Th. dp.
O.
140 a

Dogm. 82 III

Weiß 1896.

Lehrbuch

der

Dogmatik

von

Dr. Hub. Theophil Simar,
Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Phil. theol. Hochschule
Bamberg

UB Bamberg
ausgeschieden

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1887.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

G 88/34

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede zur ersten Auflage.

Neben den in letzterer Zeit erschienenen größeren dogmatischen Werken von Heinrich, Scheeben u. A. möchte das vorliegende nur den bescheidenen Platz eines Lehrbuches beanspruchen, welches geeignet wäre, Anfängern als Grundlage bei dem ersten Studium der heiligen Glaubenswissenschaft zu dienen, und sie zugleich zu eingehenderer Beschäftigung mit derselben anzuregen und zu befähigen. Dieser Zweck war vor Allem bei der Auswahl des an sich so umfangreichen Lehrstoffes maßgebend, nicht minder auch bezüglich der Form und Methode der Darstellung. Auf eine vollständige und möglichst klare Darlegung der kirchlichen Glaubenslehren, sowie auf die positive Beweisführung wurde das Hauptgewicht gelegt; die hervorragenderen theologischen Controversen wurden in objectiver Weise vorgeführt, unter Hinweis auf die wichtigsten bei der kritischen Prüfung derselben maßgebenden Gesichtspunkte. Die Zeugnisse der Tradition, sowie der späteren kirchlichen Wissenschaft, suchte ich so auszuwählen, daß in ihnen zugleich die Grundlage zu einer möglichst vielseitigen Erklärung des Dogma's und eine Andeutung der Hauptmomente seiner geschichtlichen Entwicklung gegeben wäre. In den Citaten wurden die Namen akatholischer Schriftsteller durch Einschließung in ( ) kenntlich gemacht.

Bonn, 1880—1881.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Bei dieser neuen Ausgabe meines Lehrbuches habe ich die in öffentlichen Besprechungen oder in vertraulicher Weise mir gegebenen Winke und Rathschläge so viel als möglich zur Verbesserung desselben verwerthet. Zu wesentlichen Aenderungen in Bezug auf Inhalt und Anlage wurde von keiner Seite ein Anlaß geboten; doch waren einige Versehen untergeordneter Art zu berichtigen; einzelne Punkte schienen genauer gefaßt oder eingehender erörtert werden zu sollen; in formeller Hinsicht wurde das Ganze auf's Neue sorgfältig durchgearbeitet. Einem vielfach geäußerten Wunsche entsprechend, habe ich ein alphabetisches Sachregister beigefügt.

Allen denjenigen, welche zu solcher Vervollkommnung des Buches angeregt oder beigetragen haben, danke ich hiermit auf's Verbindlichste, und bitte, auch fernerhin ein gleiches Wohlwollen demselben zu bewahren.

Bonn, im Januar 1887.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Einleitung.

§ 1. Vorbemerkung 1

Erstes Kapitel.

Die katholische Glaubensregel.

§ 2. Uebersicht 1

Erster Abschnitt.

Die katholische Glaubenslehre oder das Dogma im engern Sinne.

Erste Abtheilung.

Das erste Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogma's. Die Quellen der Offenbarung.

I. Die heilige Schrift.

§ 3. A. Allgemeine Grundsätze 3
B. Die Inspiration der heiligen Schrift:
§ 4. Der dogmatische Beweis für die Wirklichkeit der Inspiration . . . 8
§ 5. Das Wesen der Inspiration 11

II. Die Tradition.

§ 6. Begriff und Bedeutung der Tradition als Quelle der Offenbarung . . 19

Zweite Abtheilung.

Das zweite Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogma's. Die Lehrverkündigung der Kirche.

§ 7. Die Lehrverkündigung der Kirche als nächste Regel des Glaubens. . . 23
§ 8. Unveränderlichkeit und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre . . . 29

Seite

§ 9. Die Formen der kirchlichen Lehrverkündigung: A. Die ordentliche Lehrthätigkeit der Kirche 34
§ 10. Fortsetzung. B. Die außerordentliche Lehrthätigkeit der Kirche . . . 36
§ 11. Die Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogma's 40
§ 12. Die Eintheilung der Dogmen 45

Zweiter Abschnitt.

Die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren.

§ 13. Begriff und verschiedene Arten derselben 48
§ 14. Die Glaubenspflicht bezüglich der sogen. katholischen Wahrheiten . . 52

Dritter Abschnitt.

Die dem kirchlichen Glauben entgegentretenden Irrthümer.

§ 15. Die verschiedenen Arten derselben. Die sogen. theologischen Censuren . 54
§ 16. Die Unterschiede der Censuren hinsichtlich des Ursprunges und der Form . 57

Zweites Kapitel.

Die Aufgabe der katholischen Dogmatik.

§ 17. Allgemeine Uebersicht 60
§ 18. Der biblische Beweis. Die Vulgata. Die biblische Theologie . . . 62
§ 19. Der Traditionsbeweis. Die Dogmengeschichte 64
§ 20. Die speculative Aufgabe: A. Die systematische Anordnung des Lehrstoffes 66
§ 21. Fortsetzung: B. Die speculative Beleuchtung der Glaubenslehren. Glaube und Wissen 68

Drittes Kapitel.

Kurzer Ueberblick über die Geschichte der katholischen Dogmatik.

§ 22. I. Das patristische Zeitalter 72
§ 23. II. Die Periode der Scholastik 75
§ 24. III. Die neuere Zeit 83

Erster Theil.

Gott, der Eine und Dreipersönliche.

Erstes Kapitel.

Die Gotteserkenntniß an sich betrachtet.

		Seite
§ 25.	Vorbemerkungen	91
§ 26.	Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß. Der Atheismus	92
§ 27.	Ursprung und formelle Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntniß: A. Mittelbarkeit derselben. Der Ontologismus	100
§ 28.	Fortsetzung: B. Die Unangemessenheit der natürlichen Gotteserkenntniß. Ihre Wahrheit und Gewißheit. Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung	104
§ 29.	Die übernatürliche Gotteserkenntniß. Ursprung, Eigenthümlichkeiten und Verhältniß derselben zur natürlichen Gotteserkenntniß	109

Zweites Kapitel.

Der Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß.

Erster Abschnitt.

Gottes Wesen und seine Attribute.

§ 30.	Vorbemerkungen	113
§ 31.	Die metaphysische Wesenheit Gottes. Die Aseität	115
§ 32.	Begriff und Eintheilung der göttlichen Attribute	116

Erste Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

§ 33.	Uebersicht	119
§ 34.	Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit und schlechthinige Vollkommenheit Gottes	120
§ 35.	Unbedingtheit, Unabhängigkeit, Unendlichkeit Gottes	122
§ 36.	Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes	125
§ 37.	Einheit Gottes	132
§ 38.	Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes	135
§ 39.	Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes	139

Zweite Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Lebens.

I. Das göttliche Erkennen.

§ 40.	Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß im Allgemeinen	143
§ 41.	Die Selbsterkenntniß Gottes und seine Erkenntniß des Möglichen oder der Ideen des Endlichen	145
§ 42.	Die göttliche Erkenntniß des wirklichen Endlichen. Das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen. Das bedingt Zukünftige	148
§ 43.	Die verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Die Scientia media	154

Seite

II. Das göttliche Wollen.

Erster Artikel.

Die physischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 44. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Willens im Allgemeinen. Die Willensaffekte. Die Liebe Gottes 157
§ 45. Die Freiheit Gottes 160
§ 46. Die Allmacht Gottes 162
§ 47. Die verschiedenen Arten des göttlichen Wollens 164

Zweiter Artikel.

Die moralischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 48. Die Heiligkeit und die Weisheit Gottes 167
§ 49. Die Gerechtigkeit Gottes 170
§ 50. Die Güte Gottes 173

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Erste Abtheilung.

Die Dreipersönlichkeit Gottes im Allgemeinen.

§ 51. Erkennbarkeit der göttlichen Trinität 175
§ 52. Uebersichtliche Darlegung des Dogma's nach den Lehrbestimmungen der Kirche 177
§ 53. Der Schriftbeweis für das Trinitätsdogma 179
§ 54. Der Traditionsbeweis 183
§ 55. Die kirchliche Erklärung des Dogma's: A. Der Begriff des Ursprungs oder der Processio der göttlichen Personen 186
§ 56. Fortsetzung: B. Der Begriff der Relation. Die Circuminsessio und die sogen. Missio divinarum Personarum 191
§ 57. Fortsetzung: C. Der Begriff der Person. Die sogen. Eigenthümlichkeiten und Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen 196

Zweite Abtheilung.

Die göttlichen Personen im Besonderen.

§ 58. Die Person des Vaters 200
§ 59. Die Person des Sohnes. Wesenseinheit und persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes 202
§ 60. Die Person des heiligen Geistes. Gottheit des heiligen Geistes und persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne 207
§ 61. Der Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne. Der Unterschied der Generatio und der Processio 210

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes nach außen.

Erste Hauptabtheilung.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt. Die Erhaltung der Welt und die göttliche Weltregierung im Allgemeinen.

Seite

§ 62. Vorbemerkungen 217
§ 63. Der Grundgedanke des Creationsdogma's 218
§ 64. Die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes 223
§ 65. Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes 229
§ 66. Der Endzweck der Schöpfung 232
§ 67. Die Vollkommenheit der Welt. Der Optimismus 237
§ 68. Das Sechstagewerk. Der göttliche Schöpfungssabbath 242
§ 69. Die göttliche Welterhaltung 250
§ 70. Die göttliche Weltregierung oder die Providenz Gottes. Die Lex aeterna. Die sittliche Ordnung. Die Existenz des Uebels in der Welt 258
§ 71. Das Uebernatürliche als Gegenstand der schöpferischen und der providentiellen Wirksamkeit Gottes. Der Begriff des Uebernatürlichen. Die übernatürliche Weltordnung im Allgemeinen 268

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Reiche der Schöpfung im Besonderen.

Erster Abschnitt.

Die reinen Geister.

Erster Artikel.

Das Dasein und die natürlichen Vollkommenheiten der reinen Geister.

§ 72. Name, Existenz und Ursprung der reinen Geister 272
§ 73. Körperlosigkeit und Unsterblichkeit der reinen Geister 276
§ 74. Die natürlichen Fähigkeiten der reinen Geister. Erkenntniß und freier Wille 279

Zweiter Artikel.

Uebernatürliche Gnadenausstattung, Sündenfall und ewige Vollendung der reinen Geister.

§ 75. Das übernatürliche Endziel und die Gnadenausstattung der reinen Geister. Die ewige Vollendung der guten Engel 285
§ 76. Der Sündenfall und die ewige Bestrafung eines Theiles der reinen Geister 289

Dritter Artikel.

Die Beziehungen der reinen Geister zu einander und zur diesseitigen Welt.

Seite

§ 77. Die Rangordnung der himmlischen Geister. Die Sprache der Engel. Ihre Beziehungen zur materiellen Welt und zum Menschen. Die Schutzengel . 295

§ 78. Die Beziehungen der verworfenen Geister zu einander und zu den übrigen Geschöpfen. Die dämonische Versuchung. Die Besessenheit . . . 298

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch.

Erste Abtheilung.

Ursprung, wesentliche Bestandtheile und Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Erhaltung derselben.

§ 79. Die Erschaffung des Menschen. Die Einheit des Menschengeschlechtes . 303

§ 80. Die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Die vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes 306

§ 81. Die natürlichen Vollkommenheiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit. Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen . 310

§ 82. Der Fortbestand der menschlichen Natur. Der Ursprung der menschlichen Seelen 320

Zweite Abtheilung.

Die ursprüngliche Gnadenausstattung der menschlichen Natur oder die Gnaden des Urstandes.

§ 83. Vorbemerkungen. Der Begriff eines Status humanae naturae. Die möglichen und die wirklichen Status naturae 322

§ 84. I. Die Justitia originalis im engeren Sinne oder die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit 326

§ 85. II. Die Integritas naturae 330

§ 86. Der übernatürliche Charakter der Gnaden des Urstandes. Die entgegenstehenden Irrlehren. Die Möglichkeit des Status naturae purae . . 336

Dritte Abtheilung.

Der Sündenfall der ersten Menschen und seine Folgen. Die Erbsünde.

§ 87. Das Wesen und die Beschaffenheit der ersten Sünde. Ihre Folgen für die Stammeltern 340

§ 88. Die Folgen der ersten Sünde für das adamitische Geschlecht. Der Status naturae lapsae: A. Die Erbsünde 348

§ 89. Fortsetzung: B. Das Wesen der Erbsünde. Die Art und Weise ihres Ueberganges 352

§ 90. Fortsetzung: C. Die mit der Erbsünde verbundene Verwundung der menschlichen Natur. Verhältniß der Natura lapsa zur Natura pura . . 359

Zweite Hauptabtheilung.

Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen oder die Lehre von der Erlösung und Heiligung.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Charakter des Erlösungswerkes im Allgemeinen.

Seite

§ 91. Vorbemerkungen 364
§ 92. Der göttliche Ursprung des Erlösungswerkes. Der ewige göttliche Rathschluß der Erlösung. Die Fülle der Zeiten 365
§ 93. Der Zweck des Erlösungswerkes. Die Freiwilligkeit desselben . . . 368

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Erlösungs-Rathschlusses.

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Das Geheimniß der Menschwerdung.

§ 94. Uebersicht 373

Erste Abtheilung.

Die beiden Naturen in Christo.

§ 95. Die Gottheit Christi 374
§ 96. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo . 379

Zweite Abtheilung.

Die Verbindung der beiden Naturen in Christo zur Einheit der Person, oder die Unio hypostatica.

Erster Artikel.

Die *Unio hypostatica* an sich und in ihren Ursachen betrachtet.

§ 97. Die Thatsache der Unio hypostatica, oder die Einheit der Person und die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo 383
§ 98. Der Begriff der Unio hypostatica. Ihre wesentlichen Eigenschaften . 388
§ 99. Der Ursprung der Unio hypostatica. Die wirkende Ursache derselben. Die übernatürliche Mutterschaft Mariä 395

Zweiter Artikel.

Die Consequenzen der *Unio hypostatica*.

§ 100. I. Die göttliche Sohneswürde des Menschen Christus. Maria die Mutter Gottes 400

Seite

§ 101. II. Die Sündelosigkeit Christi. Die Anbetungswürdigkeit seiner heiligen Menschheit. Die Communicatio idiomatum 405

§ 102. III. Die zwei Willen in Christo. Die Freiheit seines menschlichen Willens. Die niederen Seelenkräfte 411

Dritter Artikel.

Die Gnadenausstattung der menschlichen Seele Christi. Die Gnaden und Privilegien der Gottesmutter.

§ 103. Die Gnaden der Erkenntniß und des Willens in Christo. Die Visio beatifica 415

§ 104. Die Gnadenvorzüge der Gottesmutter. Die unbefleckte Empfängniß. Die unversehrte Jungfräulichkeit Mariä 423

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers. Das Geheimniß der Erlösung.

§ 105. Uebersicht 435

Erster Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erniedrigung.

§ 106. I. Das Prophetenthum oder Lehramt Christi 436

§ 107. II. Das Hohepriesterthum Christi: A. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi im Allgemeinen 441

§ 108. Fortsetzung: B. Die stellvertretende Genugthuung oder der Sühnopfertod Christi 445

§ 109. Fortsetzung: C. Der Tod Christi als Verdienstursache des menschlichen Heiles und seiner eigenen Verherrlichung. Die Früchte der Erlösung . 454

§ 110. III. Das Königthum Christi 458

Zweiter Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erhöhung.

§ 111. Die Verherrlichung des Erlösers an sich betrachtet. Die Höllenfahrt Christi 461

§ 112. Die Beziehung der Erhöhung Christi zum Erlösungswerk. Die Heilsthätigkeit des Erhöhten. Das himmlische Opfer Christi 467

Zweiter Hauptabschnitt.

Die fortdauernde Ausführung des von Christus begründeten Heilswerkes durch den heiligen Geist, oder die Lehre von der Heiligung der erlösten Menschheit.

§ 113. Die Beziehung des heiligen Geistes zum Erlösungswerke im Allgemeinen 472

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Gnade.

Erster Abschnitt.

Das Wesen und die Wirksamkeit der Gnade.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Lehren.

Seite

§ 114. Begriff und wesentliche Eigenschaften der Gnade im Allgemeinen. Die Unterscheidung der Gratia increata und creata; der Gratia Creatoris und Salvatoris 475

§ 115. Die verschiedenen Arten der Gnade. Allgemeine Uebersicht . . . 479

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Arten der Gnade.

Erster Artikel.

Die actuelle Gnade.

§ 116. Das Wesen der actuellen Gnade und ihr Verhältniß zum freien Willen des Menschen im Allgemeinen 484

§ 117. Der Unterschied der wirksamen und der bloß genügenden Gnade. Die wirksame Gnade und die Freiheit des Menschen 490

Zweiter Artikel.

Die habituelle Gnade.

I. Die heiligmachende Gnade.

§ 118. Das Wesen und die Wirkungen der heiligmachenden Gnade im Allgemeinen 500

§ 119. Die heiligmachende Gnade als Princip der Rechtfertigung. Der Rechtfertigungsproceß 509

§ 120. Die Befähigung des Gerechtfertigten für seine sittliche Lebensaufgabe. Die endliche Beharrlichkeit. Die läßliche Sünde 524

§ 121. Die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten. Das sogen. Meritum de congruo 532

§ 122. II. Die eingegossenen Tugenden. Die Gaben des heiligen Geistes . 541

Zweiter Abschnitt.

Nothwendigkeit und Universalität der Gnade. Die göttlichen Rathschlüsse der Prädestination und der Reprobation.

§ 123. Die Nothwendigkeit der Gnade. Die natürliche sittliche Befähigung des gefallenen Menschen 548

Seite
§ 124. Die Universalität der Gnade 555
§ 125. Die göttliche Gnadenwahl, oder der göttliche Rathschluß der Prädestination 558
§ 126. Die Reprobation 564

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

Erster Abschnitt.

Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche.

§ 127. Das Wesen der Kirche im Allgemeinen. Die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft 568
§ 128. Der göttliche Ursprung, die göttlichen Rechte und die Selbständigkeit der Kirche 578
§ 129. Der Zweck der Kirche. Ihr übernatürlicher und universaler Charakter . 581

Zweiter Abschnitt.

Die äußere Organisation oder die göttliche Verfassung der Kirche.

§ 130. Ueberſicht 585
§ 131. Die göttliche Einsetzung und der Fortbestand der Hierarchie im Allgemeinen 586
§ 132. Der Primat: A. Der Primat Petri 591
§ 133. B. Die Fortdauer des Primates Petri. Der Primat des römischen Bischofes 601
§ 134. C. Inhalt und wesentliche Eigenschaften des Primates 612
§ 135. Die weitere Gliederung der Hierarchie. Der Episkopat, Presbyterat und Diakonat 615
§ 136. Der monarchische Charakter der Kirchenverfassung. Die beiden kirchlichen Stände. Das allgemeine Priesterthum 620

Dritter Abschnitt.

Die innere Organisation der Kirche. Die der Kirche von Christus anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

§ 137. Der göttliche Ursprung und die Indefectibilität der kirchlichen Gewalten im Allgemeinen 622

Erste Abtheilung.

Die Lehrgewalt oder das Lehramt der Kirche.

§ 138. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes: A. Wesen, Zweck und Wirkungen der Unfehlbarkeit 624
§ 139. B. Das Object oder der Umfang der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche 632
§ 140. C. Das Subject der lehramtlichen Unfehlbarkeit oder die Träger des unfehlbaren Lehramtes 640

Zweite Abtheilung.

Die Weihegewalt der Kirche.

I. Die heiligen Sacramente.

Erster Artikel.

Allgemeine Lehren.

Seite

§ 141. Wesen und Bedeutung der heiligen Sacramente im Allgemeinen. Ihr Begriff 650
§ 142. Bestandtheile und Bedeutung des äußeren sacramentalen Zeichens . . 654
§ 143. Die Wirksamkeit der Sacramente. Das Opus operatum. Der sacramentale Charakter 656
§ 144. Die Siebenzahl der Sacramente. Göttliche Einsetzung derselben und deren Zweck 667
§ 145. Die Spendung und der Empfang der Sacramente im Allgemeinen. Bedingungen der gültigen Spendung. Die Intentio ministri . . . 669
§ 146. Die Verschiedenheit der Sacramente des Alten und des Neuen Bundes. Die Sacramentalien 678

Zweiter Artikel.

Die einzelnen Sacramente.

§ 147. Die heilige Taufe 683
§ 148. Die heilige Firmung 697
§ 149. Das heilige Altarssacrament 704
§ 150. Das heilige Sacrament der Buße. Der Ablaß 745
§ 151. Die heilige Oelung 772
§ 152. Das heilige Sacrament der Weihe 779
§ 153. Das heilige Sacrament der Ehe 787

II. Das heilige Meßopfer.

§ 154. Die göttliche Einsetzung des heiligen Meßopfers 799
§ 155. Zweck und Wesen des heiligen Meßopfers 811
§ 156. Die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers 820

Vierter Abschnitt.

Die wesentlichen Eigenschaften und die Unterscheidungsmerkmale der von Christus gestifteten Kirche.

§ 157. Indefectibilität, Einheit, Ausschließlichkeit der Kirche 827
§ 158. Heiligkeit, Katholicität, Apostolicität der Kirche 832

Seite

Dritte Hauptabtheilung.

Die Lehre von der Vollendung oder die Eschatologie.

§ 159. Vorbemerkungen 834

Erstes Kapitel.

Die besondere Vollendung.

§ 160. Der Tod 836
§ 161. Das besondere Gericht 840
§ 162. Der Himmel 849
§ 163. Die Hölle 868
§ 164. Der Reinigungsort 880
§ 165. Die Gemeinschaft der Heiligen. Der Heiligencult. Die Fürbitte für die Verstorbenen 887

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

Erster Artikel.

Die Wiederkunft Christi nebst den sie einleitenden Ereignissen.

§ 166. Christus der Vollender aller Dinge. Der Zeitpunkt seiner Wiederkunft . 894
§ 167. Die der Wiederkunft Christi voraufgehenden Ereignisse, oder die Zeichen des Weltendes. Der Antichrist 896

Zweiter Artikel.

Die vollendenden Thätigkeiten des wiedererschienenen Christus.

§ 168. Die allgemeine Auferweckung der Todten 903
§ 169. Das Weltgericht und das Weltende 918

Einleitung.

§ 1.

Vorbemerkung.

Die Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung der katholischen Glaubenslehren. Die Einleitung erklärt diesen Begriff, indem sie erstens die katholische Glaubensregel darlegt; zweitens die Aufgabe, welche die Dogmatik in Bezug auf die katholischen Glaubenslehren zu lösen hat, erörtert; drittens in einem kurzen Ueberblick die Geschichte der Dogmatik vorführt. Durch letztern soll erkannt werden, wie und warum diese Wissenschaft allmählich die Gestalt gewonnen habe, welche sie heute besitzt; sodann, aus welchen Quellen sie zu schöpfen, mit welchen Hülfsmitteln sie aufzubauen sei; welche besonderen Aufgaben endlich in der Gegenwart ihr obliegen. Die Darlegung der Glaubensregel soll dazu dienen, den Gegenstand der Dogmatik zu erklären und zu umgrenzen, oder den Begriff der katholischen Glaubenslehren nach seinem Inhalt und Umfang zu erläutern.

Erstes Kapitel.

Die katholische Glaubensregel.

§ 2.

Uebersicht.

1. Katholische oder kirchliche Glaubensregel nennt man den Inbegriff jener Grundsätze, durch welche nach Gottes Anordnung für die erlöste Menschheit der Gegenstand des übernatürlichen zum Heile nothwendigen Glaubens bestimmt und begrenzt wird. Die Glaubensregel (regula fidei *formalis*) bezeichnet also die Merkmale, welche zum Begriffe einer katholischen Glaubenslehre gehören, sowie die allen Gliedern der Kirche obliegende Glaubenspflicht.

Materielle Glaubensregel (regula fidei *materialis*) wird die von der Kirche bewahrte und verkündigte Glaubenslehre selbst genannt. In diesem Sinne wird der Ausdruck Regula fidei insbesondere auf einzelne, in der ältesten kirchlichen Literatur sich findende Zusammenstellungen der vornehmsten kirchlichen Glaubenslehren angewandt. Vgl.

Iren. adv. haer. I, 10. 1; *Tert.* de praescr. 13; de virgin. veland. 1; adv. Prax. 2; *Orig.* de Princ. Praef. n. 4.

2. Im weitesten Sinne aufgefaßt, umschließt der Begriff einer kirchlichen Glaubenslehre (dogma ecclesiasticum) alle von Gott geoffenbarten und von der Kirche als Glaubensgegenstand verkündigten Wahrheiten (veritates a Deo revelatae et ab Ecclesia propositae). Die in dieser Definition angedeuteten wesentlichen Eigenschaften oder Merkmale (revelatio, propositio Ecclesiae) kommen nicht allen Glaubenslehren in durchaus gleichem Sinne zu. Nicht alle z. B. sind direct oder an sich in der Offenbarung ausgesprochen (formell geoffenbart), nicht alle sind schlechthin übernatürlich oder übervernünftig, so daß sie nur auf Grund der positiven Offenbarung vom Menschen erkannt werden konnten. So ergeben sich verschiedene Arten von Glaubenslehren, und dem entsprechend mehrfache Unterschiede bezüglich der Glaubenspflicht.

Die wesentlichste und durchgreifendste Unterscheidung der Glaubenslehren in der genannten Hinsicht ist die der katholischen Glaubenslehren oder Dogmen im engern Sinne (veritates *fidei catholicae, dogmata* fidei), und der sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren (veritates *catholicae*, doctrinae *ecclesiasticae*). Diese Unterscheidung ist der folgenden Darstellung zu Grunde zu legen.

3. Die katholische Glaubensregel in Bezug auf das zuerst genannte Gebiet der Glaubensobjecte hat das Vaticanum dahin formulirt:

Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. *Vatic.* Sess. 3. c. 3. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 1. q. 1.

Hienach gehören zwei wesentliche Momente oder Merkmale zum Begriffe des Dogma's: Es ist eine in der heiligen Schrift oder in der Tradition enthaltene Wahrheit (oder Thatsache), welche das kirchliche Lehramt als eine von Gott (direct) geoffenbarte (veritas *immediate et per se* revelata, s. § 13) verkündet und zu glauben befiehlt. Mit Rücksicht auf das von Gott geordnete wechselseitige Verhältniß dieser Momente nennt man Schrift und Tradition die entferntere, die Lehrverkündigung der Kirche die nächste (materielle) Glaubensregel (reg. fidei *remota* und *proxima*).

4. Von Anfang an wurden die christlichen Lehren (Glaubens- und Sittenlehren, namentlich erstere) mit dem Namen *dogmata* (Christi, oder d. divina, apostolica u. dgl.) bezeichnet (*Ign.* Magn. 13); auch der Inbegriff aller Glaubenslehren wurde „das christliche Dogma" genannt (*Orig.* de Princ. I, 7. 1). Die Lehren der Häretiker nannten die heiligen Väter impia et irreligiosa dogmata (*Iren.* adv. haer. II. Praef. 1), oder pestifera et mortifera dogmata (*Aug.* Civ. XVIII, 51. 1).

Im profanen Sprachgebrauche diente der Ausdruck zur Bezeichnung philosophischer Lehrsätze oder Axiome. In der heiligen Schrift bedeutet derselbe durchweg soviel als Satzung, Vorschrift oder Gesetz.

Vgl. Luk. 2, 1 (griech.); Apg. 16, 4; 17, 7; Eph. 2, 15; *Cic.* Qu. acad. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi

vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi potest. *Sen.* Ep. 95. Bei *Basil.* de Spir. s. 27 werden die christlichen Lehren, welche zum Bereiche der Arcandisciplin gehörten, δόγματα genannt, im Gegensatz zu κηρύγματα, den Gegenständen des vollständigen und öffentlichen christlichen Unterrichtes.

Bei der nun zu unternehmenden Erklärung und Begründung der formellen Glaubensregel werden die Resultate der sogen. Apologetik oder Fundamentaltheologie vorausgesetzt; insbesondere der wissenschaftliche Beweis für die Thatsächlichkeit und den göttlichen Charakter der Heilsoffenbarung des Alten und Neuen Bundes, für die göttliche Sendung der Kirche, für die Aechtheit und Integrität der heiligen Schrift. Es werden ferner manche dogmatische Sätze berührt oder zu Hülfe genommen, deren Begründung erst später im Systeme der Dogmatik erfolgen kann. Hier geschieht ihrer nur insoweit Erwähnung, als es zur vollständigen Darlegung der katholischen Glaubensregel erforderlich ist.

Erster Abschnitt.

Die katholische Glaubenslehre oder das Dogma im engern Sinne.

Erste Abtheilung.

Das erste Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogma's. Die Quellen der Offenbarung.

I. Die heilige Schrift.

§ 3.

A. Allgemeine Grundsätze.

Die übernatürliche Heilsoffenbarung, welche den Gegenstand des christlichen Glaubens bildet (das Evangelium, Marc. 16, 15; Röm. 1, 1—5), ist nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche in der heiligen Schrift und in der mündlichen, von Christus und den Aposteln ihr anvertrauten Ueberlieferung enthalten. Schrift und Tradition heißen darum die Quellen der übernatürlichen Offenbarung und der katholischen Glaubenslehre (die entferntere Glaubensregel).

Vatic. l. c. c. 2: Haec porro supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem, a sancta *Tridentina Synodo* declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt. Vgl. *Trid.* Sess. 4. Decr. de can. script. (§ 6, 2).

In Bezug auf den Charakter der heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung und des Dogma's ergeben sich aus der Natur der Sache folgende von der Kirche festgehaltene Grundsätze.

1. Die heilige Schrift besitzt den genannten Charakter vermöge der Inspiration. Sie enthält das unter dem Einflusse göttlicher Inspiration geschriebene Wort Gottes. Kraft der Inspiration sind die biblischen Bücher göttlichen Ursprungs, darum heißen sie heilige Bücher; ihr Inhalt soll nach

Gottes Absicht die unverbrüchliche Regel oder Richtschnur (norma, κανών) für den Glauben und das sittliche Leben der Menschheit bilden, darum heißen sie canonisch (libri *sacri* et *canonici*).

Vatic. l. c. (fortfahrend): Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Ib. Can. II, 4. *Trid.* l. c.

2. Wegen des gleichen göttlichen Ursprunges (der Inspiration) sind das Alte und das Neue Testament zwei durchaus ebenbürtige Quellen der Offenbarung; ihr Inhalt besitzt für den christlichen Glauben die gleiche Autorität und bindende Kraft. Die entgegengesetzte dualistische Irrlehre hat die Kirche allzeit verworfen.

Conc. Tolet. (a. 447. c. Priscill.) can. 8: Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, a. s. — *Conc. Flor.* Decr. pro Jacob.: (Sacrosancta Romana Ecclesia) Unum atque eundem Veteris et Novi Testamenti, hoc est, legis et Prophetarum atque evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur. *Trid.* l. c. S. u. § 6, 2. *Vatic.* l. c. (n. 1).

Wie die thatsächliche Offenbarung und das Wirken Gottes im Alten Bunde zu seiner Offenbarung und seinem Wirken in Christo, so verhalten sich auch die heiligen Schriften des Alten Testamentes zu denen des Neuen Testamentes. Sie bilden nach Gottes Plan ein zusammenhängendes, auf einen Endzweck hingerichtetes Ganzes. In stufenmäßigem Fortschritte hat Gott hier und dort eine und dieselbe übernatürliche Heils- und Gnadenordnung der gefallenen Menschheit geoffenbart. Das Alte Testament sollte der Vorbereitung, das Neue der Ausführung des Erlösungswerkes dienen. Diesen innern Zusammenhang zwischen den alttestamentlichen Schriften und denen des Neuen Bundes, sowie die bindende Autorität der ersteren als Quelle des Glaubens haben Christus und die Apostel theils direct gelehrt (a), theils indirect (b), durch zahlreiche Berufungen auf das Alte Testament als auf Gottes Wort.

Trid. l. c.: Quod (Evangelium) promissum ante per prophetas in scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos, tanquam fontem omnis, et salutaris veritatis, et morum disciplinae, omni creaturae praedicari jussit.

a. Matth. 5, 17: Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere. (18) Amen quippe dico vobis, donec transeat coelum et terra, jota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. Luk. 24, 25—27. Röm. 1, 2; 3, 31; 10, 4: Finis enim legis Christus, ad justitiam omni credenti. 15, 4: Quaecunque enim scripta sunt (προεγράφη), ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus. 2 Tim. 3, 15—17; Gal. 3, 24: Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo (εἰς Χριστόν), ut ex fide justificemur. Hebr. 1, 1: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime, (2) diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula.

b. Joh. 5, 39: Scrutamini scripturas! quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt, quae testimonium perhibent de me. V. 46: Si enim crederetis

Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. (47) Si autem illius literis non creditis, quomodo verbis meis credetis? Matth. 22, 31: De resurrectione autem mortuorum, non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob (Exod. 3, 6)? Non est Deus mortuorum, sed viventium. Hebr. 3, 7: Quapropter sicut dicit Spiritus sanctus: Hodie si vocem ejus audieritis, (8) nolite obdurare corda vestra (Exod. 17, 2); u. a. St.

Tert. adv. Marc. I, 19: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. IV, 1: Atque adeo confiteor, alium ordinem cucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diversitas in unum et eundem Deum competat, illum scilicet, a quo constat eam dispositam sicut et praedicatam. c. 11: Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege; aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium. *Orig.* de Princ. Praef. n. 5 (§ 60, 3). *Aug.* Q. in Exod. 73: Multum et solide significatur (Exod. 20, 19), ad vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad novum dilectionem, quamquam et in vetere novum latet, et in novo vetus patet. De gestis Pel. 5, 15: Ille igitur haeretica impietate scripturae veteris Testamenti facit injuriam, qui eam ex Deo bono, summo et vero, fronte sacrilegae impietatis negat: sicut Marcion, sicut Manichaeus, et si quae alia pestis hoc sentit. *Joan. Damasc.* de orth. fide IV, 17: „Es ist ein und derselbe Gott, den das Alte und das Neue Testament verkündigen, und welcher in der Dreiheit gepriesen und verherrlicht wird, da ja der Herr gesagt hat: ‚Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.‘ Denn Er hat unser Heil gewirkt, um dessentwillen alle Schrift und jedes Geheimniß (gegeben ist).“ *Bonav.* Brevil. Prooem. (de latitudine s. scripturae): Est igitur scriptura sacra similis fluvio latissimo, qui ex concursu aquarum multarum aggregatur magis ac magis, secundum quod longius decurrit. Vgl. § 5, 2. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 91. a. 5. Q. 107. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 85—111.

3. Der ganzen heiligen Schrift und allen ihren Theilen (libri integri cum omnibus suis partibus) kommt der Charakter der Inspiration zu. Eine Unterscheidung zwischen inspirirten und nicht inspirirten Bestandtheilen ist durchaus unzulässig. Weder die heilige Schrift noch die Tradition oder die Kirchenlehre bieten einen Grund zu dieser Unterscheidung dar; ebenso wenig auch eine Norm, wonach dieselbe durchzuführen wäre.

Vatic. u. *Trid.* l. c. (n. 1) S. § 4. Katholischerseits ist obiger Satz nur selten bestritten worden. So wollte Holden die Inspiration der heiligen Schrift auf die doctrinellen (?) Bestandtheile beschränken. Vgl. dessen Divinae fidei analysis, Paris 1652. Lib. I. c. 5. l. 1: Quartum (animadv.) quod auxilium speciale divinitus praestitum auctori cujuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigat, quae vel sint pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum; in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris, vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit.

4. Aus obigem Satze folgt, daß der ganze Inhalt der heiligen Schrift sowohl frei von jedem Irrthum, als auch nothwendiger Gegenstand des christlichen Glaubens (obj. fidei *divinae*) ist.

Aug. Ep. 82 (al. 19), 3: Ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. c. Faust. XI, 5. *Thom. Aq.* I. Q 32. a. 4:

Ad fidem pertinet aliquid dupliciter: uno modo directe, sicut ea, quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi; et circa haec opinari falsum hoc ipso inducit haeresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei, sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanae; ex hoc enim sequitur *scripturam divinam esse falsam*. Circa hujusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhaereat; sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errore non esset absque haeresi. Vgl. II. 2. Q. 1. a. 6. ad 1 (u. n. 5).

Bei seinem Versuche, die Armenier mit der römischen Kirche wieder zu vereinigen (1351) legte Papst Clemens VI. denselben (art. 14) auch die Frage vor: Si credidisti et adhuc credis, novum et vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere (Vgl. *Nat. Alex.* Hist. eccl. XV, 105. ed. Bing. 1789). *Melch. Can.* Loci theol. II, 17 bemerkt über die gegentheilige Ansicht: Is autem error quam sit impius, illo primum argumento demonstro, quod sacrarum scripturarum magna ex parte labefactatur auctoritas, si haec opinio vera est. Nam, ut *Augustinus* ait, si in sacro quovis libro una quaelibet falsitas reperitur, totius libri certitudo interit. Quo uno argumento *Aug.* de cons. Evang. II, 12 satis ostensum et patefactum esse credit, Prophetarum et Apostolorum scripta nullam omnino habere falsitatem, non solum eam, quae mentiendo promitur, sed ne eam quidem, quae obliviscendo. c. 18. Resp. ad 7: Scriptorum ergo sacrorum hoc privilegium est, ut eorum nullus in scribendo erret. Vgl. u. § 5.

Von protestantischen Theologen wurde vielfach, wie die Inspiration, so auch die Irrthumsfreiheit der heiligen Schrift auf die Glaubens- und Sittenlehren, oder die zum Heile schlechthin nothwendigen Punkte beschränkt (s. u. § 5, 3). Eine eigenthümliche, dem zweiten Theile des oben genannten katholischen Princips widersprechende Ansicht vertrat der Minorit Chrismann in seiner Regula fidei catholicae (Kempten 1792) § 51: Nur in soweit sei der Inhalt der heiligen Schrift Gegenstand des göttlichen Glaubens (fide divina credendum), als derselbe übernatürlich geoffenbart sei (quod tanquam doctrina revelata refertur). Er bezieht diesen Satz insbesondere auf geschichtliche Thatsachen (Facta vero, quae nec antea, nec in actuali scriptione revelantur, fide divina proprie non sunt credenda). Die Thatsachen des Lebens Jesu z. B., welche die Apostel als Augenzeugen berichten, seien nur dann Gegenstand des göttlichen Glaubens, wenn sie von den Propheten oder von Christus selbst geweissagt worden. Uebrigens hält Chrismann daran fest, daß die ganze heilige Schrift unter dem Einflusse des heiligen Geistes geschrieben (Inspiration im engern Sinne) und durchaus frei von Irrthum sei. Was nicht übernatürlich geoffenbart ist, ist nach ihm Gegenstand der fides *catholica* (l. c. n. 5), d. h. das unzweifelhafte Fürwahrhalten desselben auf Grund der kirchlichen Tradition gehört zur Integrität des christlichen und katholischen Glaubens. Ebenso Holden a. a. O. c. 4. l. 1. Beide legen ihrer Argumentation über den Gegenstand des Glaubens den Begriff der Offenbarung im eigentlichen oder engern Sinne (manifestatio rei *antea ignotae*) zu Grunde; während die Kirche den ganzen Inhalt der heiligen Schrift (und der Tradition) im weiteren Sinne als von Gott geoffenbart (inspirirt) betrachtet d. h. als von Gott der Menschheit dargebotene Wahrheit, welche diese auf die Autorität Gottes hin gläubig annehmen soll. Vermöge der Inspiration erhalten auch diejenigen Wahrheiten oder Thatsachen, welche an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, oder von den heiligen Schriftstellern auf natürlichem Wege erkannt waren, den genannten übernatürlichen Charakter. Auch ihre Aussprache in der heiligen Schrift ist Gottes Wort oder Offenbarung im weitern Sinne; darum sind sie Gegenstand des göttlichen Glaubens. S. u. § 4. 5; *Vatic.* l. c. (§ 2, 3). Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 2. A. I, 50 ff. *Melch. Can.* l. c. II, 17: Ipsi vero fateamur, sin-

gula quaeque sive magna, seu parva a sacris auctoribus Spiritu sancto dictante esse edita. Id a patribus accepimus, id fidelium animis inditum et quasi insculptum est, id itaque et nos, et Ecclesia praesertim ipsa magistra et duce, retinere debemus.

5. Wenngleich der ganze Inhalt der heiligen Schrift inspirirt und nothwendiger Gegenstand des Glaubens ist, so besitzen darum doch nicht alle Theile oder Sätze derselben eine durchaus gleiche Bedeutung, d. h. sie haben nicht alle eine gleiche Beziehung zu dem Endzwecke der heiligen Schrift, der übernatürlichen göttlichen Heilsordnung und dem Heile der Menschen. Die einen gehören an sich und unmittelbar zur Heilsordnung und zum Gegenstande des Glaubens; die anderen werden nur nebenbei (per accidens), mit Rücksicht auf erstere, ausgesprochen, oder dienen als Mittel zur Darlegung derselben. Uebrigens haben scheinbar geringfügige Nebenumstände für die gläubige Auffassung in der Regel irgend welche, und oft durch Gottes Anordnung, vermöge des mystischen Sinnes, eine hohe religiöse Bedeutung.

Vgl. z. B. Röm. 9, 11 ff. Gal. 4, 22. Jedenfalls bleibt also unangetastet Röm. 15, 4 (s. o. n. 2) und 2 Tim. 3, 16. 17 (§ 4, 2). Vgl. *Corn. a Lap.* z. d. St. — *Chrys.* in Genes. hom. 21: „Weil die heiligen Propheten (die biblischen Schriftsteller) vom göttlichen Geiste inspirirt geredet haben, so enthält die heilige Schrift als vom heiligen Geiste geschrieben, einen unermeßlichen Schatz .... Denn es ist keine Sylbe und kein Buchstabe in ihr ohne tiefe Bedeutung. Darum ist es nöthig, daß wir von der Gnade Gottes geführt, und vom heiligen Geiste erleuchtet an die heilige Schrift herantreten." *Joan. Damasc.* l. c. IV, 17. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 1. a. 6. ad 1. (Videtur quod credibilia non sint per certos *articulos* distinguenda. *Eorum enim omnium quae in sacra scriptura continentur, est fides habenda.* Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem): Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides *secundum se;* aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum *in ordine ad alia;* sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum,* ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quae narrantur in sacra scriptura in ordine ad manifestationem divinae majestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere.

6. Die obigen Sätze von der Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift besitzen für den ursprünglichen Text eine absolute, für jede abgeleitete Form derselben, z. B. für jede Uebersetzung, nur eine relative Geltung. Soferne diese Form mit dem Urtexte übereinstimmt, hat sie Theil an den genannten Vorzügen desselben. Welchen abgeleiteten Formen dieser Charakter zukomme, und in welchem Umfange dieß der Fall sei, wird durch das unfehlbare Lehramt der Kirche, dem die heilige Schrift zur Hut und Auslegung von Gott anvertraut ist, bestimmt.

Vgl. über die Vulgata u. § 18.

7. Die heilige Schrift ist nicht die einzige Quelle der Offenbarung; die Tradition steht ihr als solche ergänzend zur Seite (§ 6). Noch weniger

ist die heilige Schrift an sich und allein Quelle und Regel des Glaubens (regula *proxima fidei*) für den einzelnen Christen. Dieses ist sie, ebenso wie die Tradition, nur durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes (§ 7).

B. Die Inspiration der heiligen Schrift.

§ 4.

Der dogmatische Beweis für die Wirklichkeit der Inspiration.

1. Nach den feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche bestand die Inspiration in einer solchen Einwirkung des heiligen Geistes auf den Geist der biblischen Schriftsteller, daß Gott als der Urheber (auctor) der heiligen Schrift betrachtet werden muß (s. o. § 3, 1. 2). Diese Begriffsbestimmung muß den folgenden Erörterungen zu Grunde gelegt werden. Näheres über das Wesen der Inspiration wird sich zugleich mit dem Beweise für die Wirklichkeit derselben ergeben.

Auf katholischem Standpunkte kann dieser Beweis auch aus der heiligen Schrift selbst geführt werden, weil hier das Ansehen und die Wahrheit der heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung zugleich durch die Tradition und die unfehlbare Autorität der Kirche verbürgt ist. Hierdurch besitzt das Selbstzeugniß der heiligen Schrift bezüglich der Inspiration den Charakter einer göttlichen Offenbarungswahrheit. Auf protestantischem Standpunkte kann dieses Selbstzeugniß nicht als göttliche Wahrheit erwiesen werden.

Aug. c. epist. fundam. c. 5: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.

Aus obiger Definition ergibt sich, wie mit demselben Namen der Inspiration bald die inspirirende göttliche Thätigkeit selbst (inspiratio *activa*), bald deren Wirkung in dem Geiste der heiligen Schriftsteller (das Inspirirtsein, inspir. *passiva*), bald die dadurch erzielte Qualität der heiligen Bücher als solcher (inspir. *terminativa*) mit Recht bezeichnet werden könne.

2. Ein allgemein lautendes Zeugniß über die Inspiration findet sich im Alten Testamente nicht. Einzelne alttestamentliche Schriftsteller bezeugen jedoch von sich, daß ihnen göttliche Offenbarungen und Visionen zu Theil geworden seien, und daß sie in bestimmten Fällen auf Befehl Gottes, und das, was ihnen Gott eingab, vor den Menschen geredet haben. Nicht minder wird von einzelnen gesagt, daß Gott sie zur schriftlichen Aufzeichnung bestimmter Offenbarungen aufgefordert habe.

Z. B. Exod. 4, 12: Perge igitur, et ego ero in ore tuo: doceboque te, quid loquaris. 3, 15. — 2 Kön. 23, 1. 2: Dixit David, . . . Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam. Jer. 1, 9: Et misit Dominus manum suam, et tetigit os meum, et dixit Dominus ad me: Ecce dedi verba mea in ore tuo.

Exod. 34, 27: Dixitque Dominus ad Moysen: Scribe tibi verba haec, quibus et tecum et cum Israel pepigi foedus. Deuter. 31, 19: Nunc itaque scribite vobis canticum istud, et docete filios Israel, ut memoriter teneant et ore decantent. V. 22: Scripsit ergo Moyses canticum, et docuit filios Israel. Js. 8, 1: Et dixit Dominus ad me: Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis: Velociter spolia detrahe, cito praedare. Jer. 36, 2: Tolle volumen libri, et scribes in eo omnia verba, quae locutus sum tibi adversum Israel et Judam, et adversum omnes gentes a die, qua locutus sum ad te ex diebus Josiae usque ad diem hanc. 1 Makk. 12, 9 werden die biblischen Bücher ganz allgemein heilige genannt: Habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris . . .

Christus beruft sich den Juden gegenüber auf die Schriften des Alten Bundes, als auf eine auch von ihnen anerkannte göttliche Autorität (s. o. § 3, 2). Christus und die Apostel citiren häufig einzelne Stellen derselben als Wort Gottes oder des heiligen Geistes.

Vgl. z. B. Matth. 22, 43: Ait illis (Jesus): Quomodo ergo David in spiritu vocat eum (Christum) Dominum, dicens .... (Ps. 109, 1). Apg. 1, 16: Viri fratres! oportet impleri scripturam, quam praedixit Spiritus sanctus per os David de Juda ... 28, 25: Quia bene Spiritus sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros, dicens (Js. 6, 9). Hebr. 1, 6—13; 4, 3—5; 10, 15. 16 u. s. f.

Direct und allgemein ist die Inspiration des Alten Testamentes gelehrt:

2 Tim. 3, 16: Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia; (17) ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος ...). Obschon der Artikel nach πᾶσα fehlt, ist die Uebersetzung „die ganze Schrift" zulässig, weil γραφή den Charakter eines nomen proprium angenommen hat (vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachid. S. 104). Daß das Alte Testament darunter gedacht sei, erhellt aus V. 15 (quia ab infantia sacras literas nosti. Vgl. *Chrys.* in 2 Tim. hom. 9). — Bezüglich der Propheten des Alten Bundes bezeugt der hl. Petrus, 1) daß der Inhalt ihrer in der heiligen Schrift niedergelegten Weissagungen ihnen von Gott geoffenbart worden sei, und 2) daß sie bei der (schriftlichen oder mündlichen) Verkündigung derselben vom göttlichen Geiste angetrieben und unterstützt waren. 2 Petr. 1, 20: Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia scripturae propria interpretatione (ἐπίλυσις, Erfindung) non fit. (21) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. Vgl. 1 Petr. 1, 10—12. *Corn. a Lap.* in 2 Petr. 1, 20: Prophetia ... non fit propria inventione, qua Propheta res arcanas et futuras per se suoque ingenio et acumine eruat in lucem, interpretetur et explicet .... Hunc esse sensum patet ex ratione, quam explicando subdit s. Petrus. Röm. 1, 2: Quod (Evangelium) ante promiserat (Deus) per prophetas in scripturis sanctis.

Für die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller besitzen wir kein directes biblisches Zeugniß. Ein indirectes Zeugniß, das jedoch nur die Apostel, nicht die übrigen Hagiographen betrifft, wird aus den Verheißungen Christi abgeleitet, wodurch den Aposteln ein fortdauernder specieller Beistand des heiligen Geistes für die Verkündigung des Evangeliums zugesichert wurde; hiernach, so schließt man mit Recht, waren die Apostel, auch wenn sie schriftlich das Evangelium predigten, unfehlbare Organe des heiligen Geistes (inspirirt). Diesen Charakter nimmt auch der Apostel Paulus wiederholt in seinen Briefen für sich in Anspruch.

Gal. 1, 11. 12; 1 Kor. 7, 40; 2 Kor. 13, 3: An experimentum quaeritis ejus, qui in me loquitur Christus?

3. Die Tradition hat von Anfang an die Inspiration bezüglich der ganzen heiligen Schrift auf's Deutlichste bezeugt. Schon in den Schriften der apostolischen Väter und der ältesten Apologeten tritt sie uns als eine allgemein bekannte und anerkannte Wahrheit entgegen.

Clem. Rom. 1 Cor. 8, 45. 47, und *Polyc.* Phil. 7 nennen die heilige Schrift ganz allgemein „Aussprüche des heiligen Geistes". Von den Apologeten der ersten Jahrhunderte wird vorzüglich auf die Inspiration der Propheten hingewiesen. Als Urheber derselben wird bald der göttliche Logos, bald der heilige Geist bezeichnet; die Propheten werden πνευματόφοροι, χριστόφοροι oder θεοφορούμενοι genannt. Ganz allgemein werden

die canonischen Bücher θεῖαι γραφαί, θεῖος λόγος, literae sanctae oder coelestes genannt. *Just.* Apol. I, 36: „Wenn ihr aber die Worte der Propheten gleichsam aus ihrem eigenen Munde vernehmet, so betrachtet sie nicht als von den Inspirirten (τῶν ἐμπεπνευσμένων) selbst, sondern von dem sie bewegenden göttlichen Logos gesprochene (ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου)." Ib. c. 33 sagt er, der göttliche Logos habe die Propheten göttlich begeistert (θεοφοροῦνται λόγῳ θείῳ); Dial. c. Tryph. 32, „die Stimme Gottes habe durch die Apostel Christi und durch die Propheten geredet". Aehnlich *Theoph.* ad Aut. II, 9; 14. *Clem. Al.* Strom. VI, 17. *Tert.* Apol. 20: Divinas probamus (scripturas), si dubitatur antiquas. . . . Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis. De or. 17: Nec mirum, si Apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura tum et illa Genesis digesta est, eadem voce (mulier = femina) usus est. . . *Cypr.* de op. et eleemos. 4. 5. — Irenäus lehrt, auf der Inspiration beruhe die Vollkommenheit (Untrüglichkeit) der heiligen Schrift, sowie anderseits die Dunkelheit und Unergründlichkeit ihres Inhaltes für unser schwaches Erkennen. Adv. haer. II, 28. 2: Si autem omnium, quae in scripturis requiruntur, absolutiones non possumus invenire, alterum tamen Deum, praeter eum, qui est, non requiramus. Impietas enim haec maxima est. Cedere autem haec talia debemus Deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia scripturae quidem perfectae sunt, quippe *a Verbo Dei et Spiritu ejus dictae*, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Vgl. III, 11. 8. Der römische Presbyter Cajus wirft den Artemoniten ihre Behandlung der heiligen Schrift vor mit den Worten: „Es kann doch ihnen selbst kaum verborgen sein, wie weit ihre Frechheit geht. Denn entweder glauben sie nicht, daß die göttlichen Schriften vom heiligen Geiste eingegeben sind, und dann sind sie Ungläubige; oder sie dünken sich weiser als der heilige Geist, und was sind sie dann Anderes, als vom Teufel Besessene?" (Vgl. *Euseb.* III, 31.) — Den Anomöern, welche von einzelnen Sätzen der heiligen Schrift behaupteten, sie seien nicht Gottes Wort, entgegnete Epiphanius (adv. haer. 70, 6), „es sei in der Ordnung, daß die, welche die Ehre Christi verläugneten, noch viel mehr seine Propheten und Apostel verläugneten". Vgl. gegen dieselbe Irrlehre *Hier.* Prooem. in Ep. ad Philem.; in Mich. 5.

„In der heiligen Schrift", sagt Origenes, „tritt uns die Fülle des göttlichen Geistes entgegen; in allen Theilen, Prophetie, Gesetz, Evangelium ist sie Gottes Werk" (in Jerem. hom. 21, 2; vgl. in Joan. tom. I, 4). Eingehend begründet er auch die Inspiration, und legt die Consequenzen derselben dar: Wenn die Wahrheit des Christenthums und die Gottheit seines Stifters unwiderleglich hervorleuchten aus der wunderbaren, raschen und allgemeinen Verbreitung desselben, durch Vermittlung so weniger und unscheinbarer Männer, aus der Erfüllung der Weissagungen in Christo, so ist damit zugleich der göttliche Charakter der Schriften verbürgt, die von Christus und seinem Reiche geweissagt haben. Dieselbe Ueberzeugung drängt sich dem aufmerksamen Leser der prophetischen Schriften auf; es weht ihm Gottes Geist aus denselben entgegen (de Princ. IV, 1. 1 ss. n. 6: Certum est, quod aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscet, non humanitus esse prolatos eos, quos legit, sed Dei esse sermones: et ex semetipso sentiet, non humana arte, nec mortali eloquio, sed divino ut ita dixerim cothurno libros esse conscriptos). Mit Unrecht macht man gegen den göttlichen Charakter der heiligen Schrift die anthropomorphistischen Ausdrücke, in denen sie von Gott redet, geltend. „Zu unserem Nutzen hat sich der göttliche Logos in solchen Ausdrücken unserer Auffassungsweise und schwachen Erkenntniß anbequemt" (c. Cels. IV, 71). Die heiligen Schriften enthalten keine Widersprüche; auch zwischen dem Alten und Neuen Testamente besteht eine vollkommene Harmonie, weil alle biblischen Schriften von dem göttlichen Logos den Menschen gegeben worden sind. Widersprüche erscheinen nur denen, welche die Stimme Gottes in der heiligen Schrift nicht verstehen; die ganze Schrift ist „das Eine, vollkommen und harmonisch gestimmte Instrument Gottes, welches diejenigen zum Heile führt, die seinen Klang hören wollen, und die Versuchungen des bösen Geistes verscheucht, wie die Musik Davids den bösen Geist von Saul verscheuchte" (in Matth. tom. II. fragm.). Eine ähnliche apologetische Begründung der Inspiration findet sich später bei *Junil. Afric.* (um 550) de partib. div. legis II, 29: D. Unde probamus libros religionis

nostrae divina inspiratione esse conscriptos? M. Ex multis, quorum primum est ipsius scripturae veritas, deinde ordo rerum, consonantia praeceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et praedicantium qualitas: quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia, nonnisi divino repleti Spiritu tradidissent. Tum praedicationis virtus, quam dum praedicaretur, licet a paucis dispersis, obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum, ut Sibyllarum vel philosophorum; expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum, quae per acceptationes et figuras praedicationesque praedicta sunt. Ad postremum miracula jugiter facta, donec scriptura ipsa susciperetur a gentibus, de qua hoc nunc ad proximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. Weitere Zeugnisse s. § 5.

§ 5.

Das Wesen der Inspiration.

1. Eine **eingehendere Erklärung** des Inspirationsbegriffes liegt in der **patristischen Literatur** nicht vor. Nur hinsichtlich der Inspiration der **Propheten** finden sich öfters Erörterungen bei den heiligen Vätern, die jedoch nicht über eine allgemeine Beschreibung des göttlichen Einflusses auf die biblischen Schriftsteller hinausgehen, oder vorwiegend negativer Art sind.

So werden bei *Just. M.* Coh. 8, *Athenag.* leg. 7, und bei *Theoph.* ad Aut. II, 9; 14 die Propheten als „Organe Gottes" bezeichnet, deren sich der heilige Geist wie eines Musikinstrumentes bedient habe, um uns die göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Ausführlicher *Hippol.* Demonstr. de Chr. et Antichr. 2: „Diese Väter (die Propheten), durch den prophetischen Geist zubereitet und vom Logos selbst hoher Auszeichnung gewürdigt, harmonisch gestimmt wie musikalische Instrumente, und immerbar als Plektrum in sich tragend den Logos, durch den sie **bewegt** wurden, haben **das**, **was Gott wollte**, verkündigt. Denn nicht aus eigener Macht erscholl ihre Stimme, nicht nach eigenem Willen ertönte ihr Zuruf, sondern erst vom Logos **unterrichtet in der Weisheit** und belehrt durch Gesichte über die Zukunft, redeten sie Gottes Geheimnisse." — Die von den **Montanisten** aufgestellte Behauptung, daß eine bis zur **Bewußtlosigkeit** gesteigerte **Ekstase** zum Wesen der Inspiration gehöre (*Tert.* adv. Marc. IV, 22: In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est), wurde entschieden bekämpft. Die höhere Erleuchtung der Propheten, bemerkt z. B. **Origenes** (c. Cels. VII, 3. 4; III, 48), die Erhebung ihrer natürlichen Kräfte über sich selbst hinaus, nicht die Zerstörung derselben, sei das Merkmal des göttlichen Geistes, der in ihnen wirke, im Gegensatz zu der auf dämonischen Einflüssen beruhenden heidnischen Mantik und den sie begleitenden Erscheinungen der Bewußtlosigkeit, der Raserei u. dgl. Fast gleichlautend bestimmt der hl. **Chrysostomus** (in Ps. 44. 1; in 1 Cor. 12, 1. 2) den Unterschied zwischen der wahren und falschen oder dämonischen Inspiration. Ebenso *Basil.* in Is. Prooem. 5; *Hier.* in Is. Prol.: Neque vero ut *Montanus* cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quae dicerent. Vgl. in Eph. 3, 5. *Epiphan.* adv. haer. 48, 3: „Lasset uns, was von Jenen (Montanisten) behauptet wird, mit dem vergleichen, was unläugbar sowohl im Alten als im Neuen Testamente enthalten, was auch in Wahrheit geschaut und geweissagt ist, und danach prüfen, welches die wahre, und welches die falsche Prophetie sei. Der wahre Prophet sprach mit vollkommener Ruhe der geistigen Kräfte, so daß eines in bestimmter Ordnung auf das andere folgte; er redete aus dem heiligen Geiste, und sprach daher Alles mit großer Zuversicht. Darum wird auch der Prophet im Alten Testamente ein Seher genannt, und mit dem Gesichte, das die Worte des Herrn enthält, ist öfters der

Befehl verbunden, dieses Gesicht und diese Worte in des Herrn Namen dem Volke zu verkündigen. Daher treffen wir auch, wie z. B. bei Ezechiel, Stellen an, wo das Unterscheidende des klaren Bewußtseins in dem Widerspruche des Propheten gegen das, was er symbolisch darstellen sollte, hervortritt (Ez. 4, 14). Nach derselben Grundanschauung wird Daniel als solcher bezeichnet, dem Gott besondere Weisheit und Stärke verliehen (Dan. 2, 22); er löst Nebukadnezars Traumgesichte und Räthsel, und stellt durch die Gabe des heiligen Geistes, die ihm den sichern Aufschluß gab, diese Lösung mit Besonnenheit und Festigkeit dar. Was jene hingegen als Prophetie ausgeben, das hat weder an sich Klarheit, noch ist die Rede davon zusammenhängend; verwirrt und schief sind ihre Worte und ohne alle Gedankenrichtigkeit." Vgl. auch die entschiedene Bekämpfung jener montanistischen Lehre bei *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 1. l. 1.

Die bestimmtesten Andeutungen über das Wesen der Inspiration finden sich beim hl. Augustinus: Die ganze heilige Schrift hat Christus, den ewigen Logos, zum Urheber; darauf beruht ihre Autorität als Glaubensregel (Civ. 11, 3: Hic prius per Prophetas, deinde per seipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse judicavit, locutus, etiam *scripturam condidit,* quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus). Die Hagiographen waren Organe Christi beim Schreiben; er bestimmte sie dazu; er belehrte sie über das zu Schreibende, und leitete sie in der Auswahl des Stoffes (de cons. Evang. I, 35. 54: Itaque cum illi scripserunt, quae ille *ostendit et dixit,* nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod *dictante capite* cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus *imperavit*). Die Inspiration fordert nicht wörtliche Uebereinstimmung der Evangelien; auch die Verschiedenheiten und Schwierigkeiten der Darstellung haben einen providentiellen Zweck; die Inspiration schließt nicht die eigene geistige Thätigkeit der heiligen Schriftsteller aus, wohl aber jeden Irrthum. Wo ein solcher vorzuliegen scheint, beruht dieß entweder auf einem Fehler der Handschriften, oder der Uebersetzung, oder auf unserem mangelhaften Verständniß. Ep. 82, 3 (s. o. § 3, 4); de cons. Evang. II, 28. 67; 42. 90; III, 12. 48; de doctr. chr. II, 6. 8: Magnifice igitur et salubriter Spiritus sanctus ita scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Aus diesen Aeußerungen ergibt sich, daß die Inspiration sich auch auf die Form der Darstellung irgendwie bezog; jedoch nicht im Sinne einer sogen. stricten Verbal-Inspiration, d. h. der förmlichen Eingebung (Offenbarung) eines jeden Wortes oder sprachlichen Ausdruckes. (Vgl. de cons. Evang. II, 66. 128: . . . . ne putemus quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tanquam Deus nobis quemadmodum ipsam rem, sic verba quae propter illam sunt dicenda, commendet; cum potius ita res quae dicenda est, sermonibus per quos dicenda est, praeferatur, ut istos omnino quaerere non deberemus, si eam sine his nosse possemus, sicut illam novit Deus, et in ipso angeli ejus.)

Auch was der hl. Chrysostomus (hom. in Matth. Prooem.) über die Verschiedenheiten und die Harmonie der evangelischen Berichte sagt, ist mit der Annahme jener Verbal-Inspiration unvereinbar. Ebenso nimmt der hl. Hieronymus an, daß die heiligen Schriftsteller in Bezug auf die Darstellung und den sprachlichen Ausdruck, je ihrer Individualität gemäß, selbstthätig und schaffend sich verhalten haben (in Gal. 6, 1: Qui putant, Paulum juxta humilitatem, et non vere dixisse: *etsi imperitus sermone, non tamen scientia* [2 Cor. 11, 6], defendant hujus loci consequentiam. Debuit quippe secundum ordinem dicere: Vos, qui spirituales . . . . *considerantes vosmetipsos* . . . . et non plurali inferre numerum singularem. Hebraeus igitur ex hebraeis, et qui esset in vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus aliena lingua exprimere non valebat; nec curabat magnopere de verbis, cum sensum haberet in tuto. Vgl. in Eph. 4, 14; 6, 20; in Is. Prooem.; ad Hedib. 9. 11). Den Ausdruck *dictare* gebraucht auch Gregor d. Gr., jedoch, nach dem Zusammenhang, wohl nicht in dem gewöhnlichen Sinne, sondern in der Bedeutung von „befehlen". (Praef. in Job: Ipse haec scripsit, qui haec scribenda dictavit; ipse scripsit, qui et illius operis inspirator exstitit . . . . Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum

sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud, agimus, nisi legentes literas de *calamo* perscrutamur?) Direct verwirft die Verbal-Inspiration in dem genannten Sinne Agobard, Erzbischof von Lyon im 9. Jahrhundert. Vgl. Ep. ad Frideg.: Apparet etiam in verbis vestris, quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit. Quod si ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit?

2. Auch in der Scholastik findet sich keine systematische und erschöpfende Erklärung des Inspirationsbegriffes. Mit aller Bestimmtheit jedoch wird Gott oder der heilige Geist als auctor *principalis* der heiligen Schrift bezeichnet; der biblische Schriftsteller als auctor *instrumentalis.* Auf diesem göttlichen Ursprung (Inspiration, Influentia beatissimae Trinitatis, so der hl. Bonaventura) beruht die Autorität der heiligen Schrift als authentischer Quelle der Offenbarung und des Glaubens; es erklärt sich daraus die Thatsache, daß die Worte der heiligen Schrift oder die in ihr erzählten Handlungen oft einen mehrfachen Sinn, den buchstäblichen und den mystischen, haben; es folgt ferner daraus, daß die heilige Schrift schlechthin frei von Irrthümern ist, und nichts Ueberflüssiges enthält. Die Inspiration schließt nicht bei allen Theilen der heiligen Schrift nothwendig auch die übernatürliche Offenbarung des Geschriebenen in dem Geiste der Hagiographen ein; vielmehr haben diese manches aufgeschrieben, sagt der hl. Thomas, was sie auf natürlichem Wege erkennen konnten; aber auch dann genossen sie „den Beistand des göttlichen Lichtes".

Bonav. Brevil. Prooem. de profunditate s. scr.: (Scr.) est a Deo per Christum et Spiritum sanctum, loquentem per ora Prophetarum et aliorum, qui hanc doctrinam scripserunt. Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere, et omnia creata tanquam Dei effectus innuunt suam causam; ideo in scriptura divinitus tradita non tantum debent significare verba, verum etiam facta. — Ib. de modo procedendi ipsius s. scr.: Ne scriptura ista tanquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco certitudinis rationis providit Deus huic scripturae certitudinem auctoritatis, quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit. Et quia non est certa auctoritas ejus, qui potest fallere vel falli, nullus autem sit, qui falli non possit et fallere nesciat, nisi Deus et Spiritus sanctus: hinc est, quod ad hoc, quod sacra scriptura modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam. Ideo nihil in ipsa contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum; pro eo quod *Spiritus sanctus* ejus *auctor* perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum.

Thom. Aq. Quodl. VII. Q. 6. a. 14. ad 5: *Auctor principalis* sacrae scripturae est Spiritus sanctus, qui uno verbo sacrae scripturae intellexit multo plura, quam per expositores sacrae scripturae exponantur, vel discernantur; nec est etiam inconveniens, quod homo, qui fuit auctor *instrumentalis* sacrae scripturae, in uno verbo plura intelligeret, quia *Prophetae,* ut Hier. dicit super Oseam, *ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderent futura significare.* Aehnlich a. 16: In nulla scientia humana industria inventa proprie loquendo potest inveniri nisi literalis sensus; sed solum in ista scriptura, cujus Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum. Vgl. Prol. in Ps.; Summa theol. I. Q. 1. a. 10: *Auctor* sacrae scripturae est *Deus,* in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas . . . Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur

sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, et eum supponit. — II. 2. Q. 174. a. 2. ad 3: (Prophetae) ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Haec dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. Daß der hl. Thomas die Verbalinspiration nicht annahm, ergibt sich auch aus Comm. in Hebr. Prooem. s. f. Vgl. *Schaezler*, Introductio in s. theol. dogm. ad mentem D. Thomae Aq. Ratisb. 1882. p. 81 ss.

3. Eine eingehendere Erörterung des Inspirationsbegriffes wurde durch die Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts über die heilige Schrift veranlaßt. Diese hatten die Bibel für die einzige Quelle und Norm des christlichen Glaubens erklärt (s. u. § 6. 7). Um diese Lehre zu stützen, wurden alsbald der heiligen Schrift die Eigenschaften beigelegt, ohne welche sie jene ihr zugedachte Bedeutung, wie man annahm, nicht besitzen könnte. So entstanden die Lehrsätze der altprotestantischen Dogmatik von der Verbalinspiration, von der Sufficientia und Perspicuitas der heiligen Schrift. Die Bibel ist hiernach die eine, vollständige Urkunde der Offenbarung, oder vielmehr die Offenbarung selbst. Sie ist das „Wort Gottes" in dem Sinne, daß Gott selbst unmittelbar aus ihr und durch sie zum Menschen redet; Gott selbst hat Alles nach Inhalt und Ausdruck den biblischen Schriftstellern in die Feder dictirt. Endlich ist das zum Heile Nothwendige so vollständig und auf so klare und unzweideutige Weise in der Schrift vorgetragen, daß sie auch bezüglich der Auslegung sich selbst genügt, und einer Ergänzung durch eine ihr zur Seite stehende Autorität (Tradition, kirchliches Lehramt) nicht bedarf.

Schon Luther hatte behauptet (Assert. art. a *Leone P.* damn. Praef.): Oportet, scriptura judice hanc sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus, quae tribuuntur Patribus, ut sit ipsa per se certissima, facillima, apertissima sui interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans.

Vgl. (*Gerhard*), Loci theol. III, 26: Apostolos merito Dei amanuenses, Christi manus, et Spiritus s. tabelliones seu notarios vocamus, cum non scripserint humana seu propria voluntate, sed acti a Spiritu sancto ut Dei servi et peculiaria Spiritus s. organa. (*Hollaz*), Prol. III. Q. XVIII.: Omnia et singula verba a Spiritu s. inspirata et in calamum dictata sunt. Verborum enim inspiratio fuit necessaria ad mentem Spiritus s. rite exprimendam. Vgl. (*Reuss*), Histoire du canon des saintes-écritures. 2. éd. p. 363 ss. Selbst die Inspiration der hebräischen Consonanten und Vocalpunkte wurde in der *Formula consens. helvet.* vom J. 1675 zur symbolischen Glaubenslehre erhoben (art. 1: Deus verbum suum non tantum scripto mandari curavit, sed etiam pro scripto vigilavit, ne Satanae actu vitiari possit. Proinde ne apex quidem vel jota unicum peribit. art. 2: In specie hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae judaicae accepimus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia s. puncta θεόπνευστος). Dieselbe Doctrin adoptirte u. A. *Gerhard*, l. c. II, 267. Consequent sprach sich die genannte *Form. consens. helv.* art. 3 gegen kritische Emendationen des hebräischen textus receptus aus, „als wodurch das Fundament des Glaubens erschüttert werde", und vertheidigte die lutherische Kirche des siebenzehnten Jahrhunderts die Authentie des neutestamentlichen textus receptus. Vgl. Simar, Zur Geschichte der protest. Inspirationslehre. Katholik 1865, 14.

Die vorgenannte Theorie einer allgemeinen und stricten Verbalinspiration wurde zuerst im siebenzehnten Jahrhundert von (Calixt) modificirt, indem er zwischen übernatürlicher Offenbarung und bloßer Assistenz des göttlichen Geistes beim Schreiben unterschied,

und jene nicht für alle Theile der Schrift, sondern nur für das, „was die Erlösung und das Heil der Menschen betrifft", forderte. Er fand großen Widerspruch. Jedoch gab man fast allgemein seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Eingebung der Worte auf, und beschränkte die Inspiration überhaupt auf die „religiösen Elemente der heiligen Schrift, welche zum Zwecke der Offenbarung direct in Beziehung stehen" (vgl. Katholik a. a. O. S. 16 und die dort citirte Literatur). Da nun aber für die Unterscheidung zwischen Inspirirtem und nicht Inspirirtem, zum Heile Nothwendigem und Unwesentlichem kein objectives und absolut gültiges Kriterium angegeben werden konnte; da man für die Berechtigung dieser Unterscheidung ebenso wenig als für die Inspiration an sich einen genügenden Beweis beizubringen vermochte, so war die heilige Schrift vollends der subjectiven Willkür überantwortet. Daher war es eine natürliche Weiterentwicklung der reformatorischen Lehre, wenn die Rationalisten (seit Semler, gest. 1791) die Inspiration überhaupt als „übernatürliche Wirkung Gottes in dem Geiste der biblischen Schriftsteller" läugneten; sie höchstens noch als die „sittliche oder religiöse Verfassung der biblischen Autoren", oder in ähnlicher Art bestimmten. Vgl. Hase, Hutterus rediv. 8. A. S. 106. Auch die letzte Consequenz dieser ganzen Entwicklung wurde in der neuern Zeit ausgesprochen: Man bestritt die „normative Geltung" der Bibel, d. h. ihren Charakter als bindende Regel und untrügliche Quelle des Glaubens. Man betonte, daß die ursprüngliche Lehre von der Verbalinspiration sogar schriftwidrig sei.

„Wäre die Bibel ein Gesetzbuch und eine Lehrnorm, so bedürfte sie gleichfalls der authentischen Auslegung, wenn nicht der ganze Zweck verfehlt werden sollte; eine solche normative Grundlage fordert für consequentes Denken mit unverweigerlicher Nothwendigkeit die ganze kirchliche Institution mit untrüglichem Bekenntniß, Amt und Regiment. Kann man das als Protestant nicht wollen, so muß man auch die letzte Position des römischen Kirchensystems fahren lassen, die normative Geltung der Bibel, die Wurzel, aus der alle römischen Positionen mit Nothwendigkeit wieder hervorwachsen." Berliner protest. Kirchenztg. vom 29. März 1856. (Braniß), Gesch. der Phil. seit Kant. I, 362: „Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommeneres kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom hl. Geiste eingegeben sein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle." Andere Belegstellen s. Kathol. a. a. O. S. 17 ff.

4. Auch die katholischen Theologen unterschieden seit dem sechszehnten Jahrhundert bei der Erörterung des Inspirationsbegriffes genauer, als es bisher geschehen war, zwischen übernatürlicher Offenbarung Gottes im engern Sinne (revelatio divina, directe göttliche Mittheilung einer übernatürlichen oder doch dem Betreffenden unbekannten Wahrheit oder Thatsache), und der Mitwirkung des göttlichen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schrift. Letztere bezeichnete man nun ausschließlich mit dem Namen Inspiration.

a. Diese Mitwirkung war nicht der Art, daß dadurch die freie und bewußte Thätigkeit der biblischen Schriftsteller aufgehoben gewesen wäre. Diese verhielten sich also nicht rein passiv. Auch hat der heilige Geist ihnen nicht — wenigstens nicht durchweg — den Inhalt der heiligen Schrift im eigentlichen Sinne wörtlich dictirt, d. h. nicht jeden sprachlichen Ausdruck direct geoffenbart. Gegen die Annahme einer solchen durchgreifenden und stricten Verbalinspiration erheben sich folgende Gründe:

α. Einzelne Aeußerungen der biblischen Autoren selbst, in welchen sie bezeugen, daß sie das Geschriebene weder dem Inhalte noch der Form nach mühelos durch bloße göttliche Einflößung empfingen: 2 Makk. 2, 27: Et nobis quidem ipsis, qui hoc opus breviandi causa suscepimus, non facilem laborem, immo vero negotium plenum vigiliarum et sudoris assumsimus. Vgl. V. 25. 26; 15, 38: In his faciam finem sermonis. (39) Et si quidem bene, et ut historiae competit, hoc et ipse velim: sin

autem minus digne, concedendum est mihi. Luk. 1, 1: Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt rerum, (2) sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis: (3) visum est et mihi, assecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere, optime Theophile. 2 Kor. 11, 5: Existimo enim, nihil me minus fecisse a magnis Apostolis. (6) Nam et si imperitus sermone, sed non scientia, in omnibus autem manifestati sumus vobis. Vgl. Prov. 30, 18. 19; 1 Kor. 1, 16.

β. Die Verschiedenheit der Darstellung in den einzelnen Büchern, in welcher sich klar die Individualität der Verfasser ausprägt.

γ. Die Differenzen (nicht Widersprüche) in der Erzählung derselben Begebenheiten von Seiten mehrerer Schriftsteller (vgl. z. B. 1 Kor. 11, 24 ff. mit Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; Luk. 22, 19), sowie der Umstand, daß sich die heiligen Schriftsteller zuweilen schwankend oder unbestimmt ausdrücken (z. B. Joh. 6, 19; Apg. 25, 6).

δ. Die neutestamentlichen Schriftsteller citiren das Alte Testament in der Regel nach der griechischen Uebersetzung, und zwar manchmal sehr frei, nur dem Sinne nach. Letzteres würde wohl nicht geschehen sein, wenn die sprachliche Form des Urtextes durchweg und ausschließlich das Werk Gottes gewesen wäre. Auch würde, wenn diese Verbalinspiration durchaus nothwendig wäre, um die heilige Schrift als Gottes Wort erscheinen zu lassen, keine Uebersetzung auf diesen Charakter Anspruch machen können. Vgl. übrigens unten c. u. d. *Patrizi,* Comment. de Script. div. § 6: Quum tamen negamus, divinam inspirationem ad Scripturarum verba in universum sese porrigere, non hoc evincere volumus, nulla omnino horum verborum esse θεόπνευστα. Etenim si quae vaticinia sunt, quae non primo ore prolata, sed scripto edita fuere, credere fas est, etiam verba quibus enuntiabantur, praecipua saltem, subinde inspirata fuisse. Idemque sentiendum de certis quibusdam verbis, in quibus tota sive doctrinae sive argumenti moles consistit, velut nomen λόγος, *Verbum,* in scriptis Joannis, σπέρματι, *semini,* in Gal. 3, 16.

b. Man hob ferner nach dem Vorgange des hl. Thomas hervor, es habe nicht bei allen Theilen der heiligen Schrift einer besondern übernatürlichen Offenbarung (revelatio im engern Sinne) des Aufzuschreibenden bedurft, sofern manches den heiligen Schriftstellern kraft natürlicher Wissenschaft, oder auf Grund früherer Offenbarungen bekannt sein konnte. Sie selbst deuten dieß öfters an.

Vgl. 2 Makk. a. a. O.; Luk. a. a. O. (oben α); 1 Joh. 1, 1. 3; *Thom. Aq.* II. 2. Q. 174. a. 2. ad 3 (s. o. n. 2). *Melch. Can.* Loci theol. II, 18. Resp. ad 1: Non enim asserimus, per immediatam Spiritus sancti revelationem, quae quidem proprie revelatio dicenda sit, quamlibet scripturae sacrae partem fuisse editam. Quin Lucas, quae ab Apostolis accepit, ea scripto ipse mandavit, ut in Evangelii sui prooemio testatur . . . . Resp. ad 2: Etenim, quae sacri auctores scripsere, haec in duplici sunt differentia. Quaedam, quae supernaturali solum revelatione cognoscebant, . . . alia vero naturali cognitione tenebant, quae scilicet aut oculis viderant, aut manibus etiam attrectaverant. Atque haec quidem, ut paulo ante diximus, supernaturali lumine et expressa revelatione, ut scriberentur, non egebant, sed egebant tamen *Spiritus sancti praesentia et auxilio peculiari,* ut, licet humana essent, et naturae ratione cognita, *divinitus* tamen *sine ullo errore* scriberentur.

c. Man beschränkte aber anderseits die Inspiration keineswegs auf eine bloße Beaufsichtigung und Leitung der heiligen Schriftsteller von Seiten des heiligen Geistes, zu dem Zwecke der Verhütung von Irrthümern (*Vatic.* l. c., § 3, 1). Die Inspiration schließt vielmehr, außer jener vorwiegend negativen, eine durchaus positive und directe Mitwirkung des heiligen Geistes bei der Entstehung der heiligen Schrift ein. Nur unter dieser

Bedingung konnte Gott der Urheber der heiligen Schrift von der Kirche genannt werden. Diese Mitwirkung umfaßt nun wieder mehrere Momente, welche sich aus der Natur der Sache ergeben:

α. Die heilige Schrift soll nach Gottes Plan eine einzelne Form oder ein wesentlicher Bestandtheil der übernatürlichen Heilsoffenbarung sein. Gott allein kann der Urheber (causa prima) der Offenbarung sein; Er bietet sie der Menschheit dar. Von Gott muß also auch die Bestimmung darüber ausgehen, ob und wo die Offenbarung in Form der Schrift sich verwirklichen solle. Daher ist das erste Moment der Inspiration, die wirksame Anregung der auserwählten Organe zum Schreiben durch die Gnade des heiligen Geistes. β. Damit ist als zweites Moment verbunden die Offenbarung der aufzuschreibenden Wahrheiten oder Thatsachen. Wo es einer solchen nicht bedarf (s. o. b.), tritt an die Stelle derselben eine bloße übernatürliche Erleuchtung, kraft deren die aufzuschreibenden Wahrheiten oder Thatsachen (gerade so wie die übernatürlich geoffenbarten) im Lichte der göttlichen Weisheit aufgefaßt und dargestellt werden, so daß das Geschriebene nun zugleich göttlichen Ursprungs ist und göttliche Autorität besitzt. γ. An die Gnade der Anregung schließt sich als drittes Moment an die fortdauernde Leitung des heiligen Geistes, welche in wirksamer Weise die Auswahl des Aufzuschreibenden dem Willen Gottes gemäß gestaltet. Hierbei handelt es sich vorzüglich um eine Einwirkung des heiligen Geistes auf den Willen der Hagiographen. Sofern dieselbe Leitung aber auch jeden Irrthum fern zu halten bezweckt, bezieht sie sich zugleich und vornehmlich auf die Erkenntniß der heiligen Schriftsteller, und erscheint wiederum als erleuchtende Gnade. δ. Daß durch die beiden zuletzt genannten Momente auch die Form der Darstellung bald mehr, bald minder einem bestimmenden Einflusse des heiligen Geistes, allzeit aber seiner Leitung unterliege, ergibt sich ebenfalls aus der Natur der Sache; da ja die Aussprache der Wahrheit — die heilige Schrift als Form der göttlichen Offenbarung — der Endzweck aller inneren Einwirkungen des heiligen Geistes auf die biblischen Schriftsteller ist, und anderseits die Erkenntniß der Wahrheit und der sprachliche Ausdruck überall sich wechselseitig bedingen. Die Inspiration ist daher ein Inbegriff mannigfaltiger Gnaden; wenn man sie dennoch mit Rücksicht auf den Zweck als eine einheitliche Gnade auffassen will, so wäre sie als ein Charisma, als eine gratia gratis data zu bezeichnen.

Nach dieser, nunmehr wohl allgemein angenommenen Auffassung der Inspiration, erscheint Gott in der That als Haupturheber (auctor *principalis*) der heiligen Schrift. Diese Auffassung entspricht den kirchlichen Definitionen; nicht minder den von der heiligen Schrift selbst und dann von der kirchlichen Lehrüberlieferung zur Bezeichnung des Geheimnisses stets gebrauchten Ausdrücken (inspiratio, Spiritu sancto inspirante, gr. φερόμενοι ὑπὸ πν. ἁγ. s. o. § 4). Auch sind alle genannten Momente der Inspiration von den heiligen Vätern, am vollständigsten vom hl. Augustinus (s. o. n. 1), hervorgehoben worden.

Melch. Can. l. c. II, 18. Resp. ad 1: Fateor enim, non singula scripturae particulas, ut a sacris auctoribus scriberentur, propria, et expressa *revelatione* indiguisse; sed singulas tamen scriptas ex peculiari Spiritus sancti *instinctu afflatuque*, vere et jure contendo. *Ille,* Christus ait, *vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis* (Joan. 14, 26). Alias etiam oblita suggeret; alias etiam vestris auribus audita suggeret; quae alias natura sponteque sua in mentem

venire poterant, ea quoque suggeret, non supernaturalia modo, sed et naturalia suggeret, et quae alias humano more scriberentur ..... Nihil ergo auctores sacri caecis oculis scribebant; sed scribentium calamum Spiritus ipse attemperabat, *ne scribendo laberentur* .... Sive ergo Matthaeus et Joannes, sive Marcus et Lucas, quamvis illi visa, hi audita referrent, non egebant quidem nova Spiritus sancti revelatione, egebant tamen peculiari Spiritus sancti *directione*. S. o. d. Vgl. *Bellarm.* de verbo Dei I, 15. *Serrarius*, Proleg. Bibl. c. 4. Q. 15—21. Q. 20: Dicendum tamen, omnia et singula a Spiritu s. divinitus dictata esse, dictatione vel presse sumta vel ample .... Alioquin enim si minimum in scriptura sit, quod a Spiritu s. non sit, ansa dabitur de aliis omnibus, vel certe de quibus cuilibet lubebit dubitandi et aliter scribendi sicque *tota scripturarum vacillaret auctoritas, ideoque et fides nostra* (*Aug.* de doctr. chr. I, 27). Vgl. *Jac. Bonfrerius*, Praeloquia in tot. s. script. c. 8. (*Menoch.* Comm. totius s. scr. Ven. 1758. tom. 3.) Bonfrère unterscheidet die Inspiratio *antecedens*, *concomitans* und *subsequens* folgendermaßen: *Antecedenter* se habet Spiritus s., cum inspirat, revelat, demonstrat quae dicenda scribendave sunt, ita ut de suo, marteve proprio nihil addat scriptor, sed ea dumtaxat scribat, quae a Spiritu sancto inspirata revelataque sunt, ad eum modum quo discipulus magistro dictante excipit, quae ab eo proferuntur .... Est autem totus hic modus fere propheticus, cum vel futura, vel arcana, praeterita aut praesentia, ut cum absentia cordisve arcana revelantur, vel sublimia fidei mysteria, sive per proprias species, sive per aenigmata et species alienas, sive per altius aliquod in intellectu lumen demonstrantur (l. c. sect. 2). — *Concomitanter* sese habet Spiritus s., cum non ad modum dictantis et inspirantis se habet, sed ad eum modum, quo qui alterum scribentem oculo dirigeret, ne in re quapiam erraret. Hoc enim modo potest Spiritus s. scriptorem hagiographum dirigere, ut in nullo eum errare fallive permittat; cum enim praesciat, quid ille scripturus sit, ita ei adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione illi esset adfuturus. Hic modus videtur a Spiritu s. conservatus in historiis, dictis aliorum factisque referendis, quae vel visu cognita, vel auditu ab hominibus fide dignis accepta fuerant, ... nisi cum res ob antiquitatem vel remotionem temporis aut locorum arcanae et incognitae referendae fuerunt, uti factum a Mose in Genesi, tunc enim necessarius fuit primus modus (l. c. sect. 3) ... Notanda tamen in hoc secundo modo duo. Unum, licet in hoc modo non se habeat antecedenter divina inspiratio, qua singula demonstrentur et inspirentur, *non deesse tamen scriptori initio inspirationem quandam generalem* scribendi talem historiam, aut pulchras gnomas ad vitam moresque bene componendos, vel quid aliud, licet haec inspiratio sit fere interna et occulta .... Alterum est, licet in hoc secundo modo Spiritus s. hominem sibi relinquat, nihil in eo antecedenter operando, *subinde tamen etiam priorem modum huic secundo admisceri*, et inspirationem aliquam accedere, ut si quid visorum auditorumque scriptor esset oblitus, ... vel si qua in re esset scriptor erraturus, nisi a Spiritu s. doceretur, ... tali enim in casu adesse debebat Spiritus s. tum intellectui, tum manui, ne qua in re scriptio a rei veritate discreparet. Addo vero, etiam quotiescunque vel ex incogitantia vel negligentia aliquis alioqui profecturus fuisset in scribendo error; tunc enim et manus a Spiritu s. continenda et animus ad vigilantiam et considerationem fuit excitandus (l. c. sect. 6). — *Consequenter* se habere posset Spiritus s., si quid humano spiritu absque Spiritus sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptum esset conscriptum, postea tamen Spiritus sanctus testaretur, omnia quae in eo scripto essent, vera esse: certum enim est, tunc totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eandem infallibilem veritatem habiturum, quam habent cetera quae inspiratione vel directione ejusdem Spiritus sancti conscripta essent .... Hoc tertio modo *etsi non existimem Spiritum s. aliquando usum in iis quos habemus sacrae scripturae libris*, absolute tamen nihil vetat uti, vel etiam aliquando usum (l. c. sect. 8). Aus der früher dargelegten traditionellen Lehre, sowie aus den kirchlichen Definitionen, erhellt die Unhaltbarkeit dieser letzteren Hypothese. Von Inspiration im eigentlichen Sinne, und von einem göttlichen Ursprunge der betreffenden Schrift könnte bei einer solchen inspiratio mere *subsequens* nicht die Rede sein. Jene Ansicht

wurde daher nur von wenigen Theologen gebilligt; von den Universitäten Löwen und Douay war sie schon früher (1587 u. 1588) censurirt worden. Auch die Vaticanische Lehrentscheidung hat dieselbe ausdrücklich zurückgewiesen (s. o. § 3, 1). Vgl. *Tournel.* Prael. theol. diss. praev. Q. 4. Kleutgen a. a. O. I, 59 ff. Heinrich, Dogm. Theol. I, 736. Scheeben, Dogm. I, 112. Kaulen, Gesch. der Vulgata S. 28 ff. *Schneemann*, Controversiar. de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. Frib. 1881. Append. p. 463. Leon. Lessii de div. inspiratione doctrina illustr. et ponder. a Jos. Kleutgen. *Franc. Schmid*, De Inspirationis Biblior. vi et ratione. Brix. 1885.

II. Die Tradition.

§ 6.

Begriff und Bedeutung der Tradition als Quelle der Offenbarung.

Der Ausdruck Tradition (genauer mündliche Ueberlieferung, im Gegensatze zu dem schriftlich überlieferten Worte Gottes, der heiligen Schrift) bezeichnet hier die von den Aposteln nur mündlich der Kirche anvertrauten übernatürlichen Heilslehren (Wahrheiten oder göttlichen Gesetze); oder die von Gott geoffenbarten Heilslehren, welche in der heiligen Schrift entweder gar nicht oder doch nicht gleich vollständig oder gleich deutlich enthalten sind (verbum Dei *traditum*). Sie heißen traditio *divina*, mit Rücksicht auf ihren Ursprung; traditio *constitutiva* aut *declarativa*, sofern sie die heilige Schrift theils materiell oder inhaltlich ergänzen, theils die nähere Erklärung ihres Inhaltes darbieten.

Bezüglich dieser Tradition als Quelle der Offenbarung gelten folgende Sätze:

1. Die Tradition steht der heiligen Schrift als eine zweite Quelle der göttlichen Offenbarung ergänzend zur Seite. Dieser Satz ist a) in der heiligen Schrift selbst direct angedeutet, und läßt sich b) in mehrfacher Weise aus dem Charakter und Inhalt derselben ableiten.

a. 1 Kor. 11, 2: Laudo autem vos, fratres! quod per omnia mei memores estis; et sicut tradidi vobis, praecepta mea (τὰς παραδόσεις) tenetis. 2 Thess. 2, 14: Itaque fratres, state! et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram. Vgl. 1 Thess. 4, 1. 2; 2 Tim. 1, 13: Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. (14) Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis. 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt, et alios docere. 2 Joh. 12: Plura habens vobis scribere, nolui per chartam et atramentum; spero enim me futurum apud vos, et os ad os loqui, ut gaudium vestrum plenum sit.

b. Die heilige Schrift sagt nirgendwo, daß sie die einzige Quelle der Offenbarung sei. Und doch müßte sie diesen Satz wegen der entscheidenden Bedeutung desselben aussprechen. Selbstverständlich ist er nicht; da wir an sich vielmehr erwarten müßten, daß die ganze apostolische Predigt, nicht bloß der schriftliche Theil derselben, den Inhalt der Offenbarung und den Gegenstand des Glaubens bilde. Auch kann jener Satz nicht aus dem Charakter der heiligen Schrift, aus ihrem Ursprunge und Zwecke, oder aus ihrer Zusammensetzung abgeleitet werden. Alles dieses zeugt vielmehr indirect für das Gegentheil: α) Nirgendwo tritt bei den heiligen Schriftstellern des Neuen Testamentes die Absicht hervor, die ganze christliche Heilsoffenbarung in ihren Schriften darzulegen. Sie haben weder einzeln diese Absicht verfolgt, noch alle zusammen nach einem gemeinsamen Plane dieselbe verwirklicht. Ihre Schriften, insbesondere die dogmatisch so wichtigen Briefe

der Apostel, sind durchweg Gelegenheitsschriften, zunächst mit Rücksicht auf einen speciellen Zweck oder auf specielle Bedürfnisse eines begrenzten Leserkreises (einzelner Kirchen), und unabhängig von einander verfaßt. β) Nicht alle Apostel haben Schriften hinterlassen, und doch waren alle von Christus erwählt und gesandt als Organe der Heilsoffenbarung. γ) Christus betraute die Apostel ausdrücklich mit der mündlichen Predigt des Evangeliums. δ) Diesen Auftrag führten sie auch zuerst thatsächlich aus, und gründeten durch ihr lebendiges Lehrwort die Kirche. Wäre die heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung und der zu glaubenden Heilswahrheiten, so würde die Kirche früher existirt haben als ihr Glaube und ihre Lehre.

Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. V. 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Röm. 10, 14: Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? V. 17: Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.

c. Stände nicht das mündlich überlieferte Lehrwort der Apostel der heiligen Schrift ergänzend zur Seite, so könnte diese ihren Charakter als Quelle der Offenbarung durchaus nicht behaupten. Sie würde die Inspiration durch ein bloßes Selbstzeugniß als göttliche Wahrheit nicht genügend verbürgen können (s. § 4, 1); ebensowenig den Canon der inspirirten heiligen Bücher.

d. Der Sinn der heiligen Schrift ist durchaus nicht überall so klar, und ihre Aussprache der Heilslehren nicht so vollständig, daß sie nicht, um als Quelle der Offenbarung dienen zu können, von Anfang an einer Erklärung und Ergänzung durch das ihr zur Seite stehende mündliche Lehrwort der Apostel bedurft hätte.

2 Petr. 3, 15: Et Domini nostri longanimitatem salutem arbitremini, sicut et carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis, (16) sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras scripturas, ad suam ipsorum perditionem.

e. Das Grundprincip der Reformatoren, daß die heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung sei, entbehrt also nicht bloß aller biblischen Begründung, sondern ist geradezu schriftwidrig. Dieß wurde auch in der neueren Zeit vielfach von protestantischer Seite zugegeben. Die Lehre von der heiligen Schrift wurde mit Recht „die Achillesferse des protestantischen Systems" genannt. (Strauß, Glaubenslehre I, 136.)

Vgl. z. B. (Delbrück), Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer. Bonn 1826. S. 27: „Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchsten (richtiger: alleinigen) Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge nicht sein will, und setze ich hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christenthum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt, was es auch in der Praxis nie gewesen ist." Vgl. § 5, 3.

2. Vermöge des gleichen göttlichen Ursprunges ist die Tradition eine der heiligen Schrift durchaus ebenbürtige Quelle der Offenbarung, und als solche stets von der Kirche betrachtet und geltend gemacht worden.

Nicaen. II. Sess. 8: Si quis omnem ecclesiasticam traditionem sive scriptam, sive non scriptam rejicit, a. s. *Trid.* Sess. 4: . . . . perspiciensque (s. Syn.), hanc veritatem (salut.) et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto *traditionibus*, quae *ipsius Christi ore* ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, *Spiritu sancto dictante*, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel *oretenus a Christo*, vel a *Spiritu s. dictatas*, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Vatic.* Sess. 3. c. 2 (§ 2, 4; § 3).

Iren. adv. haer. III, 1. 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. c. 4. 1: Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? (2) Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christo credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. *Basil.* de Spir. s. 27: „Die in der Kirche aufbewahrten Glaubenssätze und Unterweisungen haben wir theils aus dem schriftlichen Unterricht, theils aus der im Verborgenen fortgepflanzten Ueberlieferung der Apostel empfangen; beide Arten besitzen dieselbe Geltung für den Glauben, und niemand wird ihnen widersprechen, der nur in etwa die Grundsätze der Kirche kennt." c. 29: „Ich halte dafür, daß es apostolisch sei, auch an den nicht geschriebenen Ueberlieferungen festzuhalten." *Epiph.* adv. haer. 60, 6: „Auch die Tradition ist nothwendig. Denn aus der heiligen Schrift kann nicht alles geschöpft werden. Darum haben die heiligen Apostel das eine schriftlich, das andere durch Ueberlieferung uns hinterlassen." *Aug.* de Bapt. c. Donat. V, 23: Apostoli autem (in der heiligen Schrift) nihil quidem exinde praeceperunt (über die Gültigkeit der Ketzertaufe); sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium sumsisse credenda est. Sicut sunt multa, quae universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur.

Auch die Gnostiker und andere Häretiker bezeugten diese Bedeutung der Tradition, indem sie der Kirche gegenüber auf eine angeblich von den Aposteln überkommene Geheimtradition sich beriefen. Tertullian hält ihnen entgegen, daß sie ebenso wenig ein Recht haben, sich auf die Tradition zu berufen, wie auf die heilige Schrift. Beide gehören ausschließlich der von den Aposteln gegründeten Kirche; sie allein kann die Aechtheit, den göttlichen Ursprung, den Sinn der heiligen Schrift und der Tradition uns verbürgen. Die Häretiker haben den legitimen Zusammenhang mit den von den Aposteln gegründeten Kirchen (die apostolische Succession der Bischöfe) aufgegeben; ihre Lehre ist nicht apostolisch, sondern spätern Ursprunges; darum unwahr, und ebenso unberechtigt und unwahr ist ihre Berufung auf die Schrift oder die Tradition (*Tert.* de praescr. 25. 32. 35—37. Aehnlich Irenäus s. u. § 7, 2). Vgl. *Melch. Can.* l. c. III, 3. 6. *Bellarm.* l. c. l. IV.

3. Die Tradition, von welcher bisher die Rede war, heißt wegen ihres göttlichen Ursprungs traditio *divina*. Die Apostel empfingen dieselbe theils aus dem Munde Christi, theils durch innere Offenbarung vom heiligen Geiste.

Trid. l. c. Joh. 14, 25: Haec locutus sum vobis apud vos manens. (26) Paraclitus autem, Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis. 16, 12: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. (13) Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: non enim loquetur a semetipso, sed quaecunque audiet, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis.

Iren. adv. haer. III, 1. 1: Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt (Apostoli), quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes, emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei.

Weil die Apostel als Organe der Offenbarung diese Tradition der Kirche übermittelt haben, wird sie traditio *divino-apostolica* genannt. Sie hat entweder geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehren zu ihrem Inhalte (traditio

dogmatica), oder göttliche Gesetze über die äußere Ordnung des christlichen Lebens (traditio *disciplinaris*).

Im Unterschied von dieser göttlichen Tradition nennt man traditio *humana* die Ueberlieferungen, welche nicht zu der in den Aposteln zum Abschluß gekommenen Heilsoffenbarung gehören, und nicht von Organen der Offenbarung als solchen herrühren, sondern entweder von den Aposteln als Vorstehern der Kirche, oder von den Nachfolgern der Apostel (traditio humana *apostolica* vel *ecclesiastica*). Hierbei kann es sich, da die christlichen Glaubens- und Sittenlehren ohne Ausnahme und für immer in dem göttlichen Offenbarungsschatze gegeben sind (s. o. n. 2), nur um Anordnungen über die Disciplin handeln (traditio humana *disciplinaris*).

4. Aus dem Ursprunge und Zwecke der traditio *divina* ergibt sich, daß sie für alle Zeiten gültig und unabänderlich ist. Zugleich mit der heiligen Schrift ist sie eine ewig gültige Quelle der Offenbarung, und die der Kirche für alle Zeiten von Gott anvertraute Norm des christlichen Glaubens und Lebens. Dieß gilt nicht von der traditio *humana*. Sie ist, wenngleich unter dem leitenden Einfluß des heiligen Geistes entstanden, doch nicht unmittelbar und wesentlich göttlichen Ursprunges; und darum auch nicht unabänderlich. Letzteres ist sie auch aus dem Grunde nicht, weil die Umstände, die sie hervorrufen, der Veränderung unterliegen, und damit zugleich ihre Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit. Dieß gilt auch von den in der heiligen Schrift erwähnten Disciplinarvorschriften, welche von den Aposteln, als den ersten Vorstehern der Kirche, herrühren.

Als Beispiel für letzteres vgl. Apg. 15, 20 und dazu *Florent.* Decr. pro Jacob. Simar, Lehrb. der Moraltheol. 2. A. S. 6. 40. *Melch. Can.* l. c. III, 5: Ex traditionum quippe vinculo, quas *a Christo acceptas* Apostoli fidelibus servandas reliquere, Ecclesia fideles eximere non potest, nec illas contraria aliqua consuetudine abolere. Si enim, exempli causa, materias et formas sacramentorum Confirmationis, Ordinis, Extremae unctionis a Christo Apostoli, nos ab Apostolis accepimus; si ad eundem quoque modum matrimonia non consummata per solemnem castitatis professionem dirimi, consummata vero per conversionem ad fidem, conjuge infideli discedente, Christus Dominus Apostolis, illi nobis edixerunt, in his tanquam in divinis institutis Ecclesia nihil habet potestatis . . . . . In aliis vero, quae videlicet *Apostoli* constituerunt *tanquam Ecclesiae pastores*, poterit quidem summus Pontifex, ut in ceteris Ecclesiae legibus dispensare (sic enim schola loquitur) poteritque item contrarius populi mos instituta hujus generis abolere (Als Beispiele führt Canus u. A. an die dreimalige Untertauchung bei der heiligen Taufe, die vierzigtägigen Fasten) . . . . Atque illud de *institutis ad gubernationem populi* pertinentibus intelligi volo. Nam *dogmata fidei* sive Christus ipse per se Apostolis revelavit, seu Spiritus s. post Christi ascensionem in coelum, mutari non possunt, sed firma haec in veritate manent, perinde atque illa, quae Christi sunt ore prodita. Vgl. II. 18. Resp. ad 4, wo zugleich auf einen wesentlichen Unterschied zwischen den apostolischen und den kirchlichen Disciplinargesetzen hingewiesen wird: Praecepta rursum Apostolorum, quae in sacris literis scripta sunt, quaedam a Christo ipsi acceperunt gentibus evulganda, juxta illud, *Baptizate omnes gentes, docentes eos servare omnia quaecunque mandavi vobis* (Matth. 28, 20); altera vero non fuerunt quidem a Christo Apostolis injuncta, sed ipsi ea populis tradiderunt . . . . At posteriora mandata proprie quidem humana et ecclesiastica fuere, quae videlicet ab Apostolis Ecclesiam gubernantibus edita sunt, non aliter atque alia fuere postea a praefectis Ecclesiae subsequentibus, *dispari tamen auctoritate. Nam Apostolorum nemo in praeceptis suis errare poterat;* sed a Spiritu sancto peculiarissime eorum quisque dirigebatur in ferendis Ecclesiae legibus. Posteriores vero antistites hanc peculiarem Spiritus sancti praesentiam non habent, nisi cum in nomine Christi et Ecclesiae congre-

gantur. Quod utique fit in conciliis generalibus. Ueber die Kriterien zur Unterscheidung der göttlichen Tradition von der menschlichen oder bloß kirchlichen s. *Melch. Can.* l. c. III, 4, u. unten § 11.

5. Die Tradition ist ebenso wenig als die heilige Schrift eine für sich bestehende und sich selbst genügende Quelle der Offenbarung. Auch sie bedarf, um ihren göttlichen Ursprung zu begründen, des lebendigen Zeugnisses des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes. Nur dieses kann ferner mit absoluter (göttlicher) Gewißheit, die ächte Tradition von der unächten, die göttliche von der bloß menschlichen unterscheiden, und den wahren Sinn derselben verbürgen. Darum ist also die Tradition, ebenso wie die heilige Schrift, Quelle und Norm des Glaubens für die Menschheit (regula remota fidei) nur durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes.

6. Das lebendige Lehrwort der Kirche ist auch die hauptsächlichste Form, in welcher die göttliche Tradition sich ursprünglich verkörpert, und zu allen Zeiten fortgepflanzt hat. Aus diesem Grunde wird auch die gesammte Lehre der Apostel, wie sie mittelst der apostolischen Succession der Bischöfe von Geschlecht zu Geschlecht von der Kirche überliefert wird, Tradition im weitern Sinne genannt. Diese umfaßt die ganze von den Aposteln verkündigte Offenbarung, sowohl das nur mündlich, wie das zugleich auch schriftlich gepredigte Wort Gottes (das ganze depositum apostolicum). Im activen Sinne genommen, ist diese Tradition die Lehrverkündigung oder Predigt der Kirche (praedicatio ecclesiastica).

So schon bei *Orig.* de Princ. Praef. n. 2: Cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem: ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Näheres s. u. § 7, 2.

Zweite Abtheilung.

Das zweite Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogma's. Die Lehrverkündigung der Kirche.

§ 7.

Die Lehrverkündigung der Kirche als nächste Regel des Glaubens.

1. Schrift und Tradition sind die Quellen der übernatürlichen Offenbarung. Sie enthalten das geoffenbarte Wort Gottes, welches den Gegenstand des für alle Menschen zum Heile nothwendigen Glaubens bildet. Dieser ihr Charakter ist durch das Zeugniß des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes verbürgt, und konnte der Menschheit überhaupt nur durch dieses Zeugniß verbürgt werden. Das kirchliche Lehramt hat aber nicht bloß den Zweck und die Aufgabe, die genannten Quellen der Offenbarung zu bewahren und als solche der Menschheit zu bezeugen. Es soll vielmehr dieselbe Mis-

sion, welche Christus zunächst den Aposteln in Bezug auf die Heilsoffenbarung gegeben (Matth. 28, 19. 20), beständig ausüben bis zum Ende der Zeiten. Es soll demnach die in den genannten Quellen von Gott niedergelegte Offenbarung der Menschheit predigen, d. h. die in ihr enthaltenen Wahrheiten als Gegenstand des Glaubens verkündigen und erklären, und den Glauben selbst mit göttlicher Vollmacht gebieten. Darum ist also nicht die heilige Schrift oder die Tradition, sondern die Lehrverkündigung der Kirche (die Tradition im weitern Sinne) die nächste Quelle und Regel des Glaubens für die heilsbedürftige Menschheit, und das zweite wesentliche Merkmal in dem Begriffe des Dogma's ist eben dieses, daß es eine von der Kirche als geoffenbarter Glaubensgegenstand verkündigte oder vorgestellte Wahrheit ist. Was das kirchliche Lehramt als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorstellt, das ist ein Dogma im engern Sinne, und nothwendiger Gegenstand des göttlichen Glaubens (obj. fidei *divinae*, veritas *fidei catholicae*).

Vatic. Sess. 3. c. 3 (§ 2, 4). Ib.: Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Näheres, auch bezüglich des Folgenden, s. § 138 ff.

2. Es war nur die Wiederholung eines alten, von Anfang an von der Kirche bekämpften Irrthumes, wenn die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts lehrten, die heilige Schrift sei nicht bloß die einzige Quelle der Offenbarung (§ 6, 1), sondern auch die nächste und einzige Regel des Glaubens.

Z. B. *Form. Conc.* P. I. (bei *Hase*, Libri symbol. pag. 570): Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti. Vgl. Möhler, Symbolik. 5. A. S. 398.

a. Die heilige Schrift nimmt nirgendwo jene von den Reformatoren behauptete Bedeutung für sich in Anspruch. Dazu kommt, daß sie ausdrücklich die apostolische und kirchliche Predigt oder Lehrverkündigung als die nächste Regel des Glaubens bezeichnet, welche Christus für die ganze Menschheit und für alle Zeiten bestimmt habe. Aus diesen Gründen erscheint das sogen. Sola-scriptura-Princip als schriftwidrig.

Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, ... (20) docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis: et ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. Marc. 16, 15. 20 (§ 6, 1. b). Luk. 10, 16: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. Röm. 1, 14: Graecis ac Barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum, (15) ita (quod in me) promtum est et vobis, qui Romae estis, evangelizare. Vgl. 10, 14—17. 2 Tim. 1, 13. 14; 2, 2 (§ 6, 1).

b. Die heilige Schrift legt sich auch nirgendwo die Eigenschaften bei, die sie besitzen müßte, wenn sie die einzige und oberste Norm des Glaubens für jeden Einzelnen sein sollte. Sie enthält die Heilslehren nicht in einer zu jenem Zwecke genügenden Deutlichkeit und Vollständigkeit. Dieß lehrt sie selbst theils direct, theils indirect (§ 6, 1). Dasselbe wird bestätigt durch

die Geschichte der Schriftauslegung, sowie der Häresien aller Zeiten. Letztere beriefen sich durchweg auf das Zeugniß der heiligen Schrift, auch für die einander widersprechendsten Lehren.

c. Wäre ferner das Lesen der heiligen Schrift der einzige Weg, um in den Besitz des Glaubensinhaltes zu gelangen, so hätte der Erlöser zu einem absolut und allgemein nothwendigen Zwecke ein für den größten Theil der Menschen unzugängliches Mittel erwählt.

Vinc. Lir. Common. 2: Hic forsitan requiret aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt; sed ejusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur; ut pene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur . . . Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut Propheticae et Apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. (Daniel), Theol. Controversen. Halle 1843. S. 54 A.: „Die Beobachtung des Vincentius hat sich bis auf den heutigen Tag wiederholt. Außer den modernen Destructiven hat noch kein dogmatisches System seine Begründung aus der heiligen Schrift aufgegeben, ja sie nicht mit einem gewissen Scheine durchgeführt. Läugnet man das letztere, welch eine Fülle absichtlicher Bosheit, Verstockung, Verdrehung, Stupidität muß man da annehmen! Willst du es wagen — wie du es consequenter Weise wagen mußt — mit deiner letzten Aushülfe vom testimonium internum, allen jenen Erklärern, die gegen das lutherische Dogma die Schrift auffassen, Antheil an den Gaben des Geistes abzusprechen, oder gar die Sünde wider den heiligen Geist aufzubürden?" Eine ähnliche Bemerkung s. *Vinc. Lir.* l. c. 33. (Rothe), Zur Dogmatik. Theol. Stud. u. Krit. 1860. S. 309: „Daß sie (die Bibel) alles das, was unsere kirchliche Dogmatik für scitu necessarium ad salutem ansieht, enthalte, muß rundweg in Abrede gestellt werden; und daß sie alles dieß auf klare und deutliche, folglich unzweideutige Weise . . . vortrage, dagegen erhebt die ganze Geschichte der Schriftauslegung einen durch nichts zu übertönenden Protest, bei dem das Neue Testament selbst (1 Petr. 1, 10 ff.; 2 Petr. 3, 16) die erste Stimme führt." Vgl. Katholik a. a. O. S. 19 ff. Vgl. *Melch. Can.* l. c. III, 2.

3. Schon die ältesten Zeugen der Tradition betonen nachdrücklich das katholische Princip, daß die Lehre oder Predigt der Kirche (der Bischöfe) die entscheidende Regel des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen sei. Anderseits bekämpfen sie auch direct das von den Häretikern geltend gemachte Schriftprincip (Sola-scriptura).

a. *Polyc.* Phil. 7: „Lasset uns also die Eitelkeit und die falschen Lehren der Vielen (Häretiker) fliehen, und zu der von Anfang an uns überlieferten Lehre zurückkehren." *Ign. M.* Eph. 2: „Es ist also geziemend, auf jegliche Weise Jesum Christum zu verherrlichen, der euch verherrlicht hat: dadurch daß ihr in Einem Gehorsam vollkommen seid, in einem und demselben Sinne, und in einer und derselben Meinung, auch alle eine und dieselbe Rede führet über den Einen und Denselben, dadurch daß ihr, unterwürfig dem Bischof und der Priesterschaft, in allem geheiliget seid." c. 3: „Weil aber die Liebe mich nicht schweigen läßt, so nahm ich mir heraus, euch zu ermahnen, ihr möchtet einträchtig nach der Willensmeinung Gottes wandeln. Denn auch Jesus Christus, unser unzertrennbares Leben, ist die Willensmeinung des Vaters, wie auch die Bischöfe, die über die Grenzen der Erde gesetzt sind, in der Willensmeinung Jesu Christi sind." c. 6: „Denn wen nur immer der Hausvater zur Verwaltung seines Hauswesens abordnet, den müssen wir so aufnehmen, wie ihn selbst, der ihn sendet. Es ist also offenbar, daß wir den Bischof wie den Herrn selbst ansehen müssen." Magn. 6: „Nichts sei bei euch, was euch entzweien könnte, sondern bleibet eins mit dem Bischof und denjenigen, die den Vorsitz führen, nach

dem Vorbilde und der Lehre der Unverweslichkeit." Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz 1880. S. 44 ff.

b. Besonders oft und eingehend haben Tertullian und der hl. Irenäus den Gnostikern gegenüber das katholische Traditionsprincip erörtert: Was Gegenstand des Glaubens sei, so sagen sie, lehrt die Kirche (das kirchliche Lehramt). Ihre Lehre ist die unverbrüchliche und unfehlbare Glaubensregel, wonach sich der einzelne zu richten hat. Daher die Einheit des Glaubens in der ganzen Kirche, während alle Häresien sich durch die Willkür und den Widerspruch der Meinungen kennzeichnen. Ihren tiefsten Grund besitzt die Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche in der Wirksamkeit des in ihr wohnenden heiligen Geistes. Nur die Kirche ist befähigt, die christliche Lehre mit Sicherheit aus der heiligen Schrift zu schöpfen, und streitige Auslegungen zu entscheiden. Der Kirche allein ist die heilige Schrift anvertraut. Sie allein weiß, auf Grund der apostolischen Tradition, welche Bücher zur heiligen Schrift gehören, und welches das richtige Verständniß derselben sei. Die willkürliche Auslegung der Häretiker steht, wie mit der heiligen Schrift so mit der apostolischen Tradition in Widerspruch. Der Christ soll die heilige Schrift erforschen an der Hand der kirchlichen Glaubensregel, mit bescheidener Maßhaltung bezüglich der göttlichen Geheimnisse.

Die ununterbrochene Succession der Bischöfe, der Träger des kirchlichen Lehramtes, in den von den Aposteln gegründeten Kirchen, ist die äußere Bürgschaft (das Kriterium), welche die katholische Kirche, und nur sie allein, für den apostolischen Charakter und somit für die göttliche Wahrheit ihrer Lehre besitzt. Eine Lehre oder Schriftauslegung, die sich nicht als eine apostolische darthun läßt, kann auch nicht göttlichen Ursprungs sein. Die Kirche und ihre Lehrüberlieferung sind nachweislich älter als alle Häresien. Die Häretiker können ihre Lehre nicht als eine apostolische erweisen; die kirchliche Tradition kann jeder Häresie gegenüber das Recht der Verjährung geltend machen (Argumentum *praescriptionis* bei Tertullian).

Tert. adv. Marc. IV, 5: In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab Apostolis: pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum . . . . Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod cum maxime tuemur . . . . Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde *per illas* et *secundum illas* habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus . . . . His fere compendiis utimur, cum de evangelii fide adversus haereticos expedimus, defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem, quia veritas falsum praecedat necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est. Vgl. III, 1; V, 19. De praescr. 15: Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad illam de scripturis disputationem, si hae sunt illae vires eorum, *uti ne eas habere possint.* Dispici debet, cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eam, cui nullo modo competit. c. 19: Ergo *non ad scripturas provocandum est,* nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut parum certa. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. *Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum, et omnium traditionum Christianorum.* c. 21: Hinc igitur dirigimus praescriptionem, si Dominus Jesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam quos Christus instituit, quia nec alius Patrem novit, nisi Filius et cui Filius revelavit; nec aliis videtur revelasse Filius quam Apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod ajunt, voce quam per

epistolas postea. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolorum et Christi et Dei. c. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicunque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis, non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomina admittunt. *Iren.* adv. haer. III, 3. 1: Traditionem itaque Apostolorum, in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli (die Geheimtradition der Gnostiker s. o. § 6, 2), quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, *suum ipsorum locum magisterii tradentes.* Ib. n. 3: Hac ordinatione et successione (Episcoporum) ea quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque ad nunc sit conservata et tradita in veritate. c. 4. 1: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est *ab Ecclesia* sumere; cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis; uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. IV, 26. 2: Quapropter eis qui in Ecclesia sunt Presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione *charisma veritatis certum* secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Ib. n. 5: Ubi igitur charismata Domini (das unfehlbare Lehramt) posita sunt, ibi discere oportet veritatem; apud quos est ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt; et eam quae est in Filium Dei dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit; et *scripturas sine periculo nobis exponunt,* neque Deum blasphemantes neque Patriarchas exhonorantes neque Prophetas contemnentes (vgl. § 6, 2). *Orig.* in Matth. tom. 29, 46: Quoties (haeretici) canonicas proferunt scripturas, in quibus omnis christianus consentit et credit, videntur dicere: Ecce in domibus verbum est veritatis. Sed nos illis credere non debemus, nec exire *a prima et ecclesiastica praedicatione,* nec aliter credere, nisi quemadmodum ecclesiae Dei per successiones tradiderunt nobis. De Princ. Praef. n. 2 (§ 6, 6).

c. Daß die kirchliche Lehrverkündigung die Norm des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen sei, lehrt auch Vincentius von Lerin in der vielbesprochenen Stelle seines Commonitoriums (c. 3): In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum; quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. *Sed hoc ita demum fiet:* si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem *universitatem* hoc modo: si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum *confitetur* Ecclesia (Also auch in der zuerst angeführten Form des Princips ist zu ubique, *creditur,* zu ergänzen; d. i. der in der Gegenwart als allgemein, als kirchlich sich erweisende Glaube). *Antiquitatem* vero ita, si ab his sensibus

nullatenus recedamus, quos sanctos majores ac Patres nostros celebrasse manifestum est. *Consensionem* quoque itidem: si in ipsa vetustate omnium, vel certe pene omnium, Sacerdotum pariter et Magistrorum definitiones sententiasque sectemur. Das folgende Kapitel zeigt die praktische Anwendung dieser Regel beim Auftauchen einer Häresie. Je nach Umständen wird schon das erste Merkmal (quod ubique), oder erst das zweite und dritte genügen, um die wahre, katholische Lehre von der Häresie zu unterscheiden. Der Grundgedanke des Princips, Quod ubique u. s. f. ist hiernach dieser: Das was die Kirche, d. h. das Lehramt (sacerdotes et magistri, oder die Concilien s. c. 4, im Gegensatz zu den subjectiven Meinungen Einzelner) zu irgend einer Zeit glaubt und lehrt oder gelehrt hat (die praedicatio ecclesiastica), das ist katholisch, das ist die maßgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen (vgl. c. 41). In der oben genannten Fassung (quod ubique u. s. f.) ist die Regel nicht vollständig. Die Möglichkeit, daß das kirchliche Lehramt selbst eine neu aufgekommene Häresie direct verurtheile, wird darin nicht hervorgehoben. Jedoch läßt Vincentius Raum für eine besfallsige Ergänzung seines Princips, indem er die Autorität der allgemeinen Concilien und des apostolischen Stuhles (sofern sie früheren Häresien gegenüber den kirchlichen Glauben normirt haben, s. c. 9. u. 32) betont. Anderseits legt er diese Ergänzung nahe durch seine Erörterungen über die fortdauernde Entwicklung des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre. Jedenfalls ist dadurch die neueste Mißdeutung seines Princips widerlegt, als fordere er, alle Glaubenssätze müßten zu allen Zeiten gleich deutlich und allgemein in der Kirche geglaubt und gelehrt worden sein. Er kennt sehr wohl den Unterschied der fides *explicita* und *implicita* (s. u. § 8).

4. Nach protestantischer Auffassung tritt an die Stelle des kirchlichen Lehramtes zum Behufe der Schriftauslegung, sowie zur Bestimmung des Glaubensinhaltes (der Glaubenslehre) entweder eine dem Einzelnen zu Theil werdende Erleuchtung des heiligen Geistes (spiritus privatus), oder die natürliche Einsicht dessen, der die Schrift liest (ratio individualis). Letztere Auffassung ist entweder rationalistisch, d. h. sie verkennt den übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse; oder sie setzt Eigenschaften an der heiligen Schrift voraus, welche dieser durchaus nicht innewohnen (s. o. n. 2 u. § 6, 1). Ersteres ist eine willkürliche, weder aus der heiligen Schrift noch aus der Erfahrung zu beweisende Annahme. Dem kirchlichen Lehramte hat Christus den Beistand des heiligen Geistes bis zum Ende der Zeiten verheißen, nicht denjenigen, welche die heilige Schrift lesen würden. Ueberdieß ist jene Auffassung auch schon vermöge der Läugnung des kirchlichen Lehramtes schriftwidrig. Woran soll ferner jene vorgebliche Erleuchtung des heiligen Geistes mit Sicherheit erkannt, und wie von natürlichen Einbildungen unterschieden werden? Und doch ist ohne ein solches, absolut gültiges und zuverlässiges Kriterium die genannte Regel durchaus ungenügend. Alle diese gegen das protestantische Princip streitenden Sätze haben in der Geschichte die vollkommenste Bestätigung gefunden. Die widersprechendsten Lehren wurden, angeblich auf Grund jener inneren Erleuchtung, aus der heiligen Schrift herausgelesen: entweder also war sie nicht vorhanden, oder der heilige Geist selbst war der Urheber jener Widersprüche. Nach beiden oben genannten Auffassungen hätte Christus den für alle Menschen zum Heile nothwendigen Offenbarungsschatz der subjectiven Willkür und den Irrthümern der Menschen schutzlos preisgegeben, und würde in Folge dessen der Zweck seiner Erscheinung und seines Wirkens alsbald vereitelt worden sein.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Quod si in exploranda scripturae intelligentia nullus est Ecclesiae certus judex, audeo dicere rempublicam fuisse nullam stultius con-

stitutam: nullum enim dissidiorum futurum finem, consensionem fidelium nullam, nullam fidei unitatem. Qua sublata, non caritas modo et pax, sed fides etiam ipsa penitus tollitur atque ipsum omnino Ecclesiae nomen.

Vgl. *Stapleton.* Principior. fidei doctrinalium demonstratio method. Controv. IV.—VII. *Bellarm.* l. c. l. III. Möhler, Symbol. S. 395 ff.; Reithmayr, Lehrb. der bibl. Hermeneut. S. 72; u. oben n. 2. a. Vgl. Strauß a. a. O.: „Gerade hier gleitet es (das protestantische Glaubenssystem) unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker; denn ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, woran die Schrift als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heiligen Geistes die höchste Instanz. Der andere gefährlichere Abweg, auf welchem an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu machen: Wer versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des heiligen Geistes herrührt?" Hettinger, Die Krisis des Christenthums. Freib. 1881. S. 31.

§ 8.

Unveränderlichkeit und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre.

1. Das kirchliche Lehramt ist durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche ihm bei seiner Thätigkeit allzeit zur Seite steht, in unverbrüchlicher Weise an die ursprüngliche, von den Aposteln ihm übergebene Offenbarung oder Glaubenshinterlage gebunden. Es kann niemals von derselben abweichen, weder durch Preisgebung einer in ihr enthaltenen Wahrheit, noch dadurch, daß es eine Glaubenswahrheit als göttlich geoffenbart verkündigt, welche in jenem apostolischen Glaubensschatze sich nicht findet, oder daß es eine neue, der früheren widersprechende Erklärung eines Glaubenssatzes aufstellt. Diese wesentliche Unveränderlichkeit und Indefectibilität der kirchlichen Glaubenslehre schließt aber nicht jeden Fortschritt oder eine gewisse im Laufe der Zeit sich vollziehende Entwicklung derselben aus. Letzteres beweist die Dogmengeschichte thatsächlich; es ist auch ausdrückliche Lehre der Kirche.

Pii IX. Const. *Ineffabilis* (8. Dec. 1854): Christi enim Ecclesia sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando, si qua antiquitus informata sunt et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa coelestis doctrinae dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. *Vatic.* Sess. 3. c. 4: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Ib. Can. IV, 3: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s.

2. Diese Entwicklung (*profectus* fidei, im Gegensatz zu *permutatio* fidei) besteht darin, daß viele von den Wahrheiten, welche der apostolische Offenbarungsschatz in sich birgt, im Verlaufe der Zeiten mehr im Einzelnen (explicite), deutlicher und bis in ihre letzten Consequenzen aufgeschlossen, von dem kirchlichen Lehramte verkündet, erklärt und als zu glaubende vorgestellt wurden. Trotz dieser fortschreitenden Entwicklung waren doch die Lehre und der Glaube der Kirche allzeit vollständig und wesentlich sich selbst gleich, weil sie immer ein und dasselbe unveränderliche, in sich abgeschlossene Object (die ganze Heilsoffenbarung) theils explicite, theils implicite zum Inhalte hatten.

Vinc. Lir. Common. 28: Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad *profectum* pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad *permutationem* vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium cet. (s. o. *Vatic.* l. c.). c. 30: Quodcunque igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur et observetur; hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est etenim, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur: sed nefas est, ut commutentur; nefas, ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. c. 32: Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita, custodiat.... Hoc, inquam, semper, neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, Conciliorum suorum decretis catholica perfecit Ecclesia, nisi ut quod prius a majoribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis literis comprehendendo, et plerumque, propter intelligentiae lucem, *non novum fidei sensum novae appellationis proprietate* signando.

3. Das höchste wirkende Princip dieser Lehrentwicklung in der Kirche ist der heilige Geist. Unter seinem Einfluß und unter seiner Leitung wird dieselbe in unfehlbarer Weise vollzogen durch das kirchliche Lehramt. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß mittelbar auch die Glieder der hörenden Kirche zu jener Entwicklung beitragen können (die kirchliche Wissenschaft, die Glaubenserkenntniß oder die höhere Wissenschaft der Heiligen); jedoch geschieht dieß von ihrer Seite nur in Unterordnung unter das kirchliche Lehramt; nur das von diesem ausdrücklich oder stillschweigend Gutgeheißene ist für den Glauben der Kirche gültig und maßgebend. Es ist ferner nicht ausgeschlossen, daß auch in den Trägern des Lehramtes natürliche Mittel der Wissenschaft, der Forschung u. dgl. jene Entwicklung mit bedingen und befördern. Diese sind vielmehr geradezu nothwendig, weil das kirchliche Lehramt die Gabe der Inspiration nicht besitzt. Aber nicht in ihnen, sondern in der Wirksamkeit des heiligen Geistes liegt die letzte Ursache und die entscheidende Bürgschaft für die Aechtheit der Lehrentwicklung, oder für die beständige Unversehrtheit der kirchlichen Glaubenslehre.

Vatic. l. c. (o. n. 1). Vgl. u. § 138. *Petav.* de Poen. II, 7. 2: Substantia fidei, et fundamentalia ejus capita semper quidem eadem fuerunt in Ecclesia, atque in cognitione ac professione distincta et explicita fidelium. Verum non minus certum est, in intelligentia ac declaratione mysteriorum nostrae religionis, extensioneque formali fidei, insigne Ecclesiae accessisse augmentum; quia mirum in modum excultum est studium scripturarum, sustentatum cognitione aliarum disciplinarum, quae una conjunctae sunt; et praesertim linguarum; quas *Hieronymus* et *Augustinus* summopere utiles, imo et necessarias judicarunt, ad penetrandam sacrarum literarum sententiam. n. 3. Hanc in rem multum contulerunt haereses, quae catholicos exercitos habuerunt, fueruntque mirus stimulus, quo adducti sunt ad investiganda ac dilucidanda sacra mysteria . . . n. 4. Hinc fit ut multa dogmata fidei catholicae, quae antea non erant satis nota, et de quibus vix ullus erat sermo, clariora facta sint, et melius demonstrata saeculis sequentibus, imo vero et postremis hisce temporibus, quam in Ecclesia primitiva. Qua in re Ecclesia crescit, augetque lumina sua: ut sol lucidior fulget prout ad meridianum ascendit, donec eo pervenerit. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. V, 334. 426. 429.

4. Die Thatsache jener Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre findet ihre Erklärung in folgenden Momenten: a. Die ihrem Inhalte nach für alle Zeiten gültige Offenbarung ist der Kirche nicht zugleich auch in einer für immer und ausschließlich gültigen Form zur Verkündigung anvertraut worden. Als lebendige, selbstthätige Lehrerin der Menschheit darf und muß sie die Form ihrer Lehrverkündigung den jeweiligen Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten und Völker anpassen. Dieser Umstand kann aber nicht ohne Einfluß für die Gestaltung und Entwicklung der Glaubenslehre selbst sein. b. Der unendlich reiche und tiefe Inhalt der Offenbarung war, von den Aposteln als Organen der Offenbarung abgesehen, dem Bewußtsein der lehrenden und hörenden Kirche nicht von Anfang an in allen seinen Theilen und Consequenzen in vollkommenster Weise gegenwärtig. Die Erkenntniß und Ausprägung dieses Inhaltes geschieht, wenngleich unter der Einwirkung und Leitung des heiligen Geistes, immerhin durch die Vermittlung beschränkter menschlicher Kräfte, und darum nicht ohne stufenweisen Fortschritt. Hiermit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß die lehrende Kirche zu jeder Zeit die nothwendige Erkenntniß besaß, um gegebenen Falles in unfehlbarer Weise zu erklären, ob etwas geoffenbart sei oder nicht, und welches der wahre Sinn einer Glaubenslehre sei. Auch darf nicht übersehen werden, daß weitaus der größte Theil der Heilswahrheiten ausdrücklich in Schrift und Tradition ausgesprochen ist, und somit auch von Anfang an den Inhalt der kirchlichen Predigt bildete. c. Den mächtigsten Antrieb zu dem genannten Fortschritt boten allzeit der lebendige Glaube und das übernatürliche Gnadenleben der Kirche selbst dar. Aeußere Veranlassungen waren die Berührungen der Kirche mit der weltlichen Wissenschaft (die Patristik, die Scholastik); insbesondere aber die Gegensätze der Häresie.

Aug. Civ. XVI, 2. 1: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur; et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio. Enarr. in Ps. 54. n. 22: Etenim ex haereticis asserta est Catholica, et ex his qui male sentiunt probati sunt qui bene sentiunt. Multa enim latebant in scripturis; et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt Ecclesiam Dei: aperta sunt quae latebant, et intellecta est voluntas

Dei . . . . Ergo multi qui optime possent scripturas dignoscere et pertractare, latebant in populo Dei; nec asserebant solutionem quaestionum difficilium, cum calumniator nullus instaret. Numquid enim perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani? Numquid perfecte de poenitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptismate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores . . . *Vinc. Lir.* Common. 32 (s. o. n. 2.). Ueber den analogen Fortschritt der Offenbarung selbst s. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 1. a. 7: Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Ib. ad 3: In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit, quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1 Cor. 12; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nude, vel in figura. Ueber die Entwicklung der Kirchenlehre s. Ib. a. 10. ad 1: In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam, et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur 2 Petr. ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

5. Die richtige Auffassung der in Rede stehenden Entwicklung des Dogma's ist, wie oben betont wurde, durch die katholische Glaubensregel (das vom heiligen Geiste geleitete unfehlbare Lehramt) bedingt. Auf protestantischem Standpunkte fehlt, nach Preisgebung dieser Glaubensregel, jedes allgemein gültige und genügende Merkmal, um die ächte Entwicklung von der falschen zu unterscheiden.

Eine Geschichte des Dogma's gibt es hier eigentlich nicht, sondern nur eine Geschichte der vielfachen, rein menschlichen Versuche, den Inhalt der Offenbarung zu erkennen und zu erklären. Daher die Verlegenheit, wo es gilt, einen bestimmten Begriff der Dogmengeschichte aufzustellen. Der extreme Rationalismus, welcher die übernatürliche Offenbarung als solche schlechthin verwirft, bezeichnete consequent die Dogmengeschichte als „eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen".

6. Durch die vaticanische Lehrentscheidung sind ferner zwei andere in der neueren Zeit geltend gemachte Ansichten als irrig zurückgewiesen. Die eine ging dahin, die Kirche habe von Anfang an ein durchaus klares und in gleichem Maße entwickeltes Bewußtsein aller Glaubenswahrheiten besessen; eine Entwicklung des Dogma's habe nicht stattgefunden. Diese Ansicht steht mit den offenbarsten Thatsachen der Geschichte in Widerspruch. Man vergleiche beispielsweise die Geschichte der Lehren von der Gültigkeit der Ketzertaufe, vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn, von der Visio beatifica, von der immaculata Conceptio u. s. f. Ueber manche Wahrheiten haben sich zur Zeit, bevor die Kirche sie ausdrücklich erklärte und definirte, selbst die orthodoxesten kirchlichen Lehrer unklar oder zweideutig ausgesprochen, so daß spätere Häretiker, wenn auch nur mit scheinbarem Rechte, sich vielfach auf sie berufen konnten.

Vgl. *Melch. can.* l. c. VII, 3. Concl. 2. u. oben n. 4.

Die andere Ansicht vertritt das entgegengesetzte Extrem: Die Kirche habe in Bezug auf keinen Theil der Glaubensgeheimnisse eine bestimmte Erkenntniß von Anfang an besessen, oder für immer gültige Erklärungen derselben gegeben. Solche seien durch den Fortschritt der philosophischen Wissenschaften ihr erst dargeboten worden, und je nach deren Resultaten müsse der Sinn der Glaubenslehren immerfort verschieden bestimmt werden. Auch diese Ansicht steht in Widerspruch mit der Geschichte der kirchlichen Lehre, mit dem Begriffe der göttlichen Offenbarung als solcher, mit der Sendung und Unfehlbarkeit der Kirche, mit dem Wesen des übernatürlichen Glaubens, und ist geradezu rationalistisch.

Vgl. *Vatic.* l. c. *Conc. Prov. Col.* a. 1860. P. I. c. 4: Profecto temerario plane et sacrilego ausu abripiuntur, quotquot humanum quendam progressum in religionem revelatam vellent inducere, „perinde ac si ipsa religio non Dei, sed hominum opus esset, aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat". Doctrinam revelatam qui corrigere, mutare, alium ei sensum, quam quem hucusque tenuit Ecclesia, subjicere praesumit, ipsam revelationem opus divinum esse negat, aut Ecclesiam quae est veritatis columna, incusat erroris. Manifestum quoque est, illos qui asserunt, posse aliquando scientiarum et inprimis philosophiae progressus exigere, ut dogma aliquod alio quam prioribus saeculis tenuit Ecclesia sensu jam intelligendum sit, fidem totam funditus evertere. Non enim firmo mentis assensu, qui ad fidem requiritur, ille potest dogma aliquod sensu nunc ab Ecclesia declarato admittere, qui vereri possit aut debeat, ne philosophiae progressus alium aliquando dogmatis sensum requirat, eumque, quem nunc tuetur Ecclesia, falsum fuisse ostendat. Vgl. *Pii IX.* Encycl. 9. Nov. 1846. In gleichem Sinne bemerkt bereits Vincentius von Lerin Common. 26: Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tantam excaecatae mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova ac nova in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici, nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione non possit, cum divina clament oracula: *Ne transferas terminos, quos posuerunt patres tui* (Prov. 22, 28) .... Et illud Apostolicum, quo omnes omnium haereseon sceleratae novitates velut quodam spirituali gladio saepe truncatae semperque truncandae sunt: *O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt* (1 Tim. 6, 20). Denselben Gedanken will auch Tertullian ausdrücken de praescr. 7: Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. c. 9: Sed inprimis hoc propono. Unum itaque et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti *infinita inquisitio* non potest esse: quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum, quod credidisti; dum insuper credis, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. Vgl. Kleutgen a. a. O. (n. 3). Katschthaler, Begriff und Methode der Dogmengeschichte. Zeitschr. für kath. Theol. Innsbr. 1882. III, 472.

7. Da die göttliche Sendung und Lehrgewalt der Kirche sich nur auf die von Christus und den Aposteln ihr anvertraute, in sich abgeschlossene Heilsoffenbarung bezieht (*Trid.*, *Vatic.* l. c., s. § 3; 6, 2), so können so-

genannte Privatoffenbarungen niemals Gegenstand ihrer Lehrverkündigung oder ein Bestandtheil der kirchlichen Glaubenslehre (Dogma) werden. Die unter Umständen erfolgte oder erfolgende Approbation solcher Offenbarungen ist eine bloß disciplinäre Maßregel; die Kirche will damit keineswegs dieselben als nothwendigen Glaubensgegenstand proponiren, oder sie auch nur für unfehlbar wahr erklären.

Bened. XIV. de Canon. Sanctor. II, 32. 11: Sciendum est, approbationem istam nihil aliud esse, quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem, post maturum examen; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles. Ib. III, 53. 15: Ex quibus proinde sequitur, posse aliquem salva et integra fide catholica assensum revelationibus praedictis non praestare, et ab iis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione, et citra contemtum. Vgl. u. § 139, 2. Ueber die Glaubenspflicht dessen, dem eine solche Offenbarung zu Theil wird s. Simar, Lehrbuch der Moraltheol. 2. A. S. 211 und unten § 12. 4.

§ 9.

Die Formen der kirchlichen Lehrverkündigung.

A. Die ordentliche Lehrthätigkeit der Kirche.

Das Vaticanum bezeichnet als die beiden wesentlichen Formen der kirchlichen Lehrthätigkeit das feierliche Glaubensurtheil (solemne judicium), und das gewöhnliche und allgemeine Lehramt (ordinarium et universale magisterium, s. o. § 2, 4). Unter letzterem versteht man die in der Kirche von Geschlecht zu Geschlecht fortdauernde Predigt des christlichen Glaubens. Dieselbe heißt auch, im Gegensatze zu der auf allgemeinen Concilien geübten Lehrthätigkeit, das Magisterium Ecclesiae *dispersae*.

1. Die ordentliche oder gewöhnliche Lehrverkündigung ist ein ebenso wesentlicher Bestandtheil der katholischen Glaubensregel wie die feierlichen Glaubensurtheile, und besitzt für den Glauben des Christen die gleiche bindende Autorität; gleichwie auch beiden Formen die gleiche Prärogative der Unfehlbarkeit zukommt. Also nicht bloß das von der Kirche als solches feierlich Entschiedene oder Definirte ist ein katholisches Dogma im engern Sinne und nothwendiger Gegenstand des Glaubens, sondern auch das, was durch das gewöhnliche Lehramt als von Gott geoffenbarte Wahrheit gepredigt wird.

Vatic. l. c. Der im ersten Theile des letzten Satzes bezeichnete Irrthum widerspricht dem von Gott gewollten Zweck des kirchlichen Lehramtes, sowie den Verheißungen und Anordnungen Christi, und verkennt die Natur und Bestimmung der feierlichen Glaubensentscheidungen. a) Das kirchliche Lehramt soll beständig allen Menschen die zum Heile unentbehrliche Glaubensregel und den Glaubensgegenstand darbieten; die feierlichen Glaubensurtheile können der Natur der Sache gemäß nur von Zeit zu Zeit erfolgen. b) Nicht auf diese allein, sondern zunächst auf die fortdauernde Predigt des Evangeliums bei allen Völkern bezogen sich die Aufträge und Verheißungen, welche Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern gab (Matth. 28, 19. 20). c) Die Kirche hat, wie im Anfange, so auch später oft Jahrhunderte hindurch fortbestanden, ohne daß feierliche Glaubensurtheile erfolgten, oder doch zum Mindesten allgemeine Concilien stattfanden; und doch mußte das

kirchliche Lehramt und seine Autorität und Wirksamkeit fortdauern, wenn die Kirche und ihr innerstes Leben fortbestehen sollte. d) Zudem haben die feierlichen Glaubensurtheile das gewöhnliche Lehramt zu ihrer Grundlage und Voraussetzung. Letzteres bewahrt den apostolischen Glaubensschatz und die kirchliche Lehrüberlieferung, woraus der Inhalt jener geschöpft wird. Vgl. das Breve Pius' IX. an den Erzb. von München (21. Dez. 1863): Nam etsi ageretur de illa subjectione, quae *fidei divinae* actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum, aut Romanorum Pontificum hujusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt; sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Vgl. u. § 138. 139. Kleutgen a. a. O. I, 97.

2. Der Träger des unfehlbaren Lehramtes (subjectum infallibilitatis) ist der an die Stelle des Apostolates getretene Episkopat, und zwar gemäß der von Christus für denselben bestimmten Ordnung und Verfassung.

Der römische Bischof, als der persönliche Nachfolger des hl. Petrus, als Inhaber des Primates über die ganze Kirche, ist auch der ganzen Kirche gegenüber mit dem höchsten unfehlbaren Lehramte betraut. Dieses kann, der Natur der Sache gemäß, nur in vorübergehenden Acten, als magisterium *extraordinarium* geübt werden.

Die übrigen Bischöfe besitzen ihr Lehramt nur in Unterordnung unter jenes höchste und universale Magisterium des Papstes. Daher sind auch nur die in der Einheit des Glaubens und des Gehorsams mit dem Papste verbundenen Bischöfe rechtliche Inhaber des ordentlichen wie des außerordentlichen Lehramtes. Durch diese Einheit mit dem Papste (und dadurch mit dem ganzen Lehrkörper) participirt auch die ordentliche wie die außerordentliche Lehrthätigkeit des einzelnen Bischofes an der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Für seine Person besitzt der einzelne Bischof das Charisma der Unfehlbarkeit nicht.

Das Nähere s. u. § 140. Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 24: Exercent autem Episcopi magisterium hoc nulli obnoxium errori, quoties congregati in Concilio, quid credendum sit, solemniter, approbante summo Pontifice, edicunt; nam Concilium generale universalem Ecclesiam repraesentat. Exercent pariter, dum dispersi licet per orbem cum summo Pontifice in doctrina conspirantes singuli gregem suum docent; Christi enim promissio ad locum restricta non est, et a pastorum etiam dispersorum doctrina christianorum fides et Ecclesiae in fide constantia pendet. Exercent demum, dum sequuntur sententia praeeuntem et pro suprema auctoritate fidei controversias dirimentem summum Pontificem, cui per Petrum transmissum est munus tum confirmandi fratres, tum pascendi oves et agnos, tum fundamentum et fulcrum praebendi toti Ecclesiae, ut portae inferi non praevaleant.

3. Auch die Priester und Diakonen gehören zu der von Gott eingesetzten Hierarchie (hierarchia *ordinis, Trid.* Sess. 23. can. 6). Darum ist das von ihnen ausgeübte Lehramt kein bloß menschliches oder auf einem bloß menschlichen Auftrage beruhendes. Es ist vielmehr göttlichen Rechtes (juris *divini*). Sie empfangen die Sendung zu demselben als eine göttliche durch die Vermittlung der Bischöfe, und üben dasselbe aus unter deren Aufsicht und Leitung (also nicht jure *ordinario,* sondern *delegato*). Diese Ordnung entspricht allein ihrer hierarchischen Stellung, als von Christus bestellten

Gehülfen der Bischöfe. Sie können darum auch nicht (wie die Bischöfe) aus eigenem und göttlichem Rechte (jure *ordinario* et *divino*) Gesetzgeber und Richter in Glaubensfragen für die Kirche sein (*judices* fidei). Sie bezeugen und predigen den vom Episkopate überlieferten und erklärten Glauben. Nur durch ihre Glaubenseinheit mit dem Episkopate haben sie Theil an der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes (infallibilitas *passiva*).

Es soll hiermit nicht bestritten werden, daß ihre Lehrthätigkeit, wie auch die der einzelnen Bischöfe als solcher, einer besondern Begnadigung des heiligen Geistes sich erfreue. Diese gehört vielmehr mit zu den Wirkungen der Ordination (die specielle gratia *sacramentalis*). Aber es ist dieß eine Gnade, deren Maß und Wirksamkeit durch die persönliche Disposition und Mitwirkung des Geweihten bedingt ist; es ist nicht der dem kirchlichen Lehramte verheißene „Beistand des heiligen Geistes“, welcher nothwendig und in allen Fällen die Infallibilität der Lehrverkündigung der Kirche bewirkt.

4. Aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchen besonderen Formen die Kirche das ordentliche Lehramt ausübe. Es geschieht dieß: a) durch die beständige Predigt des apostolischen Glaubens seitens der Bischöfe und der von ihnen bestellten Gehülfen. Hierbei dienen als Grundlage insbesondere die Glaubensbekenntnisse und die Katechismen; b) dadurch, daß sie die heilige Schrift als Quelle der Offenbarung unversehrt überliefert, ihren göttlichen Ursprung und den Canon der inspirirten Bücher bezeugt, die Norm ihrer Auslegung darbietet, und den Sinn der heiligen Schrift im Einzelnen erklärt; c) durch die Bekämpfung früherer und gegenwärtiger Glaubensirrthümer, theils in der kirchlichen Predigt, theils durch Bestimmungen der kirchlichen Disciplin; d) durch die Ueberlieferung der liturgischen Gebete, durch die Uebung des kirchlichen Cultus, durch Handhabung der kirchlichen Disciplin und durch Pflege der christlichen Sitte, sofern in all diesem die Glaubenslehre der Kirche sich ausprägt, und anderseits der Glaube ihrer Kinder dadurch Nahrung, Pflege und Schutz empfängt; e) indirect auch durch die Pflege und Beaufsichtigung des wissenschaftlichen theologischen Unterrichtes, durch die Ausbildung von Katecheten und Predigern.

§ 10.

Fortsetzung.

B. Die außerordentliche Lehrthätigkeit der Kirche.

Mit diesem Namen bezeichnet man, wie das Vaticanum (a. a. O. § 2, 4) andeutet, die feierlichen und nur von Zeit zu Zeit erfolgenden Urtheile (judicia), Entscheidungen oder Erklärungen des kirchlichen Lehramtes über Glaubensfragen (*definitiones, declarationes* fidei). Sie werden entweder in indirecter oder negativer Weise erlassen, durch Verwerfung von Glaubensirrthümern, oder in directer und positiver Weise, durch Aussprache und Erklärung der katholischen Glaubenswahrheit. In beiden Fällen ist die Thätigkeit des Lehramtes eine gesetzgebende und richterliche, und erscheinen die Träger desselben als judices fidei.

Aus der von Christus geschaffenen Organisation des kirchlichen Lehrkörpers (§ 9, 2. 3) ergibt sich, daß dieses außerordentliche Lehramt sowohl

vom Papste allein, als dem Inhaber der höchsten Lehrgewalt der ganzen Kirche gegenüber, ausgeübt werden kann, als auch von dem mit dem Papste verbundenen und ihm untergeordneten Episkopate. Die besonderen Formen oder Erscheinungen der außerordentlichen Lehrthätigkeit der Kirche sind demnach folgende:

1. Eine erste Form bilden die feierlichen Lehrentscheidungen des Papstes (definitiones *ex cathedra*), d. h. die Urtheile oder Erklärungen in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre, welche der Papst in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer und Hirte der Kirche erläßt, in der Absicht, eine für die ganze Kirche bindende Glaubensnorm damit aufzustellen. Daß das kirchliche Lehramt in dieser Form ausgeübt werden könne und ausgeübt werde, wurde immer anerkannt, auch von den Gallicanern und sonstigen Gegnern der Infallibilität des päpstlichen Lehramtes. Sie behaupteten aber, solche Entscheidungen des apostolischen Stuhles würden erst durch die nachfolgende Zustimmung der Bischöfe oder der ganzen Kirche unwiderruflich oder definitiv (irreformabiles); denn diese erst verbürge deren Unfehlbarkeit. Durch diesen Irrthum war verkannt, daß der Primat des römischen Bischofes, als des Amtsnachfolgers des hl. Petrus in der Regierung der ganzen Kirche, nothwendig auch den Primat des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes einschließe.

Daher die Entscheidung des *Vatic.* Sess. 4. c. 4: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, i. e. cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemtor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse. Das Nähere s. u. § 140.

2. Die Lehrentscheidungen der allgemeinen Concilien erscheinen als die feierlichste und nachdrücklichste Form der kirchlichen Lehrverkündigung. Sie sind keine absolut nothwendige Aeußerung des Lehrämtes der Kirche; aber je nach Umständen „das beste und zweckmäßigste Heilmittel“ zur Abstellung von Irrlehren und anderen Mißständen in der Kirche.

Paul. III. Bulla indict. Conc. Trid.: Deinde, animo repetentes, majores nostros, sapientia admirabili et sanctitate praeditos, saepe in summis christianae reipublicae periculis *remedium optimum atque opportunissimum*, oecumenica Concilia et Episcoporum generales conventus adhibuisse; ipsi quoque animum ad generale habendum Concilium adjecimus. Vgl. *Pii IX.* Bulla convoc. Conc. Vatic. — *Melch. Can.* l. c. V, 6. Resp. ad 11: Nec si summus Pontifex firmus in fidei causa judex est, Concilia frustra coguntur. Primum enim . . . Romanus Pontifex non temere et stulte, sed considerate atque sapienter debet fidei controversias definire, advocando scilicet consiliarios vel plures vel pauciores, juxta rei, de qua disseritur, gravitatem. Juvant enim patres Concilii summi Pontificis fidem atque doctrinam . . . Ita enim divina procuratio in Ecclesiam se fundit, ut membra praecipua, tametsi a capite ipsa pendeant, caput tamen tueantur et juvent. Facit quoque Concilium plausibiliorem populo fidem propter acceptissima multorum testimonia atque judicia. Nam et leges, quae communi optimatum consensu et rogantur et feruntur, libentius populus accipit, quam si a rege solum ederentur.

Die Gültigkeit der Glaubensentscheidungen allgemeiner Concilien ist durch ihre Legitimität bedingt. Auch hierfür liegt das entscheidende Kri-

terium wieder in der von Christus der Kirche und insbesondere dem Lehrkörper verliehenen Verfassung. Ein allgemeines Concil soll und will das von Christus eingesetzte Lehramt repräsentiren, d. h. den von Christus zum Lehramte berufenen Episkopat, der als solcher ausschließlich der Erbe der den Aposteln zu Theil gewordenen Aufträge und Verheißungen Christi (Infallibilität) ist. Dieser Episkopat aber besteht nur in der Einheit mit dem Träger des Primates und in Unterordnung unter denselben. Daher können nur solche Glaubensentscheidungen allgemeiner Concilien als legitime, somit als bindende unfehlbare Glaubensnorm gelten, welche vom Papste in irgend einer Weise bestätigt oder gutgeheißen sind. Diese müssen aber auch als unfehlbare Glaubensnorm gelten. Die gegentheilige Behauptung wäre häretisch, und könnte nur in der Läugnung des kirchlichen Lehramtes überhaupt begründet sein.

Papst Martin V. gebot den der wicleffitischen oder hussitischen Häresie Verdächtigen auch die Frage vorzulegen: Utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet Concilium generale et etiam Constantiense, universalem Ecclesiam repraesentet (Bulla *Inter cunctas*. art. 5).

Melch. Can. l. c. V, 4. Concl. 2: Quamvis Concilium sit edicente Pontifice summo coactum, si tamen non sunt ab eo Concilii dogmata confirmata, sed potius vel is, vel ejus Legati pugnarunt, tum certe synodus non est fulcita Apostolica auctoritate: non igitur rata et firma erit, ac proinde ne idonea quidem, ut ex ea fidem faciamus. Concl. 3: Concilium generale confirmatum auctoritate Romani Pontificis certam fidem facit catholicorum dogmatum. Quam quidem conclusionem ita exploratam habere opus est, ut ejus contrarium haereticum esse credamus . . . Si igitur (nach *Mart. V.* l. c.) Concilium generale universalis Ecclesiae habet auctoritatem, qui illam de medio tollit, totius Ecclesiae auctoritatem eadem opera dissolvit. *Bellarm.* de Concil. II, 11: Dico igitur, Concilium illud non posse errare, quod absolute est generale, et Ecclesiam universalem perfecte repraesentat; ejusmodi autem Concilium non est, antequam adsit sententia summi Pontificis. S. u. § 140, 1. 2.

3. Die Entscheidungen particulärer bischöflicher Concilien gehören nur dann zur unfehlbaren kirchlichen Glaubensnorm, wenn sie vom apostolischen Stuhle in diesem Sinne ausdrücklich approbirt, oder unter seiner stillschweigenden Gutheißung von der ganzen Kirche recipirt sind. Auch dieser Satz folgt aus der göttlichen Verfassung der Kirche.

Melch. Can. l. c. Concl. 5: Concilium provinciale Summi Pontificis auctoritate firmatum in fide nequit errare. Multorum autem haereticorum damnatio esset incerta, si haec conclusio certa non esset. Plerique enim haeretici non per Concilia generalia, sed per provincialia sunt damnati. Concl. 6: Ex Conciliis provincialibus, licet eis auctoritas Episcopi Romani desit, probabile quidem argumentum sumitur ad fidei dogmata suadenda . . . . Atque certe, nisi sint peculiariter reprobata, communi Ecclesiae vel silentio, vel etiam implicito consensu commendantur, si ad Ecclesiae communem notitiam pervenerint.

4. Die außerordentliche Lehrthätigkeit wird auch von der Ecclesia *dispersa* geübt, d. h. von dem mit dem Papste verbundenen Episkopate, ohne conciliarische Zusammenkunft. Es geschieht dieß durch vorbereitende Mitwirkung und nachfolgende Zustimmung zu den feierlichen Glaubensentscheidungen des apostolischen Stuhles, sowie durch die Verkündigung und Geltendmachung derselben in den einzelnen Diöcesen; endlich durch die Annahme und Publication der vom Papste gutgeheißenen Particularsynoden.

Die gallicanische Doctrin deutete diese Sätze in einem dem Lehrprimate des Papstes widersprechenden Sinne. Der nachfolgende Consensus Ecclesiae sollte erst den feierlichen Glaubensurtheilen des Papstes den Charakter der Irreformabilität verleihen; in ihm sollte erst die Bedingung und Bürgschaft der Unfehlbarkeit jener Urtheile gegeben sein (s. o. n. 1). Nach katholischer Lehre ist die Irreformabilität und die Unfehlbarkeit jener Urtheile mit dem Lehrprimate des Papstes nothwendig gegeben; die Zustimmung der Bischöfe eine unerläßliche Glaubenspflicht. Ist sie erfolgt, so kann allerdings mit Recht gesagt werden, die Unfehlbarkeit der betreffenden Lehrentscheidung und ihre bindende Kraft sei nun durch die zweifache Aeußerung des kirchlichen Lehramtes, den Ausspruch des Papstes allein, und den Consensus des ganzen Lehrkörpers, zweifach verbürgt.

Trotz der genannten, den Bischöfen obliegenden Glaubenspflicht, ist doch in solchen Fällen die Annahme und Verkündigung der päpstlichen Glaubensentscheidungen ihrerseits eine wirkliche Theilnahme an der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit des Papstes. Die Bischöfe vollziehen dieselbe nämlich in ihrer Eigenschaft als Träger des kirchlichen Lehramtes, und zu dem Zwecke, im Verein mit dem Papste der hörenden Kirche die geoffenbarte Wahrheit als nothwendigen Glaubensgegenstand vorzustellen. Vgl. *Conc. Prov. Col.* (§ 9, 2). Auch auf einem allgemeinen Concil ist die Stellung der Bischöfe dem Papste gegenüber keine andere als in der Zerstreuung, und doch handeln sie auf demselben als wirkliche *judices* fidei, und sind stets als solche von der Kirche betrachtet worden. *Melch. Can.* l. c. V, 5. Q. 2: Ad hanc quaestionem perfacilis est et expedita responsio, Episcopos Concilii in fidei causa non modo consiliarios esse, verum etiam judices. Alioquin non solum Episcopi ad ferendam sententiam synodalem adhiberentur, sed etiam docti theologi, et viri in Ecclesia prudentes. Quod inauditum est .... Praeterea non Romanus Episcopus modo, verum reliqui etiam Episcopi claves regni coelestis habent: ergo in causa fidei ligandi quoque ac solvendi potestatem .... Atque consiliarii, qui non sunt simul judices, non solent judicio sententiaeque subscribere. At in synodali sententia non Pontificis solum, sed ceterorum Episcoporum subscriptiones adponuntur. Sunt igitur sine dubio judices.

5. Die Aussprüche des außerordentlichen Lehramtes werden nach dem Bisherigen der Kirche zu Theil durch Decrete, Definitionen oder sonstige Erlasse der Päpste oder Concilien. Hier ist nun zu beachten, daß in der Regel nicht alle Bestandtheile oder Sätze der betreffenden Actenstücke als feierliche Glaubensurtheile oder Gesetze (judicia, definitiones fidei) anzusehen sind, mithin auch nicht schon wegen ihrer Stellung in denselben den Charakter der Unfehlbarkeit beanspruchen. Die Kriterien zur Unterscheidung dessen, was einen Theil der unfehlbaren dogmatischen Definition bildet, ergeben sich aus der Natur der Sache.

a) Wie die göttliche Sendung, so erstreckt sich auch die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nur auf die den christlichen Glauben und die Sittenlehre betreffenden Wahrheiten und Thatsachen (res fidei vel morum). Also nur das hierauf Bezügliche (doctrina de fide vel moribus, *Vatic.* l. c. Sess. 4. c. 4) kann unter den Begriff einer feierlichen Glaubensentscheidung fallen. b) Eine solche Entscheidung ist ferner nur in den Sätzen enthalten, welche nach Inhalt und Form die gegenwärtige Absicht des Papstes oder eines Concils unzweideutig ausdrücken, ein Glaubensgesetz für die Kirche in definitiver Weise aufzustellen (die sogen. conclusio

oder sententia *definitiva*). c) Daher gehören nicht zu derselben die beigefügten Erklärungen oder Beweisgründe aus der heiligen Schrift oder der Tradition, wenn dieß nicht ausdrücklich gesagt wird; auch nicht die einleitenden Erörterungen und die sonstigen nur gelegentlich oder nebenbei berührten Wahrheiten. d) Es macht für die dogmatische Geltung keinen Unterschied, ob die Definition in negativer oder in positiver Form erfolgt. Sie kann daher, wo beide Formen verbunden sind, sowohl in den sogen. Canones, als auch in den voraufgehenden positiven Erörterungen (decreta oder capita de doctrina, vgl. *Trid.*, *Vatic.* u. a.) enthalten sein.

Laymann, Theol. mor. l. 2. tr. 1. c. 2. n. 3: In decretis Ecclesiae solum *sententia absolute definitiva* alicujus dogmatis tanquam ad fidem vel mores generatim spectantis infallibilem veritatem habet; non item disputationes sive inquisitiones praemitti solitae; neque rationes quibus definitio probatur, nec verba singula quibus definitio exprimitur, ad fidem spectant: praeterquam si decretum de ipso verbo directe fiat, ut in Concilio Nicaeno de voce ὁμοούσιος, in Ephesino de voce θεοτόκος. *Melch. Can.* l. c. V, 5. Q. 4: Intelligendi sunt enim in eo tantum casu de fide pronunciare (judices fidei), ubi judicium in omnes Christi fideles spectat, omnes ligat. Certitudo quippe fidei judicibus a Deo constitutis non propter ecclesias privatas promissa et concessa est, quae singulae errare possunt, sed propter Ecclesiam universalem, quae errare non potest. Itaque summorum Pontificum Conciliorumque doctrina, si toti Ecclesiae proponatur, si cum obligatione etiam credendi proponatur, tum vero de fidei causa judicium est. Sed animadvertendum est diligentius, et quae natura rerum sit, de quibus judicium est, et quae verborum proprietas et pondus. Nimirum enim ecclesiasticae doctrinae, quam amplecti etiam tenemur, non idem est gradus, nec omnium judiciorum decreta eodem loco habenda sunt. Als Unterscheidungsmerkmale der eigentlichen Glaubensdefinitionen im engern Sinne (judicia de *fide*) hebt Canus folgende hervor: Erit *prima* et ea quidem manifesta (nota), si contrarium asserentes pro haereticis judicentur. — *Altera* nota est, cum in hanc formam synodus decreta praescribit: Si quis hoc aut illud senserit, anathema sit. — *Tertia* est, si in eos, qui contradixerint, excommunicationis sententia ipso jure feratur. Unter dieser Censur können aber auch, wie Canus bemerkt, Lehren verboten werden, die nicht geradezu häretisch, aber sonstwie für den Glauben oder die guten Sitten gefährlich sind. — *Quarta*, si quidquam expresse et proprie e fidelibus firmiter credendum, aut tanquam dogma fidei catholicae accipiendum dicatur, vel aliis similibus verbis aliquid esse Evangelio doctrinaeve Apostolorum contrarium. Dicatur, inquam, non ex opinione, sed certo et firmo decreto. — Porro autem, quae in Conciliorum vel Pontificum decretis vel explicandi gratia inducuntur, vel ut objectioni respondeatur, vel etiam obiter in transcursu praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia, ea non pertinent ad fidem, hoc est, non sunt catholicae fidei judicia. S. u. § 139.

§ 11.

Die Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogma's.

Aus den bisher entwickelten Principien ergibt sich, welches die formellen, d. h. die urkundlichen Erkenntniß- oder Beweis-Quellen der kirchlichen Glaubenslehre seien.

1. Die durch das außerordentliche Lehramt (solemni judicio) verkündeten Dogmen haben wir unter den oben (§ 10, 5) angegebenen Einschränkungen in den Glaubensentscheidungen (Bullen, Breven) der Päpste,

in den Decreten und Canones der allgemeinen und particulären, vom Papste bestätigten Concilien zu suchen.

Für die durch das ordentliche Lehramt verkündeten Dogmen wäre zunächst die zur Zeit von der Kirche festgehaltene Lehre, in streitigen oder zweifelhaften Fällen die frühere kirchliche Lehrüberlieferung (antiquitas und consensio, s. § 7, 3. c) zu befragen. Für Beides sind die nächsten und bestimmtesten Quellen die kirchlichen Glaubensbekenntnisse oder Symbole, die kirchlich anerkannten und allgemein oder doch weit verbreiteten Katechismen, und die liturgischen Bücher der Kirche. Von ganz hervorragender Bedeutung als Erkenntnißquelle der kirchlichen Glaubenslehre ist der sogen. römische Katechismus.

Derselbe wurde auf Veranlassung des Concils von Trient (Sess. 24 c. 7. de Ref.; Sess. 25. de indice libr., catechismo cet.) von einer durch P. Pius IV. eingesetzten Commission hervorragender Bischöfe und Theologen, welche zum Theil schon auf dem genannten Concil diese Arbeit begonnen hatten, verfaßt. Präsidenten der Commission waren die Cardinäle Carl Borrom. und Wilhelm Sirlet. Auch mehrere Philologen waren derselben beigegeben, um eine möglichst große formelle Vollkommenheit zu erzielen. Schon im J. 1564 war das Werk vollendet. Nachdem dasselbe nochmals einer Commission zur Prüfung überwiesen worden war, wurde es im J. 1566 unter dem Pontificate Pius' V. herausgegeben unter dem Titel: Catechismus ex decreto Conc. Trid. ad parochos, Pii V. P. M. jussu editus. Sofort erschien eine italienische Uebersetzung desselben; dann auch eine deutsche, französische, und eine von Cardinal Hosius verfaßte polnische. Allenthalben wurde der Katechismus mit dem größten Beifall aufgenommen. Bis zum J. 1610 sprachen sich schon gegen zwanzig Provinzialconcilien in den verschiedensten Ländern der Welt in der beifälligsten Weise darüber aus, und schrieben den Gebrauch desselben vor. Vermöge seines Ursprungs, vermöge der päpstlichen Approbation und der allgemeinen Verbreitung in der ganzen Kirche ist der römische Katechismus ein durchaus zuverlässiger Zeuge der kirchlichen Glaubenslehre. Man kann in Bezug auf die eigentlichen Glaubenslehren (*dogmata* fidei), auch wenn sie nicht feierlich von der Kirche definirt sind, nicht ohne Gefahr der Häresie von demselben abweichen; in Bezug auf die sogen. kirchlichen Lehren nicht ohne Gefahr des Irrthums. Hinsichtlich sogen. theologischer Schulcontroversen kann der Katechismus nicht als absolut und positiv entscheidende Autorität geltend gemacht werden, weil er (vermöge seines Ursprunges und der bei der Herausgabe desselben von der Kirche befolgten Absicht) nicht den Charakter einer vom kirchlichen Lehramte erlassenen dogmatischen Definition, oder einer Sammlung solcher Definitionen an sich trägt. Er ist an sich nur die Privatarbeit einzelner Bischöfe und Theologen. Auch die einfache kirchliche Approbation wollte und konnte diesen seinen wesentlichen Charakter nicht ändern.

2. Auch alles das, was in der heiligen Schrift so klar und bestimmt gelehrt wird, daß darüber kein Zweifel obwalten kann, ist als kirchliches Dogma anzusehen. Die zum Begriffe des Dogma's nothwendige Lehrverkündigung von Seiten der Kirche ist hier schon dadurch genügend gegeben, daß die Kirche ganz allgemein den Inhalt der heiligen Schrift als göttlich geoffenbarten und nothwendigen Gegenstand des Glaubens proponirt. Das Gleiche gilt von dem, was ganz unzweifelhaft als eine apostolische Tradition (Trad. *divina*) sich darstellt.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Itaque si scripturae divinae locus, ut inde ordiamur, planum et apertum habet sensum, vel ex contextu, vel ex alio ejusdem scripturae loco, vel ex verborum ipsorum clara luce, nullum nostrum praeceptum est. Ipse enim apertus scripturae sensus certum prae se fert catholicae veritatis indicium. *Lugo,* de fide disp. 20. sect. 2. n. 58: Ecclesia clare et manifeste proponit creden-

dam scripturam et omnia et singula in ea contenta: si ergo manifeste constat, aliquid in scriptura contineri, aeque manifeste constare debet, id ab Ecclesia nobis credendum proponi. Ib. n. 66: Quod dictum est de re in scriptura contenta, dicendum est cum proportione de re aliqua habita in Ecclesia per sufficientem traditionem. Nam sicut Ecclesia nobis proponit universam scripturam et omnia in ea contenta tanquam objecta fidei, ita proponit nobis traditiones ecclesiasticas tanquam sufficientes ad dogmata fidei credenda, ut constat ex Concilio *Tridentino,* Sess. IV.

3. Die allgemeine von der Kirche gutgeheißene Sitte, die kirchliche Gesetzgebung und Disciplin, sowie die liturgische Praxis der Kirche, sind, insoweit der Glaube der Kirche sich in ihnen ausprägt, ebenso viele Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogma's.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Si ex Apostolorum traditione communis Ecclesiae usus unam quamlibet scripturae interpretationem prae se tulerit, ea ut fidei veritas tenenda est. Ut Ecclesiae mos perpetuus expressit, in illis verbis, *Quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis,* Petro Petrique successoribus datam esse facultatem et solvendi vota, et relaxandi juramenta. Qui hanc Ecclesiae facultatem inficiatus fuerit, is vere ac jure haereticus judicabitur. Andere Beispiele s. III, 4.

4. Die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter ist ebenfalls eine sichere Erkenntnißquelle, wie der kirchlichen Lehrüberlieferung, so des katholischen Dogma's. Darum konnte das Tridentinum sie auf gleicher Linie mit der Predigt der Kirche als unverbrüchliche Norm der Schriftauslegung (in rebus fidei et morum) bezeichnen.

Trid. Sess. 4. decr. de edit. et usu sacr. libr.: Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Daran anschließend *Vatic.* Sess. 3. c. 2: Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae pertinentium, is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est etc.; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari.

Die heiligen Väter gelten vermöge ihres sittlichen Charakters, vermöge ihres Ansehens, ihrer Stellung und ihres Einflusses in der Kirche, als die hervorragendsten, durchaus zuverlässigen Zeugen der apostolischen Tradition und des Glaubens der Kirche; viele von ihnen waren zugleich (als Bischöfe) hervorragende Träger des kirchlichen Lehramtes. Darum bezieht sich obiges Princip auch nur auf das, was sie als Glaubenslehre der Kirche vortragen und bezeugen (resp. der heiligen Schrift entnehmen), nicht auf ihre bloß persönlichen Urtheile oder Meinungen in Fragen des Glaubens oder der Schrifterklärung. Wenn ihre Uebereinstimmung in Bezug auf irgend eine Glaubensfrage eine durchaus allgemeine ist (*unanimis* consensus im strictesten Sinne), so kann schlechthin kein Zweifel darüber obwalten, was kirchliche Lehre sei. Um jedoch überhaupt als zuverlässiges Kriterium der kirchlichen Glaubenslehre gelten zu können, ist eine solche ausnahmslose

Uebereinstimmung in dem Zeugnisse der heiligen Väter nicht erforderlich. Es ist dazu nicht nöthig, daß alle Väter aller Zeiten, oder auch nur einer bestimmten Zeitperiode für eine Lehre wirklich Zeugniß abgelegt haben, oder alle ohne Ausnahme in demselben Sinne; neben der Zahl ist auch das Ansehen und Gewicht der wirklich vorhandenen Zeugnisse zu beachten. Es genügt, wenn aus dem Charakter der vorliegenden übereinstimmenden Zeugnisse sich mit Sicherheit ergibt, daß sie die Lehre der Kirche, und nicht bloß persönliche Ansichten einzelner Lehrer oder Hirten wiedergeben. Diese Gewißheit ist nicht in allen Fällen gegeben, oder kann zum Mindesten der Anfechtung unterliegen. Die für den Katholiken maßgebende und unentbehrliche Entscheidung steht alsdann selbstverständlich dem kirchlichen Lehramte zu.

Vgl. § 22, 1. *Vinc. Lir.* Common. 3: In ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur; c. 39: Quae tamen antiqua sanctorum Patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda... Sed eorum duntaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo, ratoque habeatur. Quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit; ne cum summo aeternae salutis periculo, juxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem, universalis dogmatis antiqua veritate demissa, unius hominis novitium sectemur errorem. Vgl. c. 42. *Aug.* de pecc. mer. et rem. III, 7: Haec (die Zeugnisse der Väter über die Erbsünde) non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tanquam canonica auctoritate nitamur; sed ut *appareat*, ab initio usque ad praesens tempus, quo ista novitas orta est, hoc de originali peccato apud *Ecclesiae fidem* tanta constantia custoditum, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia magis certissimum proferretur ad alia refutanda, quam id tanquam falsam refutari ab aliquo tentaretur. Dazu bemerkt *Petav.* Theol. dogm. Prol. c. 2, 5: Egregie sane his verbis exponit *Augustinus*, quem in finem ad comprobanda fidei decreta testes citentur antiqui Patres. Non enim fit hoc propterea tantum, ut illorum auctoritas et dignitas probabilius efficiat quod dicitur; .... non ideo solum, quod per se digni illi sunt, quibus fides adhibeatur, eorum testimonio nitimur; sed multo magis, quod in illorum testificatione traditionis Apostolicae memoria continetur, ad aetatem usque nostram perpetua scriptorum successione perducta. Man beachte auch ib. n. 2: Duplex est genus argumentorum, quibus ad probandum theologus innititur. Unum est necessarium, et quantum in hac doctrina licet ἀποδεικτικόν, quod certam habet et ad assensum cogentem concludendi firmitatem. Alterum nonnisi probabile est. Horum prius ex illis, quae supra posui principiis ducitur, scriptura et interprete scripturae catholica Ecclesia, atque ab eadem Ecclesia receptis Conciliis. Posterius variis ex locis arcessitur. E quibus est illa, de qua nunc disserimus, auctoritas Patrum et Ecclesiae magistrorum extra synodales conventus de divinis rebus singulatim disputantium. Qui quo plures et excellentiores in eandem conspirent sententiam, eo magis ad eam robur ac pondus adjungunt. Quidquid autem est ejusmodi, de quo omnes inter se congruunt, id vel catholici decreti firmitatem obtinet, vel eo certe quam proxime pertingit: quod illorum tanta consensio argumentum continet priscae ex alto repetitae traditionis, quam unam ex fidei regulis catholica pietas agnoscit. *Melch. Can.* l. c. VII, 3. Concl. 5: In expositione sacrarum literarum communis

omnium Sanctorum veterum intelligentia certissimum argumentum theologo praestat ad theologicas assertiones corroborandas: quippe cum Sanctorum omnium sensus Spiritus sancti sensus ipse sit . . . Nec enim aliud viri illi omnes tanto consensu sensisse credendi sunt, quam quod communiter Ecclesia catholica sentiebat . . . . Ob eam enim certe causam, post Prophetas, Apostolos et Evangelistas, Ecclesiae a Christo doctores dantur (Eph. 4, 11), ut illorum sacros hi libros interpretentur. Hos ergo in Ecclesia Dei divinitus per tempora et loca procuratos quisquis in scripturae sensum eundem convenientes contemserit, non hominem contemnit, sed Deum, a quo in id illi fuere destinati, ut populum christianum sacras Prophetarum, Apostolorum, Evangelistarumque literas edocerent. Quod si Sancti omnes, dum illas interpretarentur, errarunt, Deo auctore erraret Ecclesia, cum doctores sibi a Christo datas sequeretur, et in sacrorum codicum intelligentia eorum vestigiis insisteret. Vgl. Reithmayr, Lehrbuch der biblischen Hermeneutik. S. 90.

5. Auch die übereinstimmende Lehre der Theologen, daß etwas eine geoffenbarte Glaubenswahrheit sei, ist ein zuverlässiges Kriterium des katholischen Dogma's. Um so mehr gilt diese Regel, wenn die Theologen geradezu bezeugen, daß etwas allgemeiner Glaube der Kirche sei. In beiden Fällen ist die Einstimmigkeit ihres Zeugnisses nur daraus erklärlich, daß es sich dabei um eine offenbare Thatsache handelt. Die Wahrheit dieses Zeugnisses wird überdieß durch den Umstand erhärtet, daß das kirchliche Lehramt demselben nicht widerspricht, und so stillschweigend gutheißt.

Melch. Can. l. c. VIII, 4. Concl. 3: Concordem omnium theologorum scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est . . . . Illa conclusio, ut est a me posita, primum ostenditur, quod nullum dogma reperietur, quod eadem mente oreque scholastici omnes certo ac firmiter asseruerint, quin idem in universum Ecclesia teneat, eorum auctoritate mota . . . . Adde quod nullum tam proprium scholae decretum est, quod vel ex sacris literis vel ex Apostolorum traditione, vel ex Conciliorum aut Pontificum definitionibus non habeat certam originem. Ita qui scholae decreta refutarunt, hi semper inventi sunt et fontem, unde illa manant, repudiasse . . . . Praeterea si qua in quaestione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. Ita fit, ut Ecclesia eorum in fide errorem dissimulando Christi fideles suo silentio deciperet . . . . Atque Deus ipse, si theologorum omnium errorem non aperiret, in necessariis christiano populo deesset . . . . Canus betont c. 5. Resp. ad 3 nochmals, daß obiges Princip sich nur auf den Fall bezieht, wo die Theologen etwas als kirchliche Glaubenslehre einstimmig bezeugen, nicht auf bloß wissenschaftliche theologische oder sonstige Lehren: Non enim si quidquam in schola bonis etiam temporibus inveteravit, mox fidei dogma existimandum est . . . . Ac si Sanctorum veterum consensio non in omnibus legis quaestionibus sequenda nobis et tenenda est, sed solum in *fidei regula;* nec quaevis illorum etiam in re gravi communis opinio fideles adstringit, sed *firmum constansque judicium:* ecquid de recentioribus scholae theologis dicere oportet, quos veteres illi longe et vitae merito et scripturarum usu, et auctoritatis pondere superarunt? Vgl. XII, 7. Kleutgen a. a. O. I, 117.

6. Auch sonstige historische Documente in Schrift und Bildwerk (die Katakomben), die Polemik der Häretiker, sowie heidnischer oder ungläubiger Schriftsteller, können vielfach als Erkenntnißquelle des kirchlichen Dogma's dienen.

Melch. Can. l. c. lib. XI.

7. Wenn aus den bisher genannten Quellen nicht mit vollkommener Gewißheit sich ergibt, was in Bezug auf irgend einen Punkt kirchlicher Glaube,

oder von Gott geoffenbarte Wahrheit sei, so muß der katholischen Glaubensregel zufolge die maßgebende Entscheidung darüber von dem unfehlbaren Lehramte erwartet werden; dem einzelnen Gläubigen steht sie nicht zu. Daß es solche Fälle geben könne, beweist die Geschichte des Dogma's und der Häresien. Es ergibt sich auch aus dem über die Entwicklung der kirchlichen Lehre Gesagten (§ 8, 4).

Kleutgen a. a. O. I, 104: „Nicht darin besteht also der Unterschied des katholischen und protestantischen Princips, daß der Katholik eine Glaubensnorm habe, nach der er alle religiösen Fragen ohne Schwierigkeit entscheiden könne, sondern darin, daß er für alle einen lebendigen Lehrer und Schiedsrichter anerkennt. Zwar unterwirft sich auch der Protestant dem Ansehen des göttlichen Wortes, aber um zu wissen, was das Wort Gottes rede, ist er in allen Fällen einzig auf seine eigene Ansicht hingewiesen. Um das, was andere in der Bibel finden, hat er sich nicht zu kümmern; die todte Schrift selbst aber steht ihm nicht Rede. Der Katholik fragt, was die Kirche als geoffenbarte Lehre verkünde, und diese Frage ist in sehr vielen Fällen ebenso leicht zu beantworten als jene, was die allgemeine Kirche ausdrücklich entschieden habe; kann sie aber nicht mit Bestimmtheit gelöst werden, so fragt er weiter nach jenen ausdrücklichen Entscheidungen; sind auch diese nicht vorhanden oder waltet über ihre Aechtheit und ihren Inhalt Zweifel ob, so entscheidet er nicht mit Zuversicht, was Glaubenslehre sei, sondern erwartet dafür eine bestimmtere Erklärung seiner Kirche."

§ 12.

Die Eintheilung der Dogmen.

Wenngleich allen kirchlichen Dogmen die bisher beschriebenen wesentlichen Eigenschaften oder Merkmale gemein sind (revelatio, propositio ecclesiae), so ergeben sich doch auch wieder bei näherer Betrachtung ihres Inhaltes, ihrer Beziehungen zur menschlichen Vernunft, und zu den Functionen des kirchlichen Lehramtes mannigfache Verschiedenheiten. Darauf beruht die in der Wissenschaft übliche Eintheilung der Dogmen.

1. Mit Rücksicht auf den Inhalt und das dadurch begründete logische Wechselverhältniß der Dogmen unterscheidet man dogmata *generalia* und dogmata *specialia*. Jene erscheinen als umfassende Hauptsätze, diese als darin enthaltene Theil- oder Nebensätze.

Belehrende Beispiele bietet das sogen. Symbolum *Athanasianum* in seinen beiden Haupttheilen dar. — Die generellen Dogmen heißen auch wohl articuli *fundamentales*. Dieser Begriff hat aber durchaus nichts gemein mit der bei den Protestanten üblichen Eintheilung der Dogmen in articuli *fundamentales* und non *fundamentales*, d. h. solche Bestandtheile der christlichen Lehre, deren Kenntniß und gläubige Annahme das nothwendige Fundament des Glaubens und des Heiles ausmacht; und hinwieder solche, die ohne Schaden für das Seelenheil nicht bloß nicht gewußt, sondern auch bestritten werden dürfen. An dieser Eintheilung, sowie an der Geschichte ihrer praktischen Anwendung zeigt sich klar, wie haltlos die protestantische Glaubensregel ist. Die letzte Consequenz jener Unterscheidung im Sinne des Rationalismus sprach Bretschneider aus, wenn er meinte, es sei einem jeden selbst zu überlassen, „welche Lehren er für die wichtigsten, unentbehrlichsten und beseligendsten halten will". Vgl. (Hase), Hutter. rediv. 8. A. S. 23 ff. Ueber die auch in der katholischen Sittenlehre gebräuchliche Unterscheidung zwischen den Glaubenswahrheiten, die man nothwendig *explicite* glauben muß, und denjenigen, in Bezug auf welche die bloße fides *implicita* zum Heile genügen kann, vgl. Simar, Lehrb. der Moraltheol. 2. A. S. 214.

Früher unterschied man auch wohl dogmata *theoretica* und *practica*, und verstand unter jenen die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, unter diesen die geoffenbarten Sittenlehren. Der jetzige Sprachgebrauch beschränkt den Namen Dogma auf die theoretischen oder Glaubenswahrheiten im engern Sinne.

2. Mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zur menschlichen Vernunft unterscheidet man dogmata *pura* und dogmata *mixta*. Erstere sind schlechthin übernatürliche Wahrheiten, die der Mensch überhaupt nur durch die positive göttliche Offenbarung erkennen konnte; letztere sind solche übernatürlich geoffenbarte Wahrheiten, die zugleich auch durch die menschliche Vernunft aus der natürlichen Offenbarung Gottes erkannt werden können.

Diese Unterscheidung ist also einerseits in dem dogmatischen Satze begründet, daß es eine zweifache Offenbarung oder eine doppelte Quelle der religiösen Erkenntniß für den Menschen gebe, und anderseits in der Thatsache, daß die übernatürliche Offenbarung auch die natürlichen religiösen Wahrheiten zum Gegenstande ihrer Belehrungen erwählt hat; wie dieß ja auch bei der Aussprache der übernatürlichen Wahrheiten schon wegen des innern Zusammenhanges beider Gebiete nicht zu vermeiden war.

Vgl. *Vatic.* Sess. 3. c. 2 (§ 28, 5). Sofern jene dogmata *mixta* Gegenstand der natürlichen Erkenntniß sind, sowie die Grundlage und Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung und ihrer gläubigen Aufnahme, nannte die Scholastik dieselben *praeambula* fidei. So *Thom. Aq.* I. Q. 2. a. 2. ad 1: Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Alle dogmata *pura* sind eigentliche Glaubensgeheimnisse (mysteria fidei), d. h. die menschliche Vernunft kann sie aus sich weder finden, noch auch, nachdem die Offenbarung sie ihr dargeboten hat, begreifen oder als innerlich wahr und nothwendig erweisen. Wenn man dennoch von mysteria fidei im engern Sinne als einer Unterart der dogmata pura redet, so darf dieser Unterschied nur als ein relativer aufgefaßt werden. Ein Theil dieser Glaubenswahrheiten ist für die Vernunft in ein schlechthin undurchdringliches Dunkel gehüllt (z. B. das Geheimniß der Trinität); während andere, nachdem sie einmal geoffenbart worden, der Vernunft näher gebracht, d. h. in etwa, wenn auch nur unvollkommen, verständlich und annehmbar gemacht werden können (z. B. das Dasein und die Eigenschaften reiner Geister, s. u. § 21). Auch hier handelt es sich wieder um ein dogmatisches Princip, welches in der neuern Zeit von rationalisirenden Theorien (Hermesianismus, Güntherianismus u. a.) verläugnet wurde.

Vatic. l. c. c. 4 (§ 21, 1).

3. Entsprechend den beiden oben erklärten Formen der kirchlichen Lehrverkündigung unterscheidet man dogmata *ordinario modo* und *extraordinario modo proposita*; oder auch dogmata *non declarata* und dogmata *declarata* seu *definita*. Die mit dieser Eintheilung zusammenhängenden katholischen

Principien wurden früher dargelegt (§ 7—10). In der neuern Zeit wurde die genannte Eintheilung von einzelnen Dogmatikern irriger Weise identificirt mit der Unterscheidung von materiellen und formellen Glaubenswahrheiten (s. n. 4).

4. Wenn zum Begriffe des Dogma's die beiden früher genannten Merkmale (revelatio, propositio ecclesiae) gleicherweise gehören, so scheint es widersprechend, von der Kirche verkündigte und nicht verkündigte Dogmen zu unterscheiden (dogmata *revelata*, und dogmata *revelata proposita*). Dennoch ist diese Eintheilung üblich und in einem gewissen Sinne berechtigt. Die Offenbarung ist zwar ein in sich abgeschlossenes Ganzes; die kirchliche Lehrverkündigung hingegen unterliegt in dem früher erklärten Sinne dem Gesetze der Entwicklung und des Fortschrittes (§ 8). So ist es denn wohl denkbar, daß eine Glaubenswahrheit zwar in dem apostolischen und kirchlichen Glaubensschatze eingeschlossen ist, aber zur Zeit noch nicht *explicite* von der Kirche verkündigt wird, oder nicht in genügend deutlicher Weise, um von den Gläubigen als kirchliches Dogma erkannt werden zu können. Sie gehört dann wohl materiell zu dem Inbegriff der kirchlichen Glaubenslehren, sie wird auch *implicite* von der Kirche (als ein Bestandtheil des apostolischen Offenbarungsschatzes) geglaubt und gelehrt; aber sie ist noch nicht im formellen (rechtlichen) Sinne ein kirchliches Dogma; die Kirche gebietet noch nicht ausdrücklich den Glauben an dieselbe. Dieses Verhältniß will man also bezeichnen, wenn man zwischen materiellen und formellen Dogmen (dogmata *revelata* und *revelata proposita*) unterscheidet.

Die älteren Theologen sagten, die Wahrheiten der ersteren Art seien dogmata *in se*, oder *ex natura sua*, die der letzteren dogmata *quoad nos*. Es wurde weiter bemerkt, sobald Jemand mit zweifelloser Gewißheit erkenne, daß eine Wahrheit, welche die Kirche noch nicht ausdrücklich verkündigt, in dem apostolischen Offenbarungsschatze enthalten sei, bestehe für ihn die Pflicht, dieselbe fide *divina* zu glauben. Man bezeichnete solche Glaubensobjecte (bez. den Glauben an dieselben) auch mit dem Namen fides *theologica*, im Unterschiede von fides *catholica*, worunter man die von der Kirche verkündigten Glaubenswahrheiten verstand.

Melch. Can. l. c. XII, 14. Resp. ad 1: Fidei quaestionem duobus modis interpretari possumus, et ex natura sua, et quoad nos. Ex natura sua illa fidei quaestio est, quae est a Deo Ecclesiae revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit. Item, animas Sanctorum, statim ut a corpore exierint, videre Deum. De quibus licuit olim varie sentire, et sine fidei discrimine aut affirmare, aut negare, cum neutra res scilicet erat plane ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper fidei quaestiones illae sunt habitae, sed salva fide viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt. Quomodo asseruit *Augustinus,* non esse fidei quaestionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animam non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quaestio pertinet. Vgl. *Thom. Aq.* in Rom. 14. l. 3. *Lugo,* de fide disp. 20. sect. 2. n. 60. *Suar.* de fide disp. 3. sect. 10. n. 2: Auctores solent distinguere inter fidem catholicam, et fidem theologicam . . . Fides *catholica* dicitur doctrina illa, quae toti Ecclesiae universali credenda proponitur: idem enim est doctrina catholica, quod universalis .... Fides autem *theologica* continet quidquid

a Deo revelatum fuerit, etiamsi ad communem Ecclesiae doctrinam non pertineat. Dasselbe gilt von Privatoffenbarungen. Für den, der zweifellos gewiß ist über ihren göttlichen Ursprung, sind sie Gegenstand der fides divina *theologica*. S. o. § 8, 6.

5. In einzelnen Fällen kann oder konnte es bis zu einer bestimmten Aeußerung des kirchlichen Lehramtes zweifelhaft sein, ob irgend eine Wahrheit geoffenbart sei, ob sie als solche von der Kirche gelehrt werde, oder in welchem Sinne sie zu verstehen sei (n. 4). Hier bleibt also Raum für verschiedene, oder einander entgegengesetzte, mehr oder minder gut begründete Auffassungen. Diese werden im Unterschied von dem zweifellos feststehenden Dogma (propositio *de fide*, veritas *fidei* divinae et *catholicae*, doctrina *necessaria* oder *certa*), freie oder theologische Meinungen oder Theologumena genannt (*opiniones* theologicae; sententiae *liberae* oder nur *toleratae)*. Wenn es kaum noch bezweifelt werden kann, daß eine Wahrheit in der Offenbarung enthalten sei, oder von der Kirche als solche verkündigt werde, so ergibt sich die sententia *fidei proxima*. Wo diese moralische Gewißheit nicht erreicht ist, können die einander entgegengesetzten Meinungen möglicherweise verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit besitzen, d. h. mehr oder minder gute wissenschaftliche Gründe oder Autoritäten für sich aufzuweisen haben, oder in verschiedenem Maße dem Geiste der Offenbarung und der Kirche entsprechen (§ 15, 3. c).

Vgl. Heinrich a. a. O. II, 144. Scheeben a. a. O. I, 189.

Zweiter Abschnitt.

Die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren.

§ 13.

Begriff und verschiedene Arten derselben.

Als die zweite Gattung katholischer Glaubenswahrheiten, neben dem Dogma im engern Sinne, wurden oben (§ 2, 2) die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren (veritates catholicae, doctrinae ecclesiasticae) bezeichnet. Dazu gehören diejenigen Wahrheiten, welche nicht unmittelbar oder an sich (immediate et per se) in der Offenbarung ausgesprochen sind, sondern nur durch logische Schlußfolgerung aus unmittelbar geoffenbarten Sätzen sich ergeben und insofern virtuell geoffenbart sind (*conclusiones* theologicae); sodann diejenigen natürlichen Wahrheiten und Thatsachen, welche mit den geoffenbarten Glaubenslehren in einem derartigen innern Zusammenhange stehen, daß die Reinheit und Unversehrtheit des kirchlichen Glaubens oder auch der Sittenlehre und des innern Lebens der Kirche durch sie bedingt ist (res ad integritatem fidei pertinentes).

1. Um den Begriff einer *Conclusio* theologica zu bestimmen, beachte man, daß eine Wahrheit in einem dreifachen Sinne als geoffenbart bezeichnet werden kann: a) Die Offenbarung spricht eine Wahrheit direct und klar aus

(revelatio *immediata* et *distincta)*; oder b) zwar direct, jedoch nur dunkel (revelatio *immediata*, sed *obscura* et *quasi implicita).* c) Es ist ferner möglich, daß eine Wahrheit in keiner Weise direct von der Offenbarung ausgesprochen wird, jedoch mit logischer Nothwendigkeit aus direct geoffenbarten Sätzen sich ableiten läßt (revelatio *mediata*, vere *implicita*). In den beiden zuerst genannten Fällen sagt man, die betreffenden Wahrheiten seien formell geoffenbart (revelatio *formalis*); im letzteren Falle, sie seien virtuell geoffenbart (revelatio *virtualis*), sofern die Offenbarung der Vernunft, beziehungsweise dem kirchlichen Lehramte die Grundlage darbietet (revelatio in radice), um zu ihrer Erkenntniß sich zu erheben. Indem sie also aus direct geoffenbarten Sätzen erschlossen werden, entsteht die Conclusio theologica.

ad b) So ist alles, was zum begrifflichen Inhalte eines Satzes nothwendig gehört, mit diesem direct geoffenbart und nothwendiger Gegenstand des Glaubens (fides *divina*) (z. B. Christus ist wahrer Mensch; also hat er einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele angenommen). Ferner, wenn eine allgemeine Wahrheit (propos. *universalis*) direct geoffenbart ist, so sind damit zugleich alle darin enthaltenen Einzelwahrheiten (propos. *particulares*) direct geoffenbart (z. B. alle Menschen werden vom Tode auferstehen; also dieses oder jenes Individuum wird auferstehen). Dieselben sind daher, ebenso wie jene, nothwendiger Gegenstand der fides *divina*, wofern es mit zweifelloser Gewißheit (certitudine *physica* vel *morali* cum evidentia morali conjuncta, d. i. eine moralische Gewißheit, welche jeden vernünftigen Zweifel ausschließt) feststeht, daß die besondere Wahrheit in der allgemeinen eingeschlossen sei oder darunter subsumirt werden könne. *Suar.* de fide, disp. 3. sect. 11. *Lugo,* de virt. fidei, disp. 1. sect. 13. n. 3 gibt kurz die Begründung für obige Einschränkung: Quia nimirum assensus fidei ex imperio voluntatis et piae affectionis elicitur talis et tam firmus, ut excludat omnem prorsus formidinem circa suum objectum: non posset autem voluntas prudenter imperare talem assensum excludentem omnem formidinem, quando circa objectum illud posset intellectus prudenter formidare; imprudenter enim prohiberetur formidare, ubi prudenter formidare posset; ergo ut voluntas possit prudenter imperare assensum talem, excludentem omnem formidinem, debet objectum proponi tale, ut de eo non possit prudenter formidari. Solcher Art ist z. B. nicht die Gewißheit, die der einzelne Gläubige über seinen Gnadenstand (*Trid.* Sess. 6. c. 9), oder die der einzelne Priester über die Gültigkeit seiner Ordination besitzt u. dgl. *Suar.* l. c.: In aliis exemplis non habet locum similis assensus de fide, ut quod in hac hostia sit praesens Christus, vel quod mihi remissa sint peccata: quia applicatio universalis principii fidei non sufficienter fit ad haec particularia, quia de illis non est sufficiens certitudo propter multas et occultas circumstantias, a quibus pendent. Aus dem hier zuletzt Gesagten darf nun aber nicht geschlossen werden, man dürfe, wegen jener möglichen Zweifel oder Irrthümer z. B. das heilige Sacrament nicht anbeten, oder kein Sacrament der Lebendigen empfangen, oder als Priester von der Ordinationsgewalt keinen Gebrauch machen. Um zu diesen sittlichen Acten berechtigt, bezw. verpflichtet zu sein, genügt die einfache moralische Gewißheit (im weitern Sinne) darüber, daß jene Berechtigung oder Verpflichtung im gegebenen Falle vorliege. *Lugo* l. c.: Ut absolute adoretur hostia, satis est certitudo moralis absque evidentia, quod hostia rite consecrata sit; at vero fides, utpote prudens et certissima, exigit certitudinem moralem, quae adjunctam habeat evidentiam, quaeque excludat omnem prorsus formidinem de opposito: unde non creditur fide divina Christum realiter esse praesentem sub tali numero hostia, quae proponitur adoranda, nisi ex hypothesi quod rite consecrata fuerit. Ita colligitur ex *Doctore Angelico* II. 2. Q. 1. a. 1. ad 4: Fides credentis, inquit, non refertur ad has species, vel illas, sed ad hoc quod verum Christi corpus sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum: unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum. S. u. c.

Alle diese Fälle einer revelatio immediata, sed confusa oder quasi implicita be-

schreibt zusammenfassend *Tournel.* Append. de locis theol. de censuris art. 2 (V, 184): Itaque revelato toto actuali, tunc etiam revelatae sunt omnes ejus partes essentiales, sive physicae sive metaphysicae, sine quibus res nec esse, nec concipi potest; pariter revelata propositione universali, quod est totum, ut vocant, potentiale, revelata quoque censetur propositio singularis sub universali contenta; atque fide divina credi potest, si certo et indubitanter constet, propositionem hanc singularem in universali contineri. — E duobus relatis uno revelato, alterum quoque revelatum censeri debet. — Revelata affirmatione unius contradictoriorum, revelatur negatio alterius, quia idem non potest simul esse et non esse.

Wenngleich also in den beiden oben genannten Fällen der Inhalt der direct geoffenbarten Sätze mittelst einer Schlußfolgerung erst klar herausgestellt oder auseinandergelegt wird, so ist doch die auf solche Weise erkannte Wahrheit immerhin direct geoffenbart; es steht ihr die auctoritas Dei revelantis unmittelbar zur Seite; darum ist sie fide *divina* zu glauben, auch schon bevor die Kirche sich ausdrücklich darüber ausspricht, und gehört zu den Dogmen im engern Sinne. Dieser Fall liegt namentlich auch dann immer vor, wenn die Schlußfolgerung auf zwei direct geoffenbarte Sätze sich stützt (z. B.: Jeder Mensch besitzt eine unsterbliche Seele, Christus ist wahrer Mensch, also besitzt er u. s. f.; oder: Alle Apostel empfingen den heiligen Geist; Matthias war ein Apostel, also). Selbstverständlich sind auch diejenigen Wahrheiten eigentliche Dogmen, welche zwar aus direct geoffenbarten Sätzen mittelbar erschlossen werden können, jedoch anderseits auch selbst wieder unmittelbar geoffenbart sind.

ad c) Wenn ein Satz nur durch logische Schlußfolgerung (mit Zuhülfenahme mindestens **einer** nicht geoffenbarten Wahrheit) aus der Offenbarung **abgeleitet** werden kann, also durchaus nicht direct geoffenbart ist, so steht ihm die auctoritas Dei revelantis nicht unmittelbar zur Seite; darum ist er auch an sich nicht Gegenstand der fides *divina;* kein Dogma im engern Sinne. S. u. § 14, 3.

2. Zum Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre im weitern Sinne gehören ferner alle **natürlichen** Erkenntnisse, insbesondere alle philosophischen Wahrheiten, welche mit den formell geoffenbarten Wahrheiten in einem **inneren Zusammenhang** stehen. Dieß ergibt sich sowohl aus dem Wesen des Glaubens, wie aus dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes.

a) Die in der Offenbarung und im Glauben dem Menschen von Gott dargebotene Heilslehre knüpft überall an die natürliche menschliche Erkenntniß an. Aus ihr entnimmt sie die Begriffe wie auch die sprachliche Form zur Ausprägung der übernatürlichen Wahrheit. Durch die Wahrheit jener Begriffe ist also die Wahrheit und Reinheit des Glaubens mitbedingt. b) Die Philosophie hat ferner ein gewisses Gebiet religiöser Wahrheiten mit der Offenbarung gemein (die sogen. praeambula fidei, s. § 12, 2; 21, 1); sie erörtert in ihnen die natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen der göttlichen Offenbarung und des Glaubens. Umgekehrt redet auch die Offenbarung (die heilige Schrift) vielfach von rein natürlichen Wahrheiten, welche an sich zum Gebiete der Philosophie oder sonstiger Wissenschaften gehören. So berühren sich die Sätze der natürlichen Wissenschaft vielfach auf's Innerlichste mit der Offenbarung. Ihre Wahrheit bedingt also den Bestand und die Unversehrtheit des christlichen Glaubens. c) Daher muß die lehramtliche

Thätigkeit der Kirche sich nothwendig auch auf dieses ganze, mit dem Glauben innerlich zusammenhängende Gebiet der natürlichen Erkenntniß erstrecken. Ihre göttliche Sendung lautet nicht bloß auf die Predigt des Evangeliums, sondern auch auf die unversehrte Bewahrung der Reinheit und Vollständigkeit des Glaubens und der Lehre; daher auch auf die Abwehr und wirksame Bekämpfung der der letzteren entgegentretenden Gefahren. Diesem Berufe könnte die Kirche aber nicht nachkommen, wenn sie nicht über das oben bezeichnete Gebiet menschlicher Erkenntnisse sich ausspräche, und zwar in einer für die Gläubigen maßgebenden Weise. d) Außerdem ist es der Wille Gottes, daß das übernatürliche Licht der Offenbarung, ebensowohl wie die Gnade des Erlösers, das menschheitliche Leben nach allen seinen Beziehungen durchdringe und von dem Fluche der Sünde und des Irrthums erlöse. Auch aus diesem Grunde muß die Kirche auf dem genannten Gebiete dem Irrthum zu wehren und die Erkenntniß der Wahrheit durch das Licht der Offenbarung zu fördern suchen.

Melch. Can. l. c. XII, 5: Fidei porro quaestio bifariam intelligitur. Una, quae immediate ad fidem attinet, ut vere attinent omnia, quae Deus Ecclesiae suae aut verbo edidit, aut scripto; altera, quae mediate fidei est, cujusmodi sunt omnes conclusiones, quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et definire possumus. Quae quoniam non in seipsis, sed in aliis tanquam principiis revelatae a Deo sunt, mediate fidei dicuntur esse, et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur. Atque equidem illud etiam animadverto, eas non abs re forsitan quaestiones fidei vocari, quae vehementer ad Ecclesiae doctrinam pertinent, fideique sunt propter affinitatem appendices; non quod aut ex iis pendeat fides, aut iis sublatis funditus illa tollatur: sed quod affecta aegraque sit, si harum rerum veritas labefiat, quae illi haerent et adjunguntur. Oportet nempe in Ecclesia sanam doctrinam esse, et verbum sanum, ut Apostolus ait. Quemadmodum autem morbi quidam lethales sunt, alii vero non interficiunt quidem hominem, sed afficiunt tamen valetudinem: sic errores quidam non fidem extinguunt, sed obscurant, non evertunt, sed infirmant, morbumque afferunt, non exitium. Sicut ergo quod saluti est noxium, vitae id quoque noxium est: ita quodcunque sanae doctrinae adversatur, hoc fidei est etiam quodammodo adversum. Ex quo intelligitur, quaestiones illas, quae ad doctrinae ecclesiasticae sanitatem spectant, ad fidem suo quodam modo spectare. S. u. § 14, 1; § 21.

3. Als eine besondere Gattung solcher mit dem Glauben und der Lehrthätigkeit der Kirche innerlich zusammenhängender Wahrheiten oder Thatsachen sind hier die sogen. facta *dogmatica* hervorzuheben. Im weitern Sinne genommen bezeichnet dieser Name alle mit dem Glauben oder der göttlichen Sendung der Kirche in innerlichem und nothwendigem Zusammenhang stehenden (nicht geoffenbarten) Thatsachen, wie z. B. die Integrität der heiligen Schrift, die Legitimität eines allgemeinen Concils u. s. f. Meist jedoch wird der Ausdruck im engern Sinne zur Bezeichnung einer einzelnen Art solcher Thatsachen gebraucht; der Thatsache nämlich, daß ein irgendwo ausgesprochener Satz oder ein Buch eine mit dem Glauben der Kirche übereinstimmende oder demselben widersprechende (heterodoxe oder sonstwie censurwürdige) Lehre enthält.

a) Ein richterliches Urtheil der Kirche über ein solches factum dogmaticum entscheidet der Natur der Sache gemäß die doppelte Frage, welche Lehre ein Satz oder ein Buch, objectiv betrachtet, ausspreche, und, wie sich

diese zur kirchlichen Glaubens- oder Sittenregel verhalte. Erstere Frage nennt man (seit den jansenistischen Streitigkeiten) gewöhnlich die quaestio *facti*, letztere die quaestio *juris*. Jene bezieht die Kirche bei ihren Lehrentscheidungen nicht etwa auf die verborgene Absicht des Urhebers einer Lehre, nicht auf den Sinn, den er möglicherweise aus Irrthum oder Unklarheit mit seinen Worten verbunden haben könnte, sondern auf den objectiven, durch das natürliche und gewöhnliche Verständniß der Worte und ihres Zusammenhanges ausgedrückten Sinn (sensus obvius, quem verba prae se ferunt). b) Die beiden genannten Fragen lassen sich, wo ein richterliches Urtheil über einen Satz oder ein Buch gefällt werden soll, gar nicht von einander trennen. Die quaestio *facti* ist die Grundlage der quaestio *juris*. Wenn die Kirche über letztere ein die Gläubigen bindendes Urtheil fällen soll, so muß es auch in Bezug auf erstere geschehen; denn sonst könnte die Kirche über auftauchende katholische oder unkatholische Lehren nur hypothetische Urtheile und Gesetze aufstellen, welche zur Regelung und Reinerhaltung des Glaubens nicht genügen würden. Daher haben auch zu allen Zeiten die desfallsigen Urtheile des kirchlichen Lehramtes gleicherweise beide Fragen umfaßt. Die Einrede der Jansenisten, daß die Kirche wohl die quaestio *juris*, aber nicht die quaestio *facti* in bindender Weise entscheiden könne, wurde vom apostolischen Stuhle verworfen.

Vgl. *Thomassin.*, Dissert. in Conc. gener. et part. Diss. 19. n. 31 ss. *Alex. VII.* Const. *Cum ad s. Petri Sedem* (16. Oct. 1665): Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Jansenii episcopi Yprensis, cui titulus est: Augustinus, excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Jansenio intento damnatas fuisse definimus et declaramus. *Clem. XI.* Const. *Vineam Domini* (16. Jul. 1705): Ut quaevis imposterum erroris occasio penitus praecidatur, atque omnes catholicae Ecclesiae filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis obedientia, condiscant, hac nostra perpetuo valitura constitutione, obedientiae quae praeinsertis Apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio minime satisfieri; sed damnatum in quinque praefatis propositionibus Janseniani libri sensum, quem illorum verba prae se ferunt, ut praefertur, ab omnibus Christi fidelibus ut haereticum non ore solum, sed et corde recipi ac damnari debere, ... eadem auctoritate Apostolica decernimus, declaramus, statuimus et ordinamus. Ueber die kirchlichen Canonisations- und Beatificationsurtheile s. u. § 139, 2.

§ 14.

Die Glaubenspflicht bezüglich der sogen. katholischen Wahrheiten.

1. Wenn das kirchliche Lehramt über eine der bisher beschriebenen, nicht formell geoffenbarten Wahrheiten oder Thatsachen, sei es durch ein feierliches Glaubensurtheil oder in seiner gewöhnlichen Lehrverkündigung, sich ausspricht, so wird dadurch für die Gläubigen nicht etwa nur die Pflicht äußerlicher Unterwerfung, sondern die der inneren gläubigen Zustimmung begründet. Dieß wurde zuerst in Bezug auf die Facta dogmatica vom apostolischen Stuhle ausdrücklich erklärt; dann auch in Bezug auf sonstige, mit dem Dogma innerlich zusammenhängende natürliche Wahrheiten, insbesondere auch für den Fall, wo das kirchliche Urtheil in negativer Form, durch

Censurirung einer der kirchlichen Lehre irgendwie zu nahe tretenden Auffassung erfolgt (Censurae infra haeresim).

Clem. XI. Const. *Vineam Domini* (§ 13, 3). *Pii IX.* Encycl. *Quanta cura* (8. Dec. 1864): Itaque omnes et singulas pravas opiniones ac doctrinas singillatim hisce Litteris commemoratas auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscribimus atque damnamus, easque ab omnibus catholicae Ecclesiae filiis, veluti reprobatas, proscriptas atque damnatas omnino haberi volumus et mandamus. *Syll.* n. 22: Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. *Vatic.* Sess. 3. c. 4: Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam (Col. 2, 8). Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. Aehnlich Pius IX. in seinen Breven vom 11. Dec. 1862, und vom 21. Dec. 1863 an den Erzbischof von München (§ 16, 1). Vgl. *Melch. Can.* l. c. (§ 13, 2).

2. Diese Pflicht der inneren Zustimmung hat die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die genannten Gebiete zur Voraussetzung. Daß die Kirche diese Unfehlbarkeit besitze, ist eine unbestrittene katholische Lehre, welche als solche von dem Vaticanum vorausgesetzt wird. Es bezeichnet nämlich als das Object der von Christus der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit die „Glaubens- und Sittenlehre" (doctrina *de fide vel moribus*), unter welchem Namen, nach kirchlichem Sprachgebrauche, auch das hier in Rede stehende Gebiet mit einbegriffen ist.

Vatic. Sess. 4. c. 4: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, . . . ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda *doctrina de fide vel moribus* instructam esse voluit. Durch diesen Ausspruch ist jedoch die unter den Theologen bestehende Controverse nicht entschieden, ob die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die nicht formell geoffenbarten Wahrheiten oder Thatsachen in demselben Sinne gelehrt und geglaubt werden müsse, wie in Bezug auf das formell geoffenbarte Dogma. S. u. § 139, 1.

3. Die von der Kirche gebotene Zustimmung (Glaube) ist in Bezug auf das oben (§ 13, 2. 3) beschriebene Gebiet nicht die der fides *divina;* weil die betreffenden Wahrheiten oder Thatsachen nicht unmittelbar von Gott als Glaubensgegenstand dargeboten werden, also das Motiv des sogen. göttlichen Glaubens (auctoritas Dei revelantis) für sie nicht besteht. Sie sind vielmehr Gegenstand der sogen. fides *ecclesiastica*, d. h. einer von dem unfehlbaren Lehramte im Namen und Auftrage Gottes gebotenen zweifellosen Ueberzeugung, deren nächstes Motiv die unfehlbare Erkenntniß und Lehrautorität der Kirche bildet. Ebenso verhält es sich mit den theologischen Conclusionen im eigentlichen Sinne, d. h. mit denjenigen Wahrheiten, welche durchaus nur virtuell und in keinem Sinne direct geoffenbart sind, auch nicht in confuso (§ 13, 1).

Lugo l. c. n. 261: Non potest esse de fide id quod non creditur, quia revelatum et testificatum est a Deo; sed objectum ejusmodi conclusionum non dicitur a Deo, sed aliud, ex quo partialiter illud infertur; ergo non potest hoc credi ex fide, cum non participet rationem formalem et motivum proprium fidei.

Von vielen älteren Theologen wurde nun aber angenommen, auch ein bloß virtuell geoffenbarter Satz (eine eigentliche theologische Conclusion) werde Gegenstand der fides *divina*, sobald die Kirche denselben als Glaubensgegenstand proponire.

Suar. l. c. n. 11: Quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur; Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo jam Deus illam in se ac formaliter testificatur; ergo eo ipso est constituta sufficienter sub objecto formali fidei.

Andere Theologen, namentlich die meisten Thomisten, widersprechen diesem Argumente. Das Zeugniß der Kirche, oder vielmehr der ihr verheißene Beistand des heiligen Geistes verbürge allerdings die absolute Wahrheit der betreffenden Sätze; jedoch könnten diese den Charakter wirklich geoffenbarter Wahrheiten dadurch nicht erst annehmen; sie müßten denselben also schon zuvor und an sich besessen haben; dann würden sie aber auch schon vor und unabhängig von der Erklärung der Kirche, wenigstens an sich betrachtet, Gegenstand der fides *divina* gewesen sein (§ 12, 4). Die Vertreter dieser letztern Auffassung bleiben also dabei, auch nach geschehener kirchlicher Definition seien die eigentlichen theologischen Conclusionen, oder die in keiner Weise direct geoffenbarten Wahrheiten oder Thatsachen nur Gegenstand der sogen. fides *ecclesiastica*, d. h. einer zweifellosen, auf die unfehlbare Autorität der Kirche sich stützenden, mit der fides *divina* innerlich (sowohl hinsichtlich des Gegenstandes, wie hinsichtlich des Princips, d. i. die Glaubensgnade) zusammenhängenden Ueberzeugung.

Näheres über diese Controverse s. bei *Tournel.* l. c. Kleutgen a. a. O. I, 147. Scheeben a. a. O. I, 301. Al. Schmid, Wissenschaft und Autorität. S. 130 ff.

Dritter Abschnitt.

Die dem kirchlichen Glauben entgegentretenden Irrthümer.

§ 15.

Die verschiedenen Arten derselben. Die sogen. theologischen Censuren.

Zur vollständigen Darlegung der kirchlichen Glaubensregel ist es unerläßlich, die möglichen Arten der Verletzung derselben durch irrige Lehren, und die hierauf bezügliche lehramtliche Thätigkeit der Kirche zu erörtern.

1. Entsprechend den beiden Hauptarten katholischer Glaubenslehren, dem Dogma im engern Sinne und den sogen. kirchlichen Lehren, wird sich auch der Charakter entgegenstehender Irrthümer im Allgemeinen bestimmen. Die einzelnen möglichen Arten der Verletzung der katholischen Glaubensregel sind im theologischen wie im officiellen kirchlichen Sprachgebrauche ganz bestimmt bezeichnet in den sogen. Notae oder Censurae *ecclesiasticae* vel *theologicae*. Man versteht darunter gewisse, von der theologischen Wissenschaft (sententia *doctrinalis*) oder vom kirchlichen Lehramte (sententia *judicialis*) ge-

fällte Urtheile über den heterodoxen oder sonstwie unkatholischen Charakter einer Lehre. Sie können entweder durch die betreffende Lehre selbst, oder zunächst nur durch die Form, in welcher diese vorgetragen worden ist, veranlaßt sein. Werden dieselben von dem unfehlbaren Lehramt als solchem ausgesprochen, so sind sie in dem gleichen Sinne und Umfange unfehlbar, wie die positiven Glaubensurtheile (§ 10. 14). Auch die Glaubenspflicht der Gläubigen ist in gleicher Weise zu bestimmen, wie bei jenen.

2. Den bestimmtesten Charakter tragen die beiden Censuren der sententia oder propositio *haeretica* und der propositio *erronea* an sich.

a. Häretisch wird nämlich ein Satz genannt, welcher einer formell geoffenbarten Wahrheit (einem Dogma) direct (sei es contradictorisch oder conträr) widerspricht. Derselbe heißt formell häretisch (prop. *formaliter* haer.), wenn die entgegenstehende Wahrheit als eine geoffenbarte in genügender Weise von der Kirche proponirt ist (formelles Dogma); hingegen materiell häretisch (prop. *materialiter* haer.), wenn letzteres nicht der Fall ist (materielles Dogma, § 12, 4). Wenn das kirchliche Lehramt selbst jene Censur über eine Lehre ausspricht, so ist damit zugleich eine Erklärung (declaratio oder definitio) der durch dieselbe verletzten Wahrheit gegeben. Das contradictorische Gegentheil ist dann als definirtes katholisches Dogma, und der verworfene Satz als formell häretisch anzusehen.

Man beachte noch *Suar.* l. c. disp. 19. sect. 2. n. 13: Ut propositio sit haeretica, duo requiruntur: unum est, ut propositio contraria sit *certissime* et *indubitanter* de fide; aliud est, ut altera propositio certissime et indubitanter illi repugnet. Diese Gewißheit beruht für den Einzelnen entweder auf der natürlichen Evidenz der Sache, oder auf einer Erklärung des unfehlbaren Lehramtes, oder auch auf der übereinstimmenden Lehre der kirchlichen Theologen.

b. Irrig (sent. *erronea*, error theologicus, error in fide) wird eine Lehre genannt, welche einer sicheren theologischen Conclusion oder sonstigen kirchlichen Lehre, die nicht formell geoffenbart ist, direct widerspricht. Auch hier gilt die oben (nach Suarez) hervorgehobene Bedingung. Durch die Verhängung dieser Censur erklärt das kirchliche Lehramt wiederum indirect, daß in der betreffenden Frage das contradictorische Gegentheil des verworfenen Satzes als katholische Lehre festzuhalten sei. So stellen demnach die beiden bisher genannten Censuren ein ganz bestimmtes Glaubensurtheil (*definitio* de rebus fidei) im eigentlichen Sinne des Wortes dar.

3. Diese Bestimmtheit ist bei den übrigen Censuren, aus deren großer Zahl wir nur die vorzüglichsten nennen, nicht in gleichem Maße gegeben; sie bilden daher wohl in sofern einen Theil der kirchlichen Glaubensregel (*judicium* dogmaticum), als sie uns sagen, die censurirte Lehre sei unkirchlich, und dürfe nicht festgehalten werden; aber sie bieten an sich noch keine genügende Grundlage, um den dogmatischen Charakter der gegentheiligen Lehre zu bestimmen. Durch die beiden oben zuerst genannten Censuren werden vom kirchlichen Lehramte immer zugleich ganz bestimmte Sätze als von Allen festzuhaltende katholische Lehre vorgeschrieben (*definitio* dogmatica); nicht so durch die übrigen.

a. Als der Häresie nahe kommend (sent. *haeresi proxima*) wird

eine Lehre bezeichnet, von welcher nicht mit völliger Gewißheit gesagt werden kann, daß sie einem Dogma im engern Sinne widerspreche, obwohl überwiegende Gründe sich dafür geltend machen lassen. Diese Unbestimmtheit hat entweder ihren Grund darin, daß es in etwa zweifelhaft ist, ob die entgegenstehende Lehre formell geoffenbartes Dogma sei (sie ist nicht de fide, sondern nur proxima fidei), oder darin, daß es nicht über allen Zweifel erhaben ist, ob die zu censurirende Lehre einem kirchlichen Dogma wirklich widerspreche. Durch die fortschreitende kirchliche Lehrentwicklung können die beiden genannten Zweifel möglicherweise beseitigt werden. Es kann also auch geschehen, daß ein Satz, der in sich häretisch ist, zur Zeit nur von der genannten mildern Censur betroffen wird. Auch wird das kirchliche Lehramt insbesondere dann auf diese mildere Censur sich beschränken, wenn es, aus guten Gründen, die entgegenstehende Lehre noch nicht ausdrücklich als Dogma definiren will (s. o. 2, a; § 12, 4).

b. Falsch (sent. *falsa*) nennt man eine Lehre, welche einer durchaus gewissen, allgemein anerkannten Wahrheit oder geschichtlichen Thatsache, die zwar in keinem Sinne geoffenbart ist, jedoch in irgend einer, wenn auch nur entferntern Beziehung zum Glauben steht, widerspricht.

Diese Censur erhielt z. B. die Prop. IV. *Jansenii:* Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

c. Verwegen (sent. *temeraria*) heißt eine Lehre, welche in Bezug auf theologische Fragen (im Unterschied von feststehenden Glaubenswahrheiten, s. § 12, 5), ohne genügende Gründe etwas der kirchlichen Lehre Fremdes, oder etwas der wissenschaftlichen Auffassung der heiligen Väter, oder der wohlbegründeten Lehre der Theologen Widersprechendes behauptet. So sind beispielsweise viele Sätze der Synode von Pistoja als temerär bezeichnet.

d. Der Begriff eines ärgernißerregenden (sent. *scandalosa*), eines blasphemischen, eines schismatischen, eines aufrührerischen Satzes, (sent. *blasphema, schismatica, seditiosa*) läßt sich aus dem Namen selbst hinlänglich erkennen.

e. Der Häresie verdächtig (sent. *de haeresi suspecta* oder *haeresim sapiens*) wird eine Lehre genannt, die zwar an und für sich einen orthodoxen Sinn haben könnte, jedoch vermöge der Umstände, unter welchen sie auftritt, vermöge des persönlichen Charakters oder des religiösen Standpunktes ihres Urhebers u. dgl. im häretischen Sinne scheint verstanden werden zu müssen.

So muß z. B. der Satz, daß der Sünder durch den Glauben die Rechtfertigung erlange (*Trid.* Sess. 6. c. 8), unter Umständen als haeresim sapiens bezeichnet werden, sofern der Verdacht vorliegt, daß damit die Rechtfertigungslehre der Reformatoren (*sola* fides) ausgedrückt werden soll. Vgl. Prop. 18. Syn. *Pistor.*

f. Uebelklingend (sent. *male sonans*) oder für fromme Ohren verletzend (sent. *piarum aurium offensiva*), wird ein Satz genannt, dem zwar ein kirchlicher Sinn untergelegt werden könnte, bei welchem jedoch entweder an sich oder vermöge der äußeren Umstände eine unkirchliche Auffassung den vorwiegenden Charakter bildet. Manche Theologen betrachten die beiden

genannten Censuren nicht als gleichbedeutend, und auch im Einzelnen ist die Auslegung derselben streitig.

Vgl. *Tournel.* App. l. c. *Melch. Can.* l. c. XII, 10. *Viva,* Damnatae theses ab Alex. VII. Innoc. XI. et Alex. VIII. necnon Jansenii ad theolog. trutinam revocatae. Ed. XI. Patav. 1727. Qu. prodroma. Kleutgen a. a. O. I, 136.

g. Als verfänglich (sent. *captiosa*) wird ein Satz bezeichnet, welcher vermöge einer künstlichen Fassung unter dem Scheine der Wahrheit oder der Frömmigkeit eine unkirchliche oder häretische Lehre zu verbergen sucht.

Mit dieser Censur belegte z. B. Pius VI. die Prop. 17. Syn. *Pistor.*: ‚Edocti ab Apostolo, spectemus mortem non jam ut naturalem conditionem hominis, sed revera ut justam poenam culpae originalis'; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato insinuat mortem, quae in praesenti statu inflicta est velut justa poena peccati per justam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis, quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio: captiosa, temeraria, Apostolo injuriosa, alias damnata.

§ 16.

Die Unterschiede der Censuren hinsichtlich des Ursprungs und der Form.

1. Wie oben (§ 15, 1) angedeutet wurde, können solche Censuren über eine Lehre von der theologischen Wissenschaft, oder von den kirchlichen Behörden ausgesprochen werden.

a. Wenn nur einzelne Theologen auf Grund ihrer persönlichen wissenschaftlichen Ueberzeugung eine Lehre als irgendwie verwerflich bezeichnen, so gilt bezüglich der Bedeutung dieses Urtheils jedenfalls der Grundsatz: Tantum valent, quantum probant. Wenn aber die kirchlichen Theologen beständig und einstimmig ein derartiges Urtheil fällen, so kommt diesem allgemeinen Consense die früher erklärte Geltung zu. Er ist, sofern es sich um eigentliche Glaubensfragen im engern oder weitern Sinne handelt, ein zuverlässiger Zeuge der Lehre der Kirche (§ 11, 5).

b. Wenn die Censur von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte selbst verhängt wird, so ist damit für alle Glieder der Kirche die früher bereits beschriebene Glaubenspflicht, theils negativer, theils positiver Art, begründet (§ 10; 15, 1. 2. 3).

c. Die Censurirung kann auch erfolgen von Seiten einer officiellen kirchlichen Autorität, welche das unfehlbare Lehramt als solches nicht repräsentirt, wie z. B. von Seiten eines einzelnen Bischofes, oder einer römischen Congregation (Congreg. *s. Officii,* Congr. *Indicis*). Solche Entscheidungen haben an und für sich, d. h. sofern sie nicht vom Papste ausdrücklich bestätigt und zugleich in seinem speciellen Auftrage als feierliche Glaubensurtheile publicirt werden, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und Irreformabilität.

Wenn die eben genannten Bedingungen zutreffen, so treten sie der Kirche entgegen als unfehlbare Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes selbst. Werden sie aber nur kraft eines allgemeinen Mandates des Papstes (oder auch nach erfolgter einfacher Gutheißung desselben) publicirt, so sind sie ihrer Natur

nach bloße, dem Irrthum möglicherweise unterworfene, menschliche Gesetze, deren Geltung für das Gewissen, wie die der menschlichen Gesetze überhaupt, durch gewisse Umstände bedingt ist. Dazu gehört auch, daß sie bezüglich des Gegenstandes (materia legis) nicht mit der göttlichen Weltordnung, d. h. hier mit der Wahrheit und den durch sie aufgelegten sittlichen Pflichten, in Widerspruch stehen (lex justa, honesta). Sie verpflichten also dann im Allgemeinen kraft der kirchlichen Jurisdictionsgewalt zum Gehorsam. Dieser umfaßt zunächst die Pflicht der äußern Unterwerfung, aber auch die der innerlichen Zustimmung, wofern nicht die Irrigkeit des betreffenden Urtheils evident ist. Wenn dieser letztere Fall einträte, so ergäbe sich für den von dem Urtheile Betroffenen das Recht, bezw. die Pflicht, ehrerbietiger Remonstration. Wenn diese nicht zum Ziele führen würde, so wäre der passive Widerstand, d. h. hier das bloße Stillschweigen über die censurirte Lehre, ohne innere Zustimmung zu der über sie verhängten Censur (silentium obsequiosum), berechtigt: immer vorausgesetzt, daß die Ungerechtigkeit der letztern für den Remonstranten, auch nach wiederholter Prüfung der verworfenen Lehre im Lichte des kirchlichen Glaubens, über allen Zweifel erhaben bleibt, und daß kein Urtheil in der Sache von Seiten des apostolischen Stuhles erfolgt. Activer äußerer Widerstand gegen die kirchliche Behörde durch Verbreitung der censurirten Lehre wäre in keinem Falle erlaubt.

Ueber die hier zur Anwendung kommenden Grundsätze über die Verbindlichkeit menschlicher Gesetze (bezw. Gebote oder richterliche Urtheile) vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheol. 2. Aufl. S. 60. Vgl. A. Schmid a. a. O. S. 160: „Ist aber dieses in hypothetischer Weise als Prinzip anzuerkennen, wie? Darf in thetischer Weise immer und allsogleich praktische Anwendung von demselben gemacht werden? Nein! Denn wie leicht ist die Evidenz oder Gewißheit der Unwahrheit oder Ungerechtigkeit auctoritativer Aussprüche nicht eine nur vermeintliche auf Seiten des einzelnen Subjectes? Wie bestechlich ist nicht der Richter in eigener Sache? Zudem ist im Allgemeinen wohl zu berücksichtigen, daß irgendwelche Ausnahmen keine Regel begründen; im Einzelnen kommt aber Alles auf die concrete Natur jedes einzelnen Falles an." In dem Breve Pius' IX. *Tuas libenter* vom 21. Dec. 1863 heißt es: Sed cum agatur de illa subjectione, qua *ex conscientia* ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco ejusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur, ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram.

2. Hinsichtlich der Form, in welcher die in Rede stehenden dogmatischen Urtheile von Seiten der kirchlichen Behörden erlassen werden, sind folgende Verschiedenheiten zu bemerken:

a. Die deutlichste Form ist die, daß einzelne wörtlich oder dem Sinne nach angeführte Sätze je einzeln mit den ihnen gebührenden Censuren belegt werden.

So geschah z. B. die Verurtheilung der Propp. *Jansenii;* die der Sätze der Synode von Pistoja.

b. Es wird eine mehr oder minder große Zahl verwerflicher Sätze aufgeführt, und dann werden am Schlusse die ihnen beziehungsweise gebührenden Censuren genannt, ohne nähere Angabe darüber, welche bestimmte Censur je dem einzelnen Satze gelte (damnatio *in globo*).

So ist z. B. in den Decreten des Concils von Constanz gegen Wicleff und Hus; in der Bulle Unigenitus gegen den Jansenisten Quesnell verfahren.

Hier steht es fest, daß jeder der aufgeführten Sätze wenigstens von einer der genannten Censuren betroffen sei, und darum von niemand behauptet werden dürfe. Welche bestimmte Censur je den einzelnen Sätzen gebühre, muß aus ihrem Inhalte, oder aus ihrer Form von der kirchlichen Wissenschaft erschlossen werden; manchmal bieten auch frühere Aussprüche des kirchlichen Lehramtes zu diesem Urtheile die nothwendige Grundlage. Bei einer solchen damnatio *in globo* ist also durchaus nicht jeder verworfene Satz sofort als häretisch, und das contradictorische Gegentheil als kirchliches Dogma anzusehen. Dieß gilt namentlich auch von dem sogen. Syllabus (vom 8. December 1864). Hier sind nicht einmal die Censuren genannt, welche beziehungsweise die aufgeführten Sätze treffen; sie sind nur alle als in irgend einem Sinne irrige oder unkirchliche Sätze bezeichnet. So ist der Syllabus zwar ein unfehlbares, vom Papste proponirtes Glaubensurtheil (judicium dogmaticum) im negativen Sinne, d. h. er bezeichnet genau eine Reihe unzulässiger Lehren; aber er ist keine positive Glaubensregel oder Definition, weil er nicht ausdrücklich den Charakter der verworfenen Irrthümer angibt, und darum auch weder eine directe noch eine indirecte Aussprache der entgegengesetzten katholischen Glaubenswahrheiten oder sonstigen Lehren enthält.

Kilber, Theol. Wirceb. t. IV. tr. III. Disp. IV. c. 2. a. 7. n. 244: Bullae *Unigenitus* non deest character definitionis dogmaticae ex eo, quod contra Quesnelli propositiones latae fuerint censurae, ut ajunt, *in globo*. Ratio est, quia hic defectus nec est juris nec facti. *Non est defectus juris:* quia per ejusmodi censuram in globo inprimis propositiones omnes constat rejiciendas, deinde intelligitur, nullam esse censuram, quae alicui saltem propositioni non conveniat. Unde postremo, quamvis vi Bullae et condemnationis distingui nequeat, quaenam nota cuilibet ex damnatis propositionibus debeatur, tamen id Theologorum studio et industria facile cognosci potest, et nullatenus ad rationem dogmatici judicii necesse est, ut applicationem qualificationum ulterius determinet . . . atque ex eo (quoque constat), quod non summa claritas et individualis quasi determinatio in condemnationibus requiratur. *Nec est defectus facti*, quia consuetudinis ecclesiasticae est similis condemnatio, ut patet ex decretis Conc. Constant. adv. Wicleffum et Hussum, ex Bulla Leonis X. adv. Lutherum, ex Constit. Pii V., Gregorii XIII. et Urbani VIII. adv. Bajum et Jansenium. Ib. n. 245: Propositiones CI varii generis *sub diversis censuris* ac notis *respective* tantum damnantur; unde sequitur, *contradictorias* illis oppositas ad *varium* quoque *genus* pertinere, *eas non magis declarari veras, quam censurarum sensus exigat;* vi hujus declarationis non unam potius prae alia propositionem determinari, plures inter illas ex alio quam *fidei* argumento depromi, nec esse revelatas, denique *nullam velut divina fide credendam determinate proponi.* Ganz dasselbe gilt von den Sätzen des Syllabus. Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat u. s. f. Freib. 1872. S. 806 ff.

c. Eine noch unbestimmtere Form der Censurirung ist es, wenn eine Schrift oder ein Buch, welche verwerfliche Sätze enthalten, einfachhin verboten,

bezw. auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden, ohne jede nähere Bezeichnung der betreffenden Sätze oder der ihnen gebührenden Censur; oder auch unter bloß allgemeiner Hervorhebung des verwerflichen Charakters, den der Inhalt des Buches an sich trägt. Das kirchliche Verbot, irgend eine Lehre vorzutragen oder zu censuriren, ist eine einfache Disciplinarmaßregel, und enthält an sich noch kein Urtheil über die dogmatische Qualität derselben (Beispiele hierfür s. u. § 104, 1. § 117, 2. e; § 150, 4. b). Es wird demnach nur das äußere Verhalten durch solche Verbote geregelt, aber keine Glaubenspflicht begründet; auch sind dieselben nicht irreformabel.

Vgl. *Viva* l. c. n. XX.

Zweites Kapitel.

Die Aufgabe der katholischen Dogmatik.

§ 17.

Allgemeine Uebersicht.

Die katholische Dogmatik verfolgt ihrem Begriffe gemäß die zweifache Aufgabe, die katholische Glaubenslehre darzulegen und sie wissenschaftlich zu begründen.

1. Bezüglich der ersten Aufgabe wird es sich zunächst darum handeln, überall die Lehre der Kirche über die einzelnen Glaubensfragen genau und vollständig darzulegen. Dieß folgt aus der katholischen Glaubensregel (s. o. das erste Kap.). Diese Darlegung wird sowohl das feierlich Entschiedene, als auch das von dem ordentlichen Lehramte Verkündete umfassen. Die Quellen, aus denen Beides zu entnehmen ist, wurden früher bereits genannt (§ 11). Sodann wird es darauf ankommen, an der Hand der kirchlichen Glaubensregel den Sinn der einzelnen Glaubenssätze möglichst genau und vollständig zu erklären. Hierbei wird es unerläßlich sein, einerseits die Gegensätze der Häresie, anderseits die Entwicklung der kirchlichen Lehre selbst zu berücksichtigen. So werden dann auch die Punkte zur Erörterung kommen, welche in der allgemeinen kirchlichen Lehrverkündigung nicht explicite enthalten sind, sowie die sogen. kirchlichen Lehren im engern Sinne und die theologischen Schulmeinungen.

2. Die wissenschaftliche Begründung der katholischen Glaubenslehre umfaßt wieder eine zweifache Aufgabe. Es muß zuerst die göttliche Wahrheit derselben erwiesen, d. h. gezeigt werden, daß sie wirklich in den Quellen der Offenbarung, der heiligen Schrift und der Tradition, enthalten sei. Dieser Nachweis soll nicht dazu dienen, den Glauben des Katholiken erst zu begründen oder zu bewirken; daher geht derselbe auch nicht aus von dem positiven Zweifel (im Unterschied von dem bloß methodischen, wie er jeder Beweisführung zu Grunde liegt) an der Wahrheit des katholischen Dogma's.

Die nächste Glaubensregel (die Lehrautorität der Kirche) wird vielmehr als erwiesen vorausgesetzt; die Wahrheit und Festigkeit des Glaubens bleibt unangetastet, nicht minder auch sein übernatürlicher Charakter, als eines Geschenkes der Gnade Gottes.

Der Zweck jener Beweisführung ist vielmehr für den Katholiken a) eine gewisse Befestigung seines Glaubens. Die Unterordnung unter das kirchliche Lehramt nämlich wird um so leichter und entschiedener stattfinden, je klarer die Identität der von Gott geoffenbarten und der von der Kirche als solche vorgetragenen Wahrheit auch im Einzelnen (nicht bloß im Allgemeinen, auf Grund des göttlichen Charakters des kirchlichen Lehramtes) erkannt wird. Damit soll zugleich die Gefahr des Zweifels an der Wahrheit der kirchlichen Lehre mehr in die Ferne gerückt, oder doch eine neue Waffe gegen denselben dargeboten werden. b) Den Einsprüchen der Häresie gegenüber wird durch den in Rede stehenden Beweis die ausschließliche Wahrheit und Berechtigung der katholischen Lehre dargethan. Hier wird sich in vielen Fällen mit wissenschaftlicher Evidenz ergeben, daß die häretische Lehre der göttlichen Offenbarung (insbesondere der heiligen Schrift) geradezu widerspreche; in anderen Fällen, wo die heilige Schrift oder die Tradition nicht explicite oder nur undeutlich über eine Frage sich äußern, wird sich wenigstens mit vollkommener Gewißheit darthun lassen, daß die häretische Auffassung keine irgendwie genügende Grundlage in der Offenbarung besitze, während die katholische Lehre mit genügender Sicherheit aus derselben begründet oder abgeleitet werden kann.

Ob bei der Darlegung und Begründung der Glaubenswahrheiten aus den Quellen der Offenbarung die analytische oder die synthetische Methode anzuwenden sei, wird je nach der Natur der einzelnen Gegenstände oder je nach der Art und Weise, wie die Kirche, resp. die Quellen der Offenbarung sich darüber aussprechen, entschieden werden müssen. Vgl. Kleutgen a. a. O. V, 621.

3. Zur wissenschaftlichen Begründung des katholischen Dogma's dient ferner die speculative oder philosophische Beleuchtung desselben. Diese umfaßt einmal den Nachweis des innern wechselseitigen Zusammenhanges der kirchlichen Glaubenslehren selbst; sodann den Nachweis ihres Verhältnisses zur menschlichen Vernunft und zu den natürlichen Wissenschaften. In letzterer Hinsicht ist es die Aufgabe der Dogmatik, zu zeigen, daß die Wahrheiten des Glaubens weder mit den Gesetzen der Vernunft, noch mit sicheren Resultaten der Wissenschaft in Widerspruch stehen; sodann nachzuweisen, daß eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft (Analogie) zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Wahrheit bestehe, welche den Inhalt der ersteren für die Vernunft in etwa aufhellt und sie ihr als annehmbar erscheinen läßt.

Hierbei bleiben der Glaube und die Autorität der Kirche stets das unverletzliche Fundament und die unverbrüchliche Regel alles Forschens und Erklärens. Der Zweck dieser wissenschaftlichen Arbeit ist die Befestigung des Glaubens in dem oben erklärten Sinne (2), sowie die Vervollkommnung desselben durch ein höheres Maß von Klarheit, Lebendigkeit und Einfluß auf das Leben; endlich die Vertheidigung der katholischen Wahrheit gegen die Einreden des Zweifels und des Unglaubens (Apologetik).

Die beiden zuerst genannten Aufgaben der Dogmatik, die Darlegung und die Begründung der Glaubenslehre aus den Quellen der Offenbarung, hat man früher mit dem gemeinsamen Namen der positiven Theologie bezeichnet, während die zuletzt genannte Aufgabe als Gegenstand der scholastischen oder speculativen Theologie galt. Einzelne Seiten der einen wie der andern sind in neuerer Zeit wieder besonderen Disciplinen zugewiesen worden (specielle Apologetik, Polemik, Symbolik).

§ 18.

Der biblische Beweis. Die Vulgata. Die biblische Theologie.

Die hier maßgebenden Principien sind von dem tridentinischen und dem vaticanischen Concil ausdrücklich definirt worden. Sie betreffen den Canon der heiligen Schriften, die Authentie der Vulgata, und die katholische Schriftauslegung.

1. Die Quellen der Offenbarung (Schrift und Tradition) sind, wie diese selbst, dem unfehlbaren Lehramte der Kirche von Gott anvertraut worden (das A. T. zugleich durch Vermittlung der Synagoge, das N. T. direct und ausschließlich durch die Apostel), um sie unversehrt von Geschlecht zu Geschlecht zu überliefern. Wenn also die Dogmatik es unternimmt, das katholische Dogma aus der heiligen Schrift zu erweisen, so kann ihr zu diesem Zwecke nur die Form derselben dienlich sein, welche nach Umfang und Inhalt als ächte oder gültige Urkunde der Offenbarung von dem kirchlichen Lehramte verbürgt ist. In beiden gedachten Beziehungen hat die Kirche die sogen. Vulgata ausdrücklich als maßgebend erklärt, und in gleichem Sinne eingeschärft, dieselbe müsse bei jeder Art Ausübung des kirchlichen Lehramtes als authentisch betrachtet werden.

Ueber eine andere, z. B. eine griechische Textesform sich auszusprechen, sah sich das Concil von Trient nicht veranlaßt. Es hatte die abendländische Kirche und ihre damaligen Bedürfnisse im Auge; darum ist nur von den *latinis* editionibus die Rede. *Trid.* Sess. 4. Decr. de canon. scripturis: Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit; et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, a. s. *Vatic.* Sess. 3. c. 2 (§ 3, 1). *Trid.* l. c. Decr. de editione et usu sacror. libr.: Insuper eadem sacros. Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Die nähere Erklärung und Begründung dieser Sätze, sowie der Beweis für die Aechtheit und Integrität der heiligen Schrift im Allgemeinen, bildet die wesentliche Aufgabe der Einleitungswissenschaft. Vgl. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift. 1. Theil. 2. A. S. 3 ff. Ueber die Vulgata insbesondere vgl. ebend. S. 36. 111. Geschichte der Vulgata. Mainz 1868. Reithmayr, Einl. in die can. Bücher des neuen Bundes. Regensb. 1852. S. 261. 286. *Pallavicino,* Historia Conc. Trid. VI, 17.

2. Für die Dogmatik ergeben sich aus den angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen folgende Grundsätze:

a. Wenn es sich darum handelt, die geoffenbarte Glaubenslehre aus der

heiligen Schrift zu schöpfen, so muß der Katholik sich an die Vulgata halten. Anderen lateinischen Uebersetzungen, dem hebräischen Texte oder dem griechischen sogen. textus receptus des N. Testamentes steht die Erklärung der Authenticität von Seiten des kirchlichen Lehramtes nicht zur Seite. Wissenschaftlich mag sich dieselbe in weitem Umfange mit großer Sicherheit nachweisen lassen; jedoch diese bloß menschliche Bürgschaft genügt nicht, wo es sich um die Erkenntniß dessen handelt, was Gegenstand des göttlichen Glaubens sein soll; dieses muß uns durch die unfehlbare göttliche Autorität der Kirche verbürgt sein. Dieß gilt, wie von jedem einzelnen Glaubenssatze, so auch von der heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung im Ganzen (s. o. § 7).

b. Zum Zwecke der wissenschaftlichen Erklärung des Dogma's oder bei der Vertheidigung der katholischen Lehre gegen häretische Auffassungen, ist es dem Katholiken nicht verwehrt, die Grundtexte zu Hülfe zu nehmen; in manchen Fällen kann dieß sogar sehr nützlich oder nothwendig sein. Sollte sich aber jemals in rebus *fidei et morum* ein Widerspruch zwischen der Vulgata und einer andern Textesform herausstellen, so müßte die Vulgata als maßgebend betrachtet werden, d. h. ihre Lehre müßte als die von Gott geoffenbarte gelten.

Sehr gut hat *Melch. Can.* l. c. II, 13 die tridentinische Lehre über die Autorität der Vulgata in folgenden Sätzen dargelegt: I. Editionem hanc veterem atque vulgatam, quam post tempora D. Hieronymi latina Ecclesia usurpavit, fidelibus esse retinendam in his omnibus, quae ad fidem et mores spectabunt. II. Si qua morum et fidei quaestio inter catholicos oriatur, eam definiri oportere per latinam hanc veterem editionem, cujus videlicet si aliquod testimonium alteram quaestionis partem confirmaverit, ea sit catholicis amplectenda; sin contra reprobaverit, rejicienda. III. In fidei ac morum disputatione non esse nunc temporis ad hebraica graecave exemplaria provocandum, nec ex iis certam controversiarum fidem esse faciendam. IV. In his quae ad fidem et mores pertinent, non esse latina exemplaria per hebraica vel graeca corrigenda. Vgl. *Cornely*, Histor. et crit. introductio in utriusque testam. ll. sacr. Par. 1885. p. 419—480.

3. Wie das kirchliche Lehramt uns die heilige Schrift als Quelle der Offenbarung vermittelt, so steht demselben auch, kraft der gleichen göttlichen Sendung, in rebus *fidei et morum* die unfehlbare, allein gültige Auslegung derselben zu. Daher darf die biblische Beweisführung in der Dogmatik sich nie in Widerspruch setzen mit der Schriftauslegung der Kirche oder von ihr auch nur abweichen; diese muß vielmehr ihr Leitstern und zugleich der Prüfstein aller ihrer Ergebnisse sein. Die kirchliche Schriftauslegung tritt uns aber entgegen bald in der officiellen kirchlichen Erklärung einzelner Schriftstellen, bald in der von der Kirche verkündeten Glaubenslehre, bald in der übereinstimmenden Lehre und Schriftauslegung der heiligen Väter, als authentischer Zeugen der apostolischen Tradition und der Kirchenlehre (§ 11, 4).

Vgl. *Trid.* u. *Vatic.* (§ 11, 4). Prof. fidei *Trid.*: Item sacram scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet S. Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto; nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor. Vgl. übrigens § 10, 5. c. Beispiele einzelner vom kirchlichen Lehramte ausdrücklich und feierlich erklärter Schriftstellen s. Conc. *Milev.* II. can. 2; *Trid.* Sess. 5. can. 4 (Röm. 5, 12); *Trid.*

Sess. 13. c. 1 (Matth. 26, 26. 28; 1 Cor. 11, 23); Sess. 14. de s. Poen. Sacr. c. 1. can. 3 (Joh. 20, 22); Sess. 14. de Sacr. extr. Unct. c. 1. can. 1 (Jak. 5, 14); *Vatic.* Sess. 4. c. 1. 4 (Matth. 16, 18. 19; Joh. 21, 15 ff.; Luk. 22, 32) u. a. Die Zeugnisse des hl. Irenäus, Vincentius von Lerin u. A. s. o. § 7, 3. Vgl. Reithmayr, Lehrb. der bibl. Hermeneutik. S. 76—94.

4. In formeller Hinsicht sind Genauigkeit, Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit die wesentlichen Eigenschaften des biblischen Beweises. Er muß alle Stellen, welche die einzelnen Dogmen betreffen, berücksichtigen. Dieß ist um so nothwendiger, wenn in der heiligen Schrift ein und dieselbe Wahrheit an verschiedenen Orten je unter verschiedenen Gesichtspunkten besprochen wird (z. B. die Rechtfertigungslehre beim hl. Paulus und im Jakobusbrief). Sodann ist der innere Fortschritt der Offenbarung selbst, wie er in der heiligen Schrift sich ausprägt, zu berücksichtigen, insbesondere auch das wechselseitige Verhältniß des Alten und des Neuen Testamentes. Letzteres führt in vielen Punkten die Offenbarung des Alten Testamentes weiter fort, gibt über Vieles deutlichere, bestimmtere, oder auch ganz neue Belehrungen (z. B. Trinität, Gnadenlehre, Sacramente); umgekehrt ist aber auch Einzelnes im Alten Testamente ausführlicher oder nachdrücklicher gelehrt als im Neuen Testamente (Attribute Gottes, Schöpfung, Engellehre).

In allen genannten Beziehungen ist die biblische Theologie eine willkommene Hülfswissenschaft der Dogmatik. Sie bereitet ihr das Material für den biblischen Beweis, indem sie die biblische Lehre über die einzelnen Punkte vollständig und nach ihrer fortschreitenden oder doch mannigfaltigen Entwicklung in den verschiedenen Theilen der heiligen Schrift darstellt.

Näheres über Begriff und Aufgabe der biblischen Theologie vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus. 2. A. Freib. 1883. Einl. Mit Recht sagt Kuhn, Kath. Dogmatik I, 212 (2. A.): „Keinenfalls kann das gewöhnliche, ganz atomistische Beweisverfahren genügen und der Dogmatik als Wissenschaft anstehen. Bei solchem Verfahren läßt sich Alles aus der Schrift heraus oder vielmehr in sie hinein beweisen. Es kommt überall auf den Zusammenhang an, und es wäre eigentlich zu fordern, daß der biblische Beweis des Dogma's durch Aufstellung des biblischen Lehrbegriffes (biblische Theologie) geliefert würde. Weil aber die Structur des biblischen Lehrbegriffes mit der des dogmatischen Systems nicht unmittelbar congruirt, so nimmt die biblische Theologie mit Recht ihre eigene Stelle in dem Umkreis der theologischen Disciplinen ein, und die biblische Beweisführung der Dogmatik bleibt darauf angewiesen, den dem dogmatischen Locus entsprechenden Passus der Bibellehre so vollständig und zusammenhängend, als es bei solcher Zertheilung noch möglich ist, darzulegen."

§ 19.

Der Traditionsbeweis. Die Dogmengeschichte.

1. Durch den Traditionsbeweis soll im Einzelnen dargelegt werden, daß der gegenwärtige Glaube der Kirche der von Christus und den Aposteln verkündigte und seitdem unversehrt bewahrte und überlieferte, oder daß derselbe wahrhaft apostolisch sei; zugleich soll ein richtiges und tieferes Verständniß der kirchlichen Lehre dadurch vermittelt werden. Hierbei muß die Dogmatik, damit die Beweisführung vollständig und übersichtlich sei, die Quellen der apostolischen Tradition und der kirchlichen Lehrverkündigung (§ 6. 11) je nach ihrer chronologischen Folge und ihrem sonstigen Zusammen-

hange zu Rathe ziehen; sodann mit möglichster Vollständigkeit, in allen Fällen aber in so weitem Umfange, als es nöthig ist, um die apostolische Ueberlieferung oder den kirchlichen Glauben zu der bestimmten Zeit, um welche es sich handelt, mit Sicherheit zu constatiren.

Vgl. die Aeußerungen des Vincentius von Lerin u. A. § 11, 4.

Ferner muß die früher (§ 8) erklärte Entwicklung der kirchlichen Lehre stets berücksichtigt werden, namentlich also auch der Unterschied der fides et doctrina *explicita* vel *implicita*. Man darf nicht erwarten, daß alle Lehren ohne Ausnahme von Anfang an in gleich deutlicher und ausdrücklicher Weise in der Tradition oder in der Kirchenlehre ausgesprochen werden. Nur das wird bei allen Glaubenslehren zu erweisen sein, daß sie in irgend einer Form, wenn auch nur implicite, im kirchlichen Glauben oder im kirchlichen Leben zu allen Zeiten vorhanden waren. Es wird sich zeigen lassen, daß nie ein schlechthin neues, nichtapostolisches Dogma aufkam (permutatio fidei); bei den meisten Lehren ergibt es sich aber mit völliger Gewißheit, daß sie deutlich und explicite von der apostolischen Zeit her in der Kirche Gegenstand des Glaubens gewesen sind.

Ueber die richtige Deutung des Spruches: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, s. o. § 7, 3. c. u. §. 8, 2. In Bezug auf die Schriften der heiligen Väter als Quellen der kirchlichen Lehrentwicklung beachte man noch *Petav.* Theol. dogm. Proleg. c. 2, 10: Duo ad extremum in usu Patrum observare convenit. Alterum quod *Theodoretus* in tertio Dialogo adversus haereses notavit: Saepe modum illos excessisse in disputandis ac declarandis divinis dogmatibus, *cum adversus Ecclesiae hostes pugnam consererent. Quod ipsum agricolis quoque stirpium cultoribus usu venit: qui cum incurvam aliquam plantam viderint, non solum ad rectam normam erigunt, sed etiam ultra directum in partem alteram inflectunt; ut ex vehementiori in contrariam inclinatione ad rectum statum perducatur* . . . Alterum, non omnibus in libris ac locis omnia tractare ac tradere Veteres; sed in unum aliquid intentos, alia praetermittere, aut levius atque obscurius exponere. Praesertim de quibus nulla adhuc exorta quaestio sit, aut adversantium haeresum veluti tempestas ac procella, contra quam acriore studio vigilantiaque niti oporteat. Tum enim incuriosos illos, ac minus accuratos securitas ipsa reddit, quae stulte ac maligne ad praejudicium trahatur deprehensi damnatique postmodum erroris. Vgl. § 8, 4; 11, 4.

2. Für die sichere und genaue Führung des Traditionsbeweises ist die Dogmengeschichte eine nützliche Hülfswissenschaft der Dogmatik. Sie ist die wissenschaftliche Darstellung der im Laufe der Zeiten erfolgten Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre. Jene Entwicklung legt sie sowohl an sich, wie in ihren Ursachen oder Veranlassungen dar; sie richtet ihr Augenmerk nicht bloß auf die feierlichen Lehrentscheidungen, sondern auch auf die gewöhnliche stetig fortdauernde Lehrthätigkeit der Kirche. So setzt sie die Dogmatik in Stand, nicht bloß im Allgemeinen die Entwicklung der kirchlichen Lehre zu übersehen und zu berücksichtigen, sondern auch jedes einzelne Zeugniß oder Document, worauf sie sich beim Traditionsbeweise stützt, gemäß seinem Ursprunge und geschichtlichen Zusammenhange richtig aufzufassen und zur Geltung zu bringen.

Vgl. *Petav.* l. c. (1). Kuhn a. a. O. S. 221: „Der Traditionsbeweis ist nicht so viel als Dogmengeschichte. Zwar verfolgt er die objective Entwicklung des Dogma, die eine successiv fortschreitende und folglich geschichtliche ist; aber die Geschichte derselben

geht ihn nichts an . . . Ihn interessirt nur die Erkenntniß, daß die Wahrheit, welche dem geschichtlichen Verlauf der Dogmenbildung zu Grunde liegt, unverändert dieselbe geblieben, zu keiner Zeit wesentlich verändert worden sei (weder durch Zusätze, noch durch Weglassungen); . . . daß die kirchliche Lehre vielmehr von Anfang an alle jene Lehrbildungen, welche eine andere Grundlage und ein anderes bewegendes Princip als die Ueberlieferung zu erkennen gaben, abgewiesen und mit dem Merkmal der Häresie von sich ausgeschieden habe. So verfolgt er die Geschichte der Lehrentwicklung, um des sich durch sie hindurchziehenden rothen Fadens willen; aber eine Geschichte dieser Entwicklung liefert er nicht."

§ 20.

Die speculative Aufgabe.

A. Die systematische Anordnung des Lehrstoffes.

1. Wenn es zu den wesentlichen Erfordernissen einer jeden Wissenschaft als solcher gehört, daß sie die in ihren Bereich fallenden Gegenstände systematisch, d. h. in einer der Natur derselben entsprechenden Ordnung, oder nach ihrem inneren Zusammenhange darstelle, so muß dieses Gesetz auch auf die Dogmatik Anwendung finden. Sie muß die christlichen Glaubenslehren systematisch, d. i. in der ihrem inneren wechselseitigen Zusammenhange entsprechenden Ordnung, zur Darstellung bringen. Diese Forderung ist hier um so unerläßlicher, weil die Glaubenslehren an sich ein in allen seinen Theilen wunderbar vollkommenes und harmonisches System bilden, welches der göttlichen Weisheit und Liebe seinen Ursprung verdankt, so daß es dem Menschen hier nur obliegen kann, so viel die Beschränktheit seiner Erkenntniß es ihm gestattet, den göttlichen Gedanken nachzuspüren und an ihrer Hand die Wissenschaft des Glaubens zu gestalten. Je treuer diese letztere das in der Heilsoffenbarung selbst verborgene objective System göttlicher Thaten und Wahrheiten zur Anschauung bringt, um so mehr wird sie den Forderungen der Wissenschaft entsprechen, und um so mehr Licht wird sie dadurch über ihren Gegenstand verbreiten.

2. Die Grundlinien dieses Systems sind der Dogmatik, mit den darzustellenden Glaubenssätzen selbst, in der Lehre der Kirche gegeben. Schon in dem apostolischen Symbolum treten als solche klar hervor der Glaube an den dreieinigen Gott und die Offenbarungen Gottes nach außen (Erschaffung der Dinge, Erlösung, Heiligung und Vollendung). Das Gleiche wiederholt sich in den späteren Glaubensbekenntnissen; jedoch mit dem Unterschiede, daß einzelne derselben die drei göttlichen Personen nicht erst der Reihe nach, je in Verbindung mit den aufeinander folgenden Werken Gottes nach außen erwähnen (wie das apostolische Symbolum), sondern zunächst den Glauben an die drei göttlichen Personen und ihr wechselseitiges Verhältniß vollständig aussprechen, und daran erst die Hauptsätze über die göttlichen Offenbarungen anreihen.

So z. B. das von dem vierten Laterancocil (1215) aufgestellte Glaubensbekenntniß (cap. 1). Andere Symbole, wie z. B. das Nicänisch-Constantinopolitanische, die Professio fidei *Tridentinae* stellen sich als bloße Erweiterungen oder genauere Ausführungen des apostolischen Symbolums dar.

Ueber die Anordnung des apostolischen Symbolums vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 1. q. 4. Kuhn a. a. O. I, 284. Ueber die spätere Form s. ebendas. S. 287; 289: „Hier

erscheint an der Spitze des Gesammtglaubens der Eine Gott, das absolute Wesen mit seinen Eigenschaften; daran reiht sich die Unterscheidung der göttlichen Personen nach ihren persönlichen Eigenschaften und die Zusammenfassung derselben in die Einheit desselben ungetheilten und untheilbaren Wesens. Hierauf wird zu der Offenbarung des Einen Gottes (in der Dreiheit der Personen) übergegangen. Diese Offenbarung ist zunächst die natürliche, die ihren Höhepunkt und Abschluß in der Schöpfung des Gott ebenbildlichen (menschlichen und englischen) Geistes findet. Sofort sind es aber andere, einestheils an jene sich unmittelbar anschließende, anderntheils durch die Reaction des menschlichen Willens gegen den göttlichen Schöpfungszweck hervorgerufene übernatürliche Offenbarungen, die den Inhalt des christlichen Glaubens nach dieser Seite bestimmen; denn die letzteren haben in Christus, an den wir als an Gottes eingeborenen Sohn glauben, und von dem unser Glaube seinen Namen hat, ihren Ziel-, Mittel- und Höhepunkt . . . Gott und die göttliche Oekonomie ist der Inhalt der Dogmatik. Folglich zerfällt sie zunächst in zwei große Partien: 1) was Gott an und für sich ist; 2) welches seine Beziehungen zur Welt sind." Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 1. a. 7: Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum (d. i. der Hauptgegenstand, auf welchen die ganze Wissenschaft sich bezieht) hujus scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Daher auch die innere Einheit dieser Wissenschaft. Ib. a. 2. ad 1: Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas hujus scientiae non impeditur. Vgl. Scheeben a. a. O. I, 395.

3. Aus der Natur der Sache ergibt sich demnach die Eintheilung der Dogmatik in zwei Haupttheile, von denen der erste Gott an sich, d. i. sein Wesen und seine Dreipersönlichkeit, der zweite die Offenbarungen Gottes nach außen, oder die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen zum Gegenstande hat. Die Hauptglieder des ersten Theiles sind demnach: I. Die Lehre von Gottes Wesen und Attributen. II. Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Die Offenbarungen Gottes nach außen bezwecken in ihrer zeitlichen Folge zunächst die Erschaffung des Endlichen, sowie die Erhebung der vernünftigen Geschöpfe zu einer übernatürlichen Theilnahme an dem göttlichen Leben, oder die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade; sodann beziehen sie sich auf die geschöpfliche Sünde, und bezwecken die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Gnadenordnung für den Menschen. Hier erscheint die Erlösung in Christo als der Mittelpunkt und als das eigentliche Endziel aller Offenbarungen Gottes. Diese wird ihre Wirkungen im Vollmaße entfalten, und es wird die zeitliche Entwicklung der Offenbarungen Gottes sowie des geschöpflichen Lebens zum Abschluß gebracht werden durch die Vollendung aller Dinge am Ende der Zeiten, welcher für den einzelnen Menschen eine vorläufige Vollendung im beschränktern Sinne je am Ende seines irdischen Lebens entspricht. Hieraus ergeben sich die drei Hauptglieder des zweiten Theiles:

I. Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade: die Erschaffung der Welt; die göttliche Welterhaltung und Regierung im Allgemeinen; die vernunftbegabten Geschöpfe, Engel und Menschen, insbesondere; Erhebung

derselben in die übernatürliche Ordnung der Gnade; der Sündenfall der Engel und der Menschen, an sich und in seinen Folgen betrachtet.

II. Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen: die Person des Erlösers und sein Werk; die fortdauernde Ausführung der von Christo begründeten Heilsordnung durch den heiligen Geist: die Gnade als inneres Princip der Erlösung und Heiligung; die Kirche als äußere Heilsanstalt und Gemeinschaft der Erlösten; die der Kirche anvertrauten Heils- und Gnadenmittel der Lehre, des heiligen Opfers, der Sacramente.

III. Die Vollendung des einzelnen Menschen und der geschaffenen Welt im Allgemeinen: der Tod und das besondere Gericht; die jenseitige ewige Vergeltung; der Reinigungsort; die Auferstehung; das allgemeine Gericht; das Weltende.

§ 21.

Fortsetzung.

B. Die speculative Beleuchtung der Glaubenslehren. Glaube und Wissen.

1. Wie diese Seite der dogmatischen Wissenschaft aufzufassen sei, wurde oben (§ 17) im Allgemeinen bereits angedeutet. Es gilt, das Verständniß der Heilslehren so viel als möglich aufzuhellen und zu vertiefen durch den Nachweis ihres inneren Zusammenhanges; sodann dieselben, unbeschadet ihres übernatürlichen Charakters, der menschlichen Vernunft näher zu bringen, oder, sie trotz ihrer Unbegreiflichkeit der Vernunft doch als wohl annehmbar erscheinen zu lassen. Letzteres geschieht entweder durch die Beseitigung von scheinbaren Widersprüchen zwischen beiden Gebieten der Erkenntniß, dem des Glaubens und dem der Vernunft; oder durch den Nachweis einer gewissen Aehnlichkeit zwischen den höheren Wahrheiten des Glaubens und den natürlichen Vernunfterkenntnissen, zwischen den Erscheinungen der natürlichen geschöpflichen Ordnung und dem Inhalte der übernatürlichen Gnadenordnung.

Man verläugnete den übernatürlichen Charakter des Glaubens, sowie der Glaubensgeheimnisse selbst, wenn man der Speculation die Aufgabe zuwies, alle christlichen Dogmen für die Vernunft begreiflich oder sie zum Gegenstande des Wissens zu machen; sei es, daß man ihre innere Wahrheit im eigentlichen Sinne philosophisch beweisen, oder sie alle aus einigen Grundwahrheiten mit logischer Nothwendigkeit ableiten wollte. Nur die sogen. natürlichen religiösen Wahrheiten (die praeambula fidei) können im strengen Sinne Gegenstand der philosophischen Erkenntniß und Beweisführung sein; im Uebrigen aber ist das Gebiet des Glaubens von dem des Wissens sowohl hinsichtlich des Erkenntnißobjectes wie hinsichtlich des Erkenntnißprincips, wesentlich verschieden. Die übernatürlichen von Gott geoffenbarten Wahrheiten können hienieden allzeit nur mittelst des Glaubens erkannt oder erfaßt werden, und bleiben, auch nachdem dieß geschehen, für die Vernunft stets in ein undurchdringliches Dunkel (der Unbegreiflichkeit) gehüllt.

Vgl. § 17, 3. *Vatic.* Sess. 3. c. 4: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum *prin-*

cipio, sed *objecto* etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt . . . Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem (2 Cor. 5, 7) . . . Neque enim fidei doctrina . . . (s. o. § 8, 1). Ib. Can. IV, 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. *Syll.* prop. 9: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt objectum naturalis scientiae seu philosophiae, et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint. S. u. n. 2.

2. So strenge die wesentliche Verschiedenheit der beiden Gebiete und Arten der Erkenntniß, des Glaubens und des Wissens, festgehalten werden muß, ebenso strenge muß auch die Annahme ausgeschlossen bleiben, als könne ein Gegensatz oder Widerspruch zwischen beiden stattfinden. Eine evidente oder durchaus gewisse Vernunftwahrheit kann niemals einer geoffenbarten Wahrheit widersprechen, oder umgekehrt. Ein solcher Widerspruch würde auf Gott selbst zurückfallen, da er ebensowohl der Urheber der Vernunft und der Denkgesetze, wie auch der übernatürlichen Offenbarung ist. Vernunft und Offenbarung sind nur verschiedene Mittel, durch welche Gott selbst dem Menschen eine Theilnahme an seiner eigenen Erkenntniß ermöglichen will. So wenig nun die göttliche Erkenntniß selbst Widersprüche in sich schließen kann, ebenso unmöglich ist es, daß Gott dem Menschen solche als Wahrheiten aufnöthige. Auch kann die eine Wahrheit der andern nicht widersprechen. Wo daher ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen (Vernunft und Offenbarung) sich zeigt, beruht derselbe auf bloßem Scheine; sei es, daß die vorgebliche Vernunftwahrheit eine bloß irrige oder doch nicht genügend begründete Meinung war; sei es, daß der in Frage stehende Glaubenssatz nicht wirklich ein solcher, d. h. nicht von Gott geoffenbart war, oder doch falsch (nicht im Sinne der Kirche) aufgefaßt wurde. Hiermit ist die Aufgabe, welche der Dogmatik (bezw. der Apologetik) in dieser Richtung obliegt, genügend bezeichnet.

Vatic. l. c.: Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. *Conc. Prov. Vienn.* (1858) Tit. I. c. 4: Cum veritas una sit et Ecclesia in eis, quae fidei depositum attinent, neque falli neque fallere possit, in iis, quae fidei depositum directe vel indirecte attinent, philosophorum placita juxta

Ecclesiae doctrinam et mentem reformanda sunt, licet speciosis rationum momentis commendari posse videantur, aut eorum auctores inter artium humanarum magistros clari habeantur. Vgl. *Leon. XIII.* Encycl. *Aeterni Patris* (4. Aug. 1879). *Thom. Aq.* c. Gent. I, 7: Ea (enim), quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. — Item, illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit stehen die beiden Gebiete der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß einander **nicht fremd** gegenüber. Zunächst schon aus dem Grunde, weil sie einen gewissen Kreis von Wahrheiten mit einander gemein haben. Es sind dieß die natürlichen religiösen Wahrheiten, oder die sogen. praeambula fidei. Diese bilden einerseits die Voraussetzung und Grundlage des übernatürlichen Glaubens; anderseits empfangen sie durch die übernatürliche Offenbarung eine unmittelbar göttliche Bestätigung, weitere Aufhellung und Ergänzung. So können und sollen beide Arten der Erkenntniß in dem gläubigen Geiste zu einer **lebendigen Einheit** sich mit einander verbinden, und sich wechselseitig stützen und ergänzen.

Ferner sind beide Gebiete der Erkenntniß auch dadurch einander **verwandt**, daß die ihnen eigenthümlichen Objecte beiderseits Gottes Gedanken und Werke sind, und darum auch gleicherweise, wiewohl in verschiedenem Maße oder Grade, Spuren oder endliche Abbilder der göttlichen Vollkommenheiten in sich schließen. Jene Objecte sind die geschaffene Welt und die natürliche Weltordnung einerseits (Vernunft), und die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung anderseits (Offenbarung). So kommt es, daß die vom Glauben erleuchtete Vernunft in der Lage ist, auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß **Bilder** oder **Analogien** der übernatürlichen Geheimnisse zu entdecken. Diese **Aehnlichkeiten** dienen dann dazu, ihr das Verständniß jener Geheimnisse irgendwie aufzuhellen; zugleich aber findet sie darin, neben der bereits vorhandenen absoluten Glaubensgewißheit, welche sich auf die Autorität Gottes gründet und ein Werk der Gnade ist, eine untergeordnete, mehr oder minder zutreffende (aber nie absolut zwingende) Bestätigung für die Wahrheit der Glaubensgeheimnisse; sie erscheinen nun auch der vom Glauben erleuchteten **Vernunft an sich** als mehr oder minder annehmbar (Congruenzbeweise).

Vatic. Sess. 3. c. 4 (s. o. n. 1). Ib.: Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. *Conc. Prov. Vienn.* Tit. I. c. 4: Cum major et excellentior quam Dei cognitio non habeatur, ei promovendae cuncta, quae studiis humanis erui possunt, justissime impenduntur, summaque humanae scientiae gloria in eo repo-

nitur, quod locum debitum servans Verbo Dei explanando et praejudiciis, quae aditum ei praecludunt, abigendis inservire queat. *Thom. Aq.* Op. 70 (s. Boëth. de Trin.) Q. 2. a. 3: Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt: unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est, quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita; oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis, cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita Philosophia super lumen naturale rationis: unde impossibile est, quod ea quae sunt Philosophiae, sint contraria eis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est Philosophiae, sed magis Philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est, ex principiis Philosophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile, vel non esse necessarium. Sicut enim ea quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi, non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina Philosophia possumus tripliciter uti. *Primo* ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia; ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis in Philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo* ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut *August.* in lib. de Trin. utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandum Trinitatem. *Tertio* ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Vgl. c. Gent. I, 8: Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est. Als Beispiel vgl. auch *Anselm.* Monol. 66. 67 (s. u. § 23, 2). H. Hagemann, Vernunft und Offenbarung. Freib. 1869. Hettinger, Lehrbuch d. Fundamentaltheologie. Freib. 1879. II, 448 ff. Kleutgen a. a. O. V, 688 ff. Heinrich a. a. O. II, § 113 ff. Scheeben a. a. O. § 47 ff.

Drittes Kapitel.

Kurzer Ueberblick über die Geschichte der katholischen Dogmatik.

§ 22.

I. Das patristische Zeitalter.

In Bezug auf die geschichtliche Entwicklung der Dogmatik als der wissenschaftlichen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre lassen sich drei Hauptepochen unterscheiden: das patristische Zeitalter, die Periode der Scholastik, und die neuere Zeit.

1. Von Anfang an sah sich die Kirche bei ihrer Glaubenspredigt in unvermeidliche Kämpfe mit den mannigfaltigsten Gegensätzen und Widersprüchen verwickelt, welche theils die göttliche Wahrheit der christlichen Lehre, sowie die Existenzberechtigung der Kirche selbst bestritten, theils die Reinheit und Unversehrtheit ihres apostolischen Glaubens bedrohten. Die Gegensätze der ersteren Art waren das ausgeartete Judenthum, welches in der von Christus gestifteten Kirche die Verwirklichung seiner messianischen Hoffnungen nicht zu finden vermochte; sodann der heidnische Staat, und in dessen Diensten die heidnische Wissenschaft, welche es unmöglich verkennen konnten, daß, wenn die christliche Weltanschauung den Sieg erränge, die auf atheistischer Grundlage erbaute heidnische Staats- und Gesellschaftsordnung in ihrer Existenz bedroht wäre. Gegensätze der zweiten Art bildeten die mannigfaltigen Häresien, deren erste Anfänge schon zur Zeit der Apostel in den judaisirenden Parteien hervortraten, und deren Verirrungen sich zuletzt in der Läugnung der Gottheit Christi und in dem Doketismus zuspitzten. Zu ihnen gesellte sich bald die häretische Gnosis, welche vermöge ihrer dualistischen oder pantheistischen Weltanschauung den ganzen Bau des christlichen Glaubens zu zertrümmern drohte. Daran schlossen sich in langer Reihe die vielgestaltigen Häresien, welche nach einander alle Hauptwahrheiten des Glaubens, von dem Geheimnisse der Trinität angefangen bis zur Lehre von der Erbsünde und von der Gnade und von der christlichen Bilderverehrung, kurz, die theologischen, wie auch die christologischen und anthropologischen Lehren in den wesentlichsten Punkten läugneten oder zu fälschen suchten.

Diesen thatsächlichen Verhältnissen entspricht naturgemäß die Gestalt und Entwicklung der kirchlichen Literatur innerhalb der ersten sieben Jahrhunderte. Dieselbe besitzt, namentlich auch da, wo es sich um die Darlegung der christlichen Glaubenslehre handelt, einen vorwiegend apologetischen und polemischen Charakter. Dabei beschränkt sich die Darstellung oder Vertheidigung des christlichen Dogma's durchweg auf die jeweils am meisten bedrohten oder in Frage stehenden Punkte. Diese finden dann aber auch in der Blüthezeit der Patristik, seit dem vierten Jahrhunderte, eine um so tiefer gehende und vielseitigere Erörterung. Es zeigte sich hier

deutlich das Walten des göttlichen Geistes in der Kirche, indem er ihr in demselben Maße, in welchem jene ersten Angriffe auf den Bestand und die Reinheit des Glaubens an Umfang und Bedeutung zunahmen, auch um so zahlreichere, mit einer außergewöhnlichen Fülle des Glaubens und übernatürlicher Wissenschaft ausgestattete Lehrer und Vertheidiger der katholischen Wahrheit erweckte. Die „heiligen Väter" haben für alle Zukunft die apostolische Tradition bezeugt, beschützt und urkundlich fixirt; die kirchliche Lehre wurde von ihnen in den meisten Hauptpunkten eingehend erklärt und deren Entwicklung wesentlich gefördert. Diese ihre Bedeutung leuchtet uns auch vielfach entgegen aus ihrem Verhältnisse zu den wichtigen und zahlreichen conciliarischen Lehrentscheidungen jener Periode. Die heiligen Väter haben dieselben durch ihre Erörterungen entweder vorbereitet, oder erklärt und zu allgemeiner praktischer Geltung gebracht. Sie haben mithin durch die Ueberlieferung und Auslegung des apostolischen Glaubensschatzes für den spätern Aufbau der dogmatischen Wissenschaft das Material in weitem Umfange bereitet; sie haben durch die Betonung der formellen kirchlichen Glaubensregel die dabei maßgebenden Principien klar herausgestellt; endlich haben sie jenen Aufbau in einzelnen Theilen wenigstens selbst auch unternommen durch eine große Zahl monographischer Erörterungen einzelner Glaubenswahrheiten.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die oben bezeichneten literarischen Erscheinungen der patristischen Periode im Einzelnen aufzuführen. Wir müßten sonst eine vollständige Patristik hier einschalten. Man vgl. die neueren patrologischen Werke von Möhler, Feßler, Alzog, Nirschl, und die dort angegebene ältere Literatur; außerdem v. Drey, Apologetik I, 26—43. K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur, Bd. I. II. Heinrich a. a. O. I, 71 ff. Scheeben a. a. O. I, 421 ff.

2. Eine systematische, mehr oder minder vollständige Darstellung aller christlichen Glaubenslehren wurde nur von wenigen Vätern oder Kirchenschriftstellern dieser Periode unternommen.

Ein erster, in Bezug auf Correctheit der Principien und der Doctrin wenig glücklicher Versuch dieser Art waren des Origenes vier Bücher de principiis (περὶ ἀρχῶν). Ein ähnliches, von Theognostus, seinem Nachfolger an der Katechetenschule zu Alexandrien, verfaßtes Werk (ὑποτυπώσεις, Entwürfe) ist nur in einzelnen Bruchstücken (bei Photius) erhalten. Das ganze apostolische Symbolum hat der hl. Cyrill von Jerusalem in seinen achtzehn ersten Katechesen (ad illuminandos) eingehend erklärt; dazu kommt in den fünf sogen. mystagogischen Katechesen noch die Lehre von den drei ersten Sacramenten. Die Lehre von der Trinität, der Incarnation und den Sacramenten hat auch der hl. Gregor von Nyssa in seiner „großen katechetischen Rede" in vorwiegend apologetischer Weise erörtert.

Der hl. Augustinus hat im Kampfe mit dem Heidenthum und den zeitgenössischen Häresien die meisten kirchlichen Dogmen in theilweise sehr umfangreichen Monographien vertheidigt, und sie sowohl in positiver wie in speculativer Weise begründet. Für die spätere Entwicklung der Dogmatik im Abendlande waren seine Schriften an erster Stelle von entscheidender Bedeutung. Sie bildeten die wesentlichste Grundlage, auf welcher die ersten systematischen Darstellungen der Glaubenslehre im Anfang des Mittelalters, sowohl nach ihrer positiven wie nach ihrer speculativen Seite, sich erbauten; nicht minder blieb während der Blüthezeit der Scholastik der Einfluß der augustinischen Doctrin ein durchaus vorherrschender.

Der hl. Augustinus selbst hat nur in zwei kleineren Schriften: Enchiridion de fide, spe et caritate, und de fide et symbolo, einem Commentar zum apostolischen Symbolum, die ganze christliche Lehre zusammenhängend erörtert. Wohl schon etwas früher war Rufin's bündige und klare Expositio symboli seu Commentarius in symbolum Apostolorum verfaßt. Aehnlich wie in den zuletzt genannten Commentaren ist die katholische Glaubenslehre auch entwickelt in der im Anfang des sechsten Jahrhunderts vom hl. Fulgentius von Ruspe, dem bekannten Vertheidiger der Augustinischen Lehre verfaßten Schrift de fide ad Petrum seu de regula verae fidei. Das bereits in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts erschienene Commonitorium (pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adv. profanas omnium haereticorum novitates) des Vincentius von Lerin verdient hier genannt zu werden wegen seiner präcisen Darlegung der katholischen Glaubensregel oder des Traditionsprincips, sowie der Lehre von der Entwicklung des kirchlichen Glaubens (profectus fidei); außerdem aber wegen der überaus klaren Erörterung der bis dahin von der Kirche feierlich definirten christologischen Dogmen und der dieselben betreffenden Häresien (s. o. § 7, 2; 8).

3. In der griechischen Kirche erhielt die patristische Entwicklungsperiode der Dogmatik um die Mitte des achten Jahrhunderts einen glänzenden Abschluß in dem hervorragenden dreitheiligen Werke des hl. Johannes von Damaskus, welches den Titel Πηγὴ γνώσεως, fons scientiae, führt.

Dasselbe erörtert im ersten Theile (κεφάλαια φιλοσοφικά) einige Hauptpunkte der Logik und der Metaphysik (nach Aristoteles und vorwiegend nach Porphyr); der zweite Theil (περὶ αἱρέσεων) gibt einen kurzen dogmengeschichtlichen Ueberblick über die bis dahin aufgetretenen Häresien; der dritte (ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, gew. de orth. fide) enthält die Dogmatik, und zwar, mit Ausnahme der Lehre von den Sacramenten (nur die Taufe und die heilige Eucharistie sind behandelt), ziemlich vollständig und im Allgemeinen in sachgemäßer Ordnung.

Johannes bezeichnet es selbst als seine Absicht, in diesem Werke das, was die bewährtesten Lehrer der Vorzeit vorgetragen hätten, zusammenzustellen. So ist denn in der That auch seine Dogmatik ganz vorwiegend eine systematische, vielfach wörtliche Reproduction von Erörterungen früherer Väter, namentlich der drei großen kappadocischen Lehrer und des hl. Leo d. Gr. Durch diesen Umstand hat das Werk auch für die abendländische Kirche eine große Bedeutung erlangt. Dasselbe wurde nämlich im zwölften Jahrhundert in's Lateinische übersetzt, und bildete seitdem eine Hauptquelle, aus welcher die Scholastiker die Lehrtradition der griechischen Kirche schöpften, um daran ihre speculativen Erörterungen anzuknüpfen.

Im Abendlande, wo bereits am Anfange des siebenten Jahrhunderts der hl. Gregor d. Gr. die Reihe der „Väter" beschloß, währte es noch mehrere Jahrhunderte, bis die Dogmatik eine ähnliche systematische Darstellung, wie bei Johannes von Damaskus, fand. Zunächst beschränkte sich die wissenschaftliche Thätigkeit während des siebenten und achten Jahrhunderts fast ausschließlich auf die Ueberlieferung des von den heiligen Vätern überkommenen Lehrstoffes, in der Form von Anthologien, d. h. mehr oder minder systematisch geordneten Auszügen aus deren Schriften, sowohl für die Exegese der heiligen Schrift, wie für die Glaubens- und Sittenlehre.

Zu den letzteren gehören z. B. des hl. Isidor von Sevilla libri tres Sententiarum sive de summo bono, meist aus Augustinus und Gregor d. Gr. geschöpft; ferner von demselben heiligen Lehrer das 6.—8. Buch des Werkes: Originum seu etymologiarum libri XX. Aehnliche Sammlungen wie die Sententiae des hl. Isidor verfaßten Tajus von Saragossa und der hl. Ildephons von Toledo.

Die dogmatischen Streitigkeiten des achten und neunten Jahrhunderts (Adoptianismus, Bilderverehrung, Prädestination, Abendmahlslehre) veranlaßten manche für die weitere Entwicklung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft höchst werthvolle Erörterungen der betreffenden Fragen. Alcuin, Agobard von Lyon, Rhabanus, Paschasius Radbertus, Hincmar u. A. gehören dieser Zeit an. Von ähnlicher Bedeutung waren nach der Erneuerung des Abendmahlstreites durch Berengar im elften und im zwölften Jahrhundert Lanfranc, Alger von Lüttich, Honorius von Autun u. A.

Hatten die politischen Stürme des zehnten Jahrhunderts für einige Zeit den namentlich durch Karl's d. Gr. und Alcuin's Bemühungen begründeten Aufschwung der kirchlichen Wissenschaften gehemmt, so begann für dieselben im elften Jahrhunderte, ebenso wie für das klösterliche Leben, eine neue, langdauernde Periode höchster Blüthe.

Vgl. K. Werner a. a. O. II. Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters. I. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. f. I, 279. H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof v. Reims. Freib. 1884. S. 88 ff.

§ 23.

II. Die Periode der Scholastik.

Man unterscheidet in der Regel drei Epochen dieser Entwicklungsperiode der kirchlichen Wissenschaft, die vorbereitende oder grundlegende Zeit von der Mitte des elften bis in die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts; die Zeit der höchsten Blüthe der Scholastik, von da ab bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts; und die Zeit des allmählichen Rückganges und Verfalles während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts.

1. Der Zweck, den die Scholastik bei der wissenschaftlichen Erörterung des Dogma's verfolgte, war nicht die positive Begründung oder die Ableitung desselben aus den Quellen der Offenbarung, sondern eine allseitige speculative Darlegung und Durchdringung seines Inhaltes. Das Dogma an sich galt ihr als ein in der Lehre der Kirche objectiv gegebenes, und durch ihre Autorität als absolut wahr verbürgtes System übernatürlicher Erkenntnisse. Dieses wird nur mittelst des Glaubens das geistige Eigenthum des Menschen. Der Glaube ist und bleibt auch allzeit das dem übernatürlichen Charakter des Objectes allein vollkommen entsprechende Erkenntnißprincip. Nachdem jedoch im Glauben die höhere Wahrheit vom menschlichen Geiste aufgenommen worden, kann und soll eine für die Erkenntniß wie für das religiöse Leben höchst fruchtbare Thätigkeit der Vernunft in Bezug auf dieselbe sich entwickeln. Das, was bis dahin nur Gegenstand des Glaubens war, kann und soll in gewissem Sinne auch Gegenstand des Wissens werden. Das natürliche Wissen und die übernatürliche Glaubenserkenntniß, — Philosophie und Theologie — sollen, unbeschadet ihrer wesentlichen Verschiedenheit, zu einer harmonischen und lebendigen Einheit mit einander verbunden werden. Der Vernunft (der Philosophie) liegt es ob, die nächste Grundlage und Vor-

aussetzung des Glaubens, die sogen. natürlichen religiösen Wahrheiten (praeambula fidei) wissenschaftlich zu erweisen, sodann soll die Vernunft zu der Einsicht gelangen, daß jeder Widerspruch, der in ihrem Namen gegen die Wahrheiten des Glaubens erhoben wird, unbegründet sei; sie soll endlich, im Lichte des Glaubens und der Wissenschaft forschend, die übernatürlichen Wahrheiten zu durchdringen suchen, um deren Inhalt immer vollständiger zu erfassen und soviel als möglich aufzuhellen. Letzteres wird insbesondere dadurch geschehen, daß sie auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß Spiegelbilder der höheren Wahrheit aufsucht, welche, wenn auch noch so unvollkommen, die letzteren für die gläubige Vernunft beleuchten und bestätigen. So trägt die Scholastik vorwiegend den Charakter einer speculativen Erörterung und Begründung des christlichen Dogma's auf der festen Grundlage und an der Hand der Kirchenlehre an sich.

2. Die meisten der eben genannten Sätze wurden bereits von dem hl. Anselm von Canterbury († 1109) ausgesprochen und in den von ihm verfaßten theologischen Schriften praktisch angewandt. So muß er als der erste Repräsentant und als einer der vornehmsten Begründer der Scholastik betrachtet werden. Ein vollständiges System der Dogmatik hat er nicht hinterlassen; jedoch sind die Hauptgeheimnisse des Glaubens im gedachten Sinne in einzelnen Schriften von ihm erörtert worden, welche durch ihre Klarheit und durch die Wärme des religiösen Geistes in hohem Maße ansprechen.

Seine hervorragendsten dogmatischen Schriften sind folgende: De divinitatis essentia *Monologium; Proslogion* seu alloquium de Dei existentia; de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi; de processione Spiritus s. contra Graecos; dialogus de casu diaboli; cur Deus homo; de conceptu virginali et de originali peccato; de libero arbitrio; de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; de voluntate Dei. Ueber seine wissenschaftlichen Zwecke und Principien vgl. *Monol.* Praef.: Cujus scribendae meditationis (de divinitatis essentia) . . . hanc mihi *formam* (quidam fratres) praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse, plano stylo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus peneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem. *Prosl.* c. 1: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. c. 2: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. — De fide Trin. c. 2: Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere . . . Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia: et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia . . . Nemo ergo se temere

immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate; ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens aliqua tenaci illaqueetur falsitate. *Monol.* c. 66: Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura (divina) possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id et per majorem similitudinem plus juvat mentem indagantem summae veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare ... Ib. c. 67: Aptissime igitur ipsa (mens rationalis) sibimet esse velut speculum dici potest, in quo *speculetur*, ut ita dicam, imaginem ejus, quem facie ad faciem videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem in Trinitate ineffabili consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Vollständiger und genauer hat später der hl. Thomas von Aquin die Principien und den Geist der scholastischen Wissenschaft dargelegt. Vgl. § 21. Der hl. Thomas hat insbesondere auch die beiden Gebiete der natürlichen und der übernatürlichen religiösen Erkenntniß genauer und ausdrücklich unterschieden, und die der theologischen Speculation durch den übernatürlichen Charakter der Glaubenswahrheiten gezogenen Grenzen schärfer bezeichnet. Vgl. z. B. Opusc. 70. Q. 2. a. 3 (§ 21, 3); c. Gent. I, 3: Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Ib. c. 9: Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. Vgl. Opusc. cit. Q. 2. a. 1. *Leo XIII.* l. c. (§ 21, 2).

Der hl. Bernard († 1153) förderte die weitere Entwicklung der theologischen Wissenschaft durch seine tiefsinnige Schriftauslegung und durch die Bekämpfung zeitgenössischer wissenschaftlicher Verirrungen (Abälard, Gilbertus Porretanus).

3. Das zwölfte Jahrhundert brachte als fernere Grundlage für den Aufbau der scholastischen Wissenschaft mehrere systematisch geordnete Darstellungen der patristischen, insbesondere der augustinischen Theologie. So u. a. die Summa Sententiarum des Hugo von S. Victor († 1141). Nach einer mehr selbständigen Methode ist dessen dogmatisches Werk de Sacramentis christianae fidei ad eruditionem scripturarum verfaßt, eine

ziemlich vollständige, einfache und doch auch tiefsinnige Entwicklung der christlichen Glaubenslehren.

Das hervorragendste Werk der genannten Art sind die von Petrus Lombardus († 1164 als Erzbischof von Paris, früher Rector der dortigen Universität) verfaßten Sentenzenbücher (Sententiarum libri IV). Auch hier ist die Doctrin der heiligen Väter in übersichtlicher, systematischer Weise dargelegt; vorwiegend im Anschluß an Augustinus. Einer gelegentlichen Bemerkung des letztern (de doctr. chr. I, 2: Omnis doctrina vel *rerum* est vel *signorum*, u. c. 3: Res ergo aliae sunt quibus *fruendum* est, aliae quibus *utendum*, aliae quae *fruuntur* et *utuntur*) ist auch das Princip für die Systematisirung des Stoffes entnommen. Jedoch ist andererseits auch wieder die innere Structur der christlichen Glaubenslehre selbst für die Anordnung und Eintheilung maßgebend gewesen. Der Umstand, daß letzteres nicht ausschließlich und in ganz durchgreifender Weise der Fall war, hat mancherlei Unebenheiten und Mängel der Systematisirung veranlaßt, welche die späteren Erklärer, z. B. der hl. Thomas, durch ihre Interpretation des Systems der Sentenzen in etwa zu beseitigen suchten. Die Sentenzenbücher haben für die kirchlichen Schulen und die Wissenschaft vom dreizehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert und noch darüber hinaus die Bedeutung eines classischen Lehrbuches besessen. Den Inhalt derselben betrachtete man als eine bündige und zuverlässige Wiedergabe der kirchlichen Lehrüberlieferung, und wählte ihn daher als Grundlage für alle fernere wissenschaftlich-speculative Erörterung des Dogma's. In diesem Sinne wurde der Text des Lombarden in einer unabsehbaren Reihe von Commentaren erläutert und ergänzt, ähnlich wie auf dem Gebiete des Kirchenrechts das ungefähr gleichzeitig erschienene Decretum Gratian's.

Ein den Sentenzenbüchern des Lombarden im Wesentlichen gleichartiges Werk ist die am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verfaßte Summa aurea des Wilhelm von Auxerre (Altissiodorensis). Als hervorragende, mehr selbständige Leistungen auf dem Gebiete der Dogmatik sind aus dieser Zeit noch zu nennen die sechs Bücher de Trinitate des Richard von S. Victor († 1173); die Regulae de sacra Theologia und der Tractatus de fide catholica c. haereticos des Alanus von Lille (ab Insulis, † 1202); die wahrscheinlich um dieselbe Zeit von Nicolaus von Amiens verfaßte, den Regulae des Alanus sehr ähnliche Schrift de arte sive de articulis catholicae fidei; endlich die dogmatischen und apologetischen Werke des Wilhelm von Auvergne (Alvernus, von seinem bischöflichen Sitze auch Parisiensis gen., † 1248): de fide, de Trinitate, de causis, cur Deus homo, de sacramentis, de anima und de universo.

Vgl. Scheeben a. a. O. I, 424 ff. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters. I. J. Bach a. a. O. II.

4. Gegen die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts erhob sich die kirchliche Wissenschaft zur höchsten Blüthe, und die sogen. Scholastik erhielt die ihr eigenthümliche höchste materielle und formelle Vollendung. Die seit dem zwölften Jahrhundert gegründeten Universitäten waren inzwischen zu hoher Blüthe gelangt; mit den alten Klosterschulen der Benedictiner u. a. wetteiferten die der neu entstandenen Orden des hl. Franziscus und des hl. Dominicus; die aristotelische Philosophie wurde seit dem Beginne des Jahrhunderts den abendländischen Theologen ihrem vollen Umfange nach durch vollständige (nicht bloß auf die logischen Schriften beschränkte) Ueber-

setzungen zugänglich, und war von ihnen sofort als das zweckmäßigste Hülfsmittel der theologischen Speculation erkannt worden. Der allerdings in einzelnen Punkten sachlich zu corrigirende Aristoteles galt ihnen als ein ächter und unübertrefflicher Repräsentant der gesunden Vernunft und der Vernunftwissenschaft, deren Aufgabe es sei, den Glauben in dem früher erklärten Sinne (n. 1) zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntniß zu machen, um ihn allseitig zu durchdringen, ihn gegen die Einreden des Unglaubens und der wissenschaftlichen Skepsis zu vertheidigen, und um endlich alles menschliche Erkennen, natürliches und übernatürliches, zu einem lebendigen, harmonisch gegliederten Ganzen zu gestalten. Diese Aufgabe erschien um so mehr geboten, als nun gerade im Namen der Philosophie und des Aristoteles insbesondere von Seiten der Juden und Araber, sodann auch von den zeitgenössischen Häresien die heftigsten und tiefgreifendsten Angriffe auf die christliche Wahrheit erfolgten. Endlich erweckte die göttliche Vorsehung auch jetzt wieder, wie zur Zeit der heiligen Väter, der Kirche für die Lösung der schwierigen Aufgaben, welche ihr aus der umfassenden Neugestaltung der Dinge und den großen Kämpfen auf dem politischen, socialen, wissenschaftlichen und religiösen Gebiete um diese Zeit erwuchsen, eine Reihe von Geistesriesen, gleich hervorragend durch die staunenswertheste Fülle und durch die schöpferische Kraft des Wissens, wie durch die Demuth, Sicherheit und Unversehrtheit des Glaubens und durch die Heiligkeit des Wandels, vor Allen die heiligen Lehrer Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura. Alle diese Umstände trugen nur dazu bei, die oben angedeutete neue Gestaltung und höchste Blüthe der Scholastik herbeizuführen.

„In ihrem Grundzuge, d. h. in der Tendenz, die Glaubenslehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe zu beleuchten, zu entwickeln, und gegen alle menschliche Weisheit zu vertheidigen, der vorhergehenden Epoche gleichbleibend, unterschied sie sich von dieser 1) durch die vollständigere Sammlung und Entwicklung des in der ersteren Gegebenen; 2) durch Erweiterung des Gesichtskreises und das Streben nach größerer Einheit; 3) durch regelrechtere Bekämpfung der Irrthümer in allen Formen und Gestalten; 4) durch stärkere Anwendung nicht bloß der aristotelischen Dialektik, wie früher, sondern auch des Inhaltes der aristotelischen Realphilosophie, womit zugleich ein engerer Anschluß an die griechischen Väter Hand in Hand ging; 5) durch allgemeine und constante Anwendung der sogen. scholastischen Form, d. h. der Einzelerledigung jeder Frage und der vermittelnden Lösung der für das Ja und Nein vorliegenden Gründe in regelrechter Argumentation und Distinction, oder knapper und bündiger Discussion; 6) in Folge dessen durch einfache, allen Schmuck verschmähende, nur auf Präcision berechnete Ausdrucksweise, die jedoch bei den classischen Vertretern eben durch ihre Einfachheit einen eigenthümlichen Reiz erhält. Die Gegenstände wurden behandelt theils 1) in Commentaren zur heiligen Schrift, welche in die Tiefen derselben eindringen und den ganzen theologischen Reichthum derselben entwickeln; theils 2) in der Form der Erklärung und Ausführung des Textes der libri sententiarum als der Repräsentanten des überlieferten kirchlichen Bewußtseins; theils 3) in mehr oder minder umfangreichen Sammlungen von gelegentlichen Monographien, sogen. Quodlibeta und Quaestiones disputatae; endlich 4) in eigenen von den Verfassern selbständig construirten Systemen der gesammten Theologie, den sogen. Summae theologicae, welche jedoch sämmtlich von ihren Verfassern als reifste Frucht ihres wissenschaftlichen Strebens, erst angelegt wurden, nachdem dieselben durch die ersteren Arten der Behandlung Meister des Gebietes geworden waren. Diese Summen sind sämmtlich mehr oder weniger unvollendet geblieben, wie manche der gothischen Dome und auch ausschließlich im 13. Jahrhundert verfaßt." Scheeben a. a. O. S. 428.

5. Der Franziscaner **Alexander von Hales** († 1245) war der erste Theologe dieser Periode, welcher die gesammte aristotelische Philosophie bei der Erörterung der kirchlichen Lehre berücksichtigte. Seine unvollendete Summa Theologiae (ursprünglich ein Commentar zu den Sentenzenbüchern) wurde nach seinem Tode (um 1252) von seinen Schülern ergänzt. Der Dominicaner **Albertus Magnus** († 1280), hat zuerst die aristotelische Lehre vollständig dargestellt, erklärt und im Sinne der christlichen Weltanschauung berichtigt. Er commentirte einen großen Theil der biblischen Bücher des A. und N. Testamentes, die Sentenzen des Lombarden und die Schriften des Pseudo-Areopagiten. Seine Summa theologiae blieb unvollendet. Als der Höhepunkt der Scholastik sind allzeit die Werke des hl. **Thomas von Aquin** († 1274), eines Schülers und Ordensgenossen **Albert's** d. Gr. betrachtet worden. Als Commentator des Aristoteles, der Sentenzenbücher, sowie der heiligen Schrift, nicht minder in seinen eigenen systematischen Darstellungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, den beiden Summen, steht er unübertroffen da in Bezug auf Umfang und Tiefe des philosophischen und theologischen Wissens, Klarheit und Correctheit der Doctrin, harmonische und lebensvolle wechselseitige Verbindung und Durchdringung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisse. Von der Kirche wird er hoch verehrt als einer ihrer größten „Lehrer", und als der zuverlässigste Führer auf dem Gebiete der philosophischen und theologischen Wissenschaft; schon von seinen Zeitgenossen erhielt er den Ehrentitel eines Doctor *angelicus*.

Außer den Erklärungen eines großen Theiles der heiligen Schrift sind als theologische Hauptwerke des hl. **Thomas** hier hervorzuheben (nach ihrer chronologischen Folge) der Commentar zu den Sentenzen des Lombarden; die (63) Quaestiones disputatae über die mannigfaltigsten Gegenstände aus dem Gebiete der Dogmatik und der Moral und damit zusammenhängende philosophische Probleme; die Summa *philosophica* oder *contra Gentiles* (ursprünglicher Titel: Summa de veritate fidei catholicae), in vier Bücher eingetheilt, eine philosophisch-apologetische Darlegung aller christlichen Glaubenswahrheiten (s. u.); und endlich die gereifteste Frucht des großen Geistes und seiner wissenschaftlichen Arbeiten, die unvollendet gebliebene Summa *theologica*.

Das der Summa *contra Gent.* zu Grunde liegende **Eintheilungsprincip** erörtert der hl. **Thomas** lib. I, 9 (s. o. n. 2). Im Anschluß daran beschreibt er den Plan seines Werkes folgendermaßen: Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur. Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his, quae Deo secundum seipsum conveniunt (lib. I. Als „Grundlage" des Ganzen werden die Beweise für das **Dasein** Gottes vorausgeschickt); secundo vero de processu creaturarum ab ipso (lib. II); tertio autem de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III.). Im ersten Kapitel des 4. Buches, welches die übernatürlichen Glaubenswahrheiten behandelt, wird die analoge Eintheilung begründet: Ut primo scilicet ea tractentur, quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur sicut est confessio Trinitatis (c. 2—26); secundo autem de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27—78); tertio

vero ea quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur (c. 79—97).

Den Plan der Summa *theologica*, welche „ein kurzgefaßtes Handbuch der theologischen Wissenschaft für Anfänger" (Prol.) sein soll, wird in der Einleitung zu P. I. Q. 2. dahin angegeben: Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae. . . . ad hujus doctrinae expositionem intendentes, *primo* tractabimus de Deo; *secundo* de motu rationalis creaturae in Deum; *tertio* de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. So ergeben sich drei Hauptheile des Werkes, von welchen der zweite in zwei Abtheilungen (prima secundae u. secunda secundae) die allgemeine und specielle Ethik behandelt, während der erste die Theologie im engern Sinne (Gottes Dasein, Wesen, Einheit, Dreipersönlichkeit, weltschöpferische und weltleitende Thätigkeit), und der dritte die Christologie und Erlösungslehre (die Person des Erlösers, sein Leben, Wirken, Leiden, und seine Verherrlichung) zum Gegenstande hat. Dazu sollten noch zwei fernere Abtheilungen dieses Theiles die Lehre von den Sacramenten, als den von Christus eingesetzten Mitteln des Heiles, und die Lehre von der Auferstehung und jenseitigen Vollendung bringen. Die eigene Arbeit des hl. Thomas reicht jedoch nur bis zur (unvollendeten) Lehre vom Bußsacrament in der 90. Quaestio. Das Uebrige wurde später aus seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern und aus anderen Schriften hinzugefügt.

Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. I, 801 ff. Stöckl a. a. O. II, 421 ff. Kleutgen a. a. O. V, 113 ff.

6. Von den zahlreichen Schriften des hl. Bonaventura († 1274) sind hier insbesondere zu erwähnen der Commentar zu den Sentenzenbüchern, sodann das Breviloquium und das Itinerarium mentis in Deum. Das Breviloquium ist mit Recht als brevis theologiae scholasticae Summa bezeichnet worden (*Hefele*, Praef. edit. I. Brevil. p. IX.). Es enthält in bündigster Form eine tiefsinnige, von einem warmen Hauche des Glaubens und der Frömmigkeit durchwehte speculative Entwicklung der christlichen Glaubenslehren, welcher in dem sogen. Prooemium kurze Erörterungen über den Ursprung, den Charakter und die Auslegung der heiligen Schrift vorangehen. Das Itinerarium bespricht in ähnlicher Weise die specielle Frage nach den verschiedenen Wegen und Stufen der Gotteserkenntniß. Neben dem hl. Thomas ist der hl. Bonaventura der hervorragendste und für die Folgezeit einflußreichste Vertreter der mittelalterlichen Wissenschaft, wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so auch auf dem der Mystik.

Sehr schön und treffend schrieb über ihn der berühmte Abt Trithemius von Spanheim: Vir (erat) in divinis scripturis eruditissimus, et in saeculari philosophia nobiliter doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio. Scripsit multa et profunda et devotissima opuscula, quibus ardentia verba proferens, non minus affectum legentis in Christi amore accendit, quam intellectum doctrinis sanctis illuminat. Omnes enim sui temporis Doctores *utilitate* operum facile praecellit, si spiritum divini amoris et Christianae devotionis in eo loquentem attendas. *Profundus* est, non verbosus; *subtilis*, non curiosus; *disertus*, non vanus; flammantia, non inflantia verba proferens, unde et securius legitur, facilius ab amante intelligitur, utilius frequentatur, dulcius et fructuosius retinetur . . . Si ergo et doctus vis esse et devotus, illius opusculis esto intentus (*Trithem.* de scriptorib. eccles. c. 464 bei *Hefele* l. c. p. IX.).

7. In zweiter Linie neben den bisher Genannten sind noch als Vertreter der besten Zeit der Scholastik u. A. hervorzuheben der Franziscaner Richard von Middletown (de Mediavilla, † 1300), Heinrich Goethals oder von Gent († 1293), der Augustinergeneral Aegidius Romanus († 1316).

Der Uebergang zu der nächsten Epoche des allmählichen Verfalles der Scholastik wurde durch den Franziscaner Johannes Duns Scotus († zu Köln 1308) angebahnt. Mit einem streng gläubigen und kirchlichen Geiste verband er eine vorwiegende Neigung zur Kritik, die er denn auch in der scharfsinnigsten Weise und in ausgiebigstem Maße den bisherigen Leistungen der Scholastik, insbesondere der Lehre des hl. Thomas, angedeihen ließ. So begründete er den Gegensatz der beiden Schulen der Thomisten und der Scotisten. Er hinterließ u. a. einen größeren (Opus *Oxoniense*) und einen kleineren Commentar (Reportata *Parisiensia*) zu den Sentenzen, und sogen. Quaestiones Quodlibetales. Die Differenzen zwischen Scotus und Thomas betreffen theils einige philosophische Fragen von principieller Bedeutung (Materie und Form der belebten Körper, Princip der Individuation, Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen, Verhältniß der Seelenvermögen zur Substanz der Seele u. a.); theils, im Zusammenhange damit, eine Reihe von speculativ-theologischen Problemen, oder näheren Erklärungen des Dogma's.

Eine übersichtliche Zusammenstellung der letzteren s. bei Scheeben a. a. O. S. 437. Vgl. auch Stöckl a. a. O. II, 781 ff. K. Werner a. a. O. III, 3 ff.

In den meisten Punkten war die durch Scotus vollzogene oder veranlaßte Abweichung von der Doctrin des hl. Thomas kein Fortschritt zu einer tiefern Auffassung der christlichen Glaubenslehren; seine vorwiegend kritische Richtung bedrohte die schöpferische Kraft und den frommen, lebenswarmen und lebenweckenden Geist, welcher die Wissenschaft seiner großen Vorgänger ausgezeichnet hatte. Darum kann schon er selbst, trotz seiner seltenen Geistesschärfe und Arbeitskraft, nicht mehr zu den Vertretern der klassischen Periode der Scholastik gezählt werden; ganz gewiß aber datirt seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, wo seine Schule der thomistischen entgegentrat, für die Scholastik zunächst eine Periode des Stillstandes, welche eine solche des Verfalles einleitete.

8. Außer den eben angedeuteten Umständen übte auch der einst von der beginnenden Scholastik (12. Jahrh.) bereits siegreich bekämpfte, jetzt aber namentlich durch Wilhelm Occam († 1347) wieder zur Geltung gebrachte Nominalismus einen nachtheiligen, zersetzenden Einfluß auf die Wissenschaft aus. Dazu kamen die dogmatischen Verirrungen einzelner Mystiker und die dadurch bei Vielen veranlaßte Entgegensetzung von Mystik und Scholastik; endlich auch die bedrängte und verwirrte Lage der Kirche während des vierzehnten und theilweise noch während des fünfzehnten Jahrhunderts, welche auch die Wissenschaft in vielen ihrer Vertreter zur Verrätherin an der Kirche und den unwandelbaren göttlichen Principien ihres Glaubens und ihrer Verfassung werden ließ. Zu dieser sachlichen Entartung gesellte sich dann auch immer mehr, insbesondere bei den Theologen nominalistischer Richtung, eine fortschreitende methodische und formelle Degeneration, indem man sich in der Erörterung der spitzfindigsten und müßigsten philosophisch-theologischen Probleme gefiel, und mit der übermäßigen Anwendung eines äußerlichen und dürren dialektischen Formelwesens allen guten Geschmack verläugnete.

Man vgl. über letzteres das Urtheil des Melchior Canus in den Loci theol. IX, 1; 7. Wie sehr Canus die ächte Scholastik, und namentlich den hl. Thomas

als Vertreter derselben, hochschätzte, s. ebend. VIII, 2; XII, 11. Ueber den Nominalismus s. Stöckl a. a. O. II, 973 ff. K. Werner a. a. O. III, 106 ff.

Immerhin fand die Lehrtradition der besten Zeit der Scholastik auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert Vertreter, sowohl der thomistischen wie der scotistischen Richtung. Dahin gehören die Dominicaner Hervänus Natalis († 1316), Petrus Paludanus († 1342), Johannes Capreolus († 1444), der hl. Antonin von Florenz († 1459), der Karthäuser Dionysius von Rykel († 1471), der Bischof Alphons Tostatus (Abulensis † 1455), der Augustiner Johannes Torquemada oder Turrecremata († 1468); die Dominicaner Cardinal Cajetan und Franziscus von Ferrara (am Anfang des 16. Jahrh.), von welchen jener die Summa *theologica* des hl. Thomas, dieser die Summa *contra Gentiles* zuerst commentirte. Der letzte bedeutendere Nominalist war der Tübinger Doctor Gabr. Biel († 1495).

Näheres über diese Periode s. bei Scheeben a. a. O. I, 438 ff. Stöckl a. a. O. II. III. K. Werner a. a. O. III. Kleutgen a. a. O. V, 32 ff. Ueber die den zeitgenössischen Häresien entgegengesetzten monographischen Werke dieser Periode s. K. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit. III, 476 ff.

§ 24.

III. Die neuere Zeit.

Auch bei dieser Periode kann man eine Zeit des Umschwunges und der Vorbereitung einer neuen Entwicklung, sodann eine Zeit der Blüthe und eine Zeit des Verfalles unserer Wissenschaft unterscheiden. Die erste reicht vom Anfang des sechzehnten Jahrhunderts bis zum Schluß des Concils von Trient; die zweite von da ab bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, so jedoch, daß das erste dieser beiden Jahrhunderte durch die vielseitigste Entwicklung und höchste Blüthe aller theologischen Disciplinen das zweite in hohem Maße an Bedeutung überragt. Die dritte Epoche umfaßt die Zeit von der Mitte des vorigen bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts.

1. Wenn durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und die Wiederbelebung des Studiums der altklassischen Literatur seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts ein allgemeiner tiefgreifender Umschwung in Bezug auf die Pflege der Wissenschaften begründet wurde, so war zu erwarten, daß dieser seinen Einfluß auch auf die Theologie ausdehnen werde. Mit den neuen wissenschaftlichen Mitteln brachte die neue Zeit der letzteren auch neue Aufgaben. In einem großen Theile seiner Vertreter stellte der aufblühende Humanismus der christlichen Weltanschauung eine heidnisch-atheistische entgegen. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts vertraten in der Theorie und in der Praxis eine bis dahin nicht gekannte radicale Negation der Kirche, ihres Wesens, ihrer Verfassung und ihrer Glaubensregel, womit selbstverständlich tiefgreifende Gegensätze in Bezug auf das Dogma im Einzelnen gegeben waren. Mit der Feindschaft gegen das kirchliche Dogma verband sich eine nicht minder heftige gegen die Scholastik, welcher man vielfach die Schuld

des vorgeblichen Verderbnisses der christlichen Lehre in Folge ihrer Vermischung mit heidnisch-aristotelischen Ideen beimaß.

Die Bekämpfung dieser zuletzt genannten Gegensätze von Seiten der kirchlichen Theologen brachte schon in der vortridentinischen Periode des sechzehnten Jahrhunderts neues frisches Leben in die theologische Wissenschaft, und rief manche werthvolle Arbeiten auf dem Gebiete der Polemik und der Controverse hervor. Nicht bloß Deutschland, sondern auch die übrigen Länder sind durch hervorragende Namen in dieser Zeit vertreten, von welchen hier nur einige genannt werden können, wie Eck, Berthold von Chiemsee, Hogstraten, Fisher von Rochester (Roffensis), Sylvester Prierias, Dominicus Soto, Melchior Canus, Petrus Canisius (Summa doctrinae christianae, sive Catechismus major. Wien 1554); die Löwener Ruard Tapper und Jodocus Ravesteyn (Tiletanus).

Vgl. K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Liter. IV. Hugo Lämmer, Die vortridentinische kathol. Theologie des Reform. Zeitalt. Berl. 1858.

Das schon oft von uns genannte Hauptwerk des spanischen Dominicaners Melchior Canus († 1560) de locis theologicis (in 12 Büchern) verdient hier besonders hervorgehoben zu werden. Es ist der erste Versuch einer theologischen Erkenntniß- und Beweislehre.

Vgl. I, 3: Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam Theologiae locos proponimus, tanquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant.

Da nun aber Canus die einzelnen Beweisquellen, wie die heilige Schrift, die Tradition, die Lehrentscheidungen des Papstes und der Concilien u. s. f., principiell erklärt und ihre Geltung begründet, so ist sein Werk zugleich eine gediegene wissenschaftliche Darlegung und Begründung der (formellen) kirchlichen Glaubensregel.

Klar und scharf hebt Canus ebensowohl den Werth und die Unentbehrlichkeit der scholastischen Lehrmethode, als auch die Mängel und Fehler, denen sie zuletzt verfallen war, hervor. Zur Beseitigung der letzteren möchte er durch sein Werk in etwa beitragen. Er empfiehlt insbesondere eine umfassendere positive Beweisführung für das Dogma aus der heiligen Schrift, der Tradition, den Concilien und der Geschichte, und im Zusammenhange damit ein gründlicheres Studium der heiligen Schrift. Vgl. VIII, 1. 2. IX, 1. XII, 11. Die nächste Zeit nach dem Concil von Trient bestätigte es schon, wie zutreffend Canus die Richtung bezeichnet hatte, welche die weitere Entwicklung der Theologie nehmen müsse, um zu erneuter Blüthe zu gelangen. Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino III, 476. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. I, 14.

2. Wie segensreich das Concil von Trient für die Erneuerung des kirchlichen Lebens gewirkt habe, zeigte sich insbesondere auch in dem großartigen Aufschwunge der theologischen Wissenschaft, der sich an dasselbe anschloß. Alle Zweige derselben, namentlich die Exegese, die Patristik, die Kirchengeschichte, die Moral, die positive und die speculative Dogmatik, erlebten in dem nun folgenden Jahrhundert eine Periode der höchsten Blüthe, und zwar so, daß die Weiterentwicklung der einen Disciplin sofort auch den anderen, der Fortschritt der Exegese und der Patristik insbesondere auch der Dogmatik

zu Gute kam. Zu den alten Orden und Ordensschulen kamen nun noch der rasch zu höchster Blüthe, auch in der Wissenschaft, gediehene Jesuitenorden und das Oratorium (des hl. Philipp Neri; dann auch im 17. Jahrh. das von dem Cardinal Berulle gestiftete sogen. französische) als vorzügliche Pflanzstätten der kirchlichen Wissenschaft hinzu. Auch manche von den alten Universitäten bewährten sich in diesem Sinne auf's Neue.

Die dogmatischen Werke dieser Periode zerfallen, den Zeitumständen entsprechend, in zwei Klassen. Die einen wollen das kirchliche Dogma den Glaubensneuerungen der Reformatoren gegenüber darlegen und vertheidigen; die anderen wollen, an die mittelalterliche Lehrtradition anknüpfend, im Geiste der Scholastik die kirchlichen Glaubenslehren in vorwiegend speculativer Weise entwickeln und begründen.

3. Die hervorragendste Leistung auf dem Gebiete der dogmatischen Polemik und Controverse ist das große Werk des Jesuiten Rob. Bellarmin († 1621): Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (4 Fol., zuerst erschienen zu Rom 1581), gleich ausgezeichnet durch tiefe und umfassende Gelehrsamkeit, wie durch Klarheit und geschmackvolle Form. Wenn dasselbe auch nicht die äußere Gestalt eines dogmatischen Systemes besitzt, so sind doch alle Glaubenslehren darin behandelt.

Der erste Band enthält drei sogen. Hauptcontroversen (controversiae generales), unter welche sich die Erörterung der damit zusammenhängenden speciellen Fragen einordnet: 1) De verbo Dei scripto et non scripto; 2) de Christo capite totius Ecclesiae (hier auch die Trinitätslehre); 3) de summo Pontifice, capite militantis Ecclesiae. Der zweite Band enthält vier Hauptcontroversen: 1) De Ecclesia militante, tum in Conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum; 2) de membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis; 3) de Ecclesia, quae est in purgatorio; 4) de Ecclesia, quae triumphat in coelis. Der dritte Band enthält fünf Hauptcontroversen: 1) De Sacramentis in genere; 2) de Baptismo et Confirmatione; 3) de Eucharistia et Sacrificio Missae; 4) de Poenitentia; 5) de Sacramentis ceteris. Der vierte Band enthält drei Hauptcontroversen: 1) De gratia primi hominis et statu innocentiae; 2) de gratiae amissione et statu peccati; 3) de gratiae reparatione et statu justificatorum per Christum. Man sieht, die von den Reformatoren bestrittene katholische Glaubensregel (regula formalis), und anderseits das Materialprincip des Protestantismus, die „Rechtfertigungslehre", mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen bilden das diese Erörterungen zusammenschließende Band.

Dieselben Hauptgegensätze zwischen der katholischen und der protestantischen Glaubenslehre hat auch der Engländer Thomas Stapleton († 1598) in zwei ausgezeichneten Werken behandelt; ersteren, in Bezug auf das Formalprincip oder die Glaubensregel, in seiner: Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica (Paris 1578), letzteren in der Schrift: Universa justificationis doctrina catholica hodie controversa (Paris 1582). Der spanische Franziscaner Andreas Vega († 1557) schrieb u. A. de justificatione ll. XV. Ferner sind als hervorragende Controversisten zu nennen: die Jesuiten Gregor von Valentia († 1603), Martin Becanus († 1624), Adam Tanner († 1635) und Jakob Gretser († 1625); die beiden Brüder Adrian und Peter de Walemburg (Weihbischöfe von Köln und Mainz, † 1669 bezw. 1675), deren zahlreiche, gediegene

Controversschriften gesammelt erschienen unter dem Titel: Tractatus generales de controversiis Fidei (Köln 1669, in 2 Fol.). Ein von ihnen selbst verfaßter Auszug aus den früheren Controversschriften erschien 1667 unter dem Titel: De controversiis tractatus generales contracti per A. et P. de Walemb. — Auch einzelne Schriften Bossuet's gehören hierher (Histoire des variations des Églises protestantes; Exposition de la foi catholique u. a.); ebenso das von dem Jansenisten Arnauld verfaßte bedeutende Werk über die heilige Eucharistie (La perpétuité de la foi de l'église cath. touchant l'eucharistie, 3 Bde. 1669—1674). Auch die Controverse mit den Griechen fand in dieser Zeit hervorragende Vertretung; so insbesondere in dem von Leo Allatius († 1669) verfaßten Werke: De ecclesiae occident. et orient. perpetuo consensu.

Eingehende Mittheilungen über die Genannten s. bei K. Werner, Gesch. der polem. u. apol. Lit. Bd. IV. Gesch. der kath. Theologie seit dem Trienter Concil. I. Buch.

4. Auch die Scholastik, d. h. die Behandlung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in dem Sinne und nach der Methode der großen mittelalterlichen Theologen, erhob sich in dieser Periode zu einer neuen Blüthe. Die meisten Theologen wählten hierbei den hl. Thomas zu ihrem Führer, und während früher die Sentenzenbücher des Lombarden als Grundlage der Darstellung dienten, trat nun die Summa des hl. Thomas an deren Stelle und wurde in einer großen Zahl von Commentaren erläutert und ergänzt. Daneben erschienen aber auch eine Menge selbständiger theologischer Summen und Monographien, die sich an die Doctrin des hl. Thomas anschlossen. Auch Scotus und der hl. Bonaventura wurden, jedoch weit seltener, in ähnlicher Weise berücksichtigt oder erklärt. Im Allgemeinen verbanden die scholastischen Theologen dieser Zeit mit dem speculativen Elemente ein größeres Maß positiver, biblischer und patristischer Beweisführung bei der Behandlung der christlichen Lehren als die früheren Vertreter der Scholastik. Zu dem Gegensatze der thomistischen und der scotistischen Richtung, kamen jetzt noch die Controversen zwischen den Thomisten und den in einzelnen Punkten von der strengen thomistischen Lehre abweichenden Molinisten, und zuletzt noch die eigenthümliche Richtung der sogen. Augustinianer (Berti, Belleli, Bertieri u. A.) hinzu.

Von den vielen hervorragenden Trägern dieser neuen Entwicklung unserer Wissenschaft mögen hier wenigstens einzelne genannt werden.

Als Vertreter des Thomismus ragen ganz besonders hervor die Dominicaner Bartholomäus Medina († 1581), Domin. Bañez († 1604), Didacus Alvarez († 1635), Joh. a St. Thoma († 1644), Contenson († 1674), Gonet († 1681); die (zum Theil unbekannten) spanischen Carmeliter mit dem von ihnen verfaßten berühmten Werke: Cursus theologicus Collegii *Salmanticensis* (19 Fol., seit 1630. Ungefähr gleichzeitig erschienen die Disputationes Collegii *Complutensis*, eine Darstellung der thomistischen Philosophie, in 4 Fol., ebenfalls von Carmelitern verfaßt); die Löwener Doctoren Wilh. Estius († 1613, Comment. in IV lib. Sent.), Franz Sylvius († 1649), Jos. Wiggers († 1639. Beide zuletzt Genannten commentirten vollständig die Summa des hl. Thomas); die Sorbonnisten Andreas Duval († 1637) und Nikol. Ysambert († 1642); der Benedictiner Augustin Reding († 1692, als Abt von Einsiedeln). Zu den bedeutendsten Erklärern des hl. Thomas aus dem Jesuitenorden gehören Franz Toletus († 1596), Gregor von Valentia († 1603),

Gabriel Vasquez († 1604), Franz Suarez († 1617), Adam Tanner († 1632). Als Verfasser ausgezeichneter monographischer Werke sind auch noch die Jesuiten Leon. Lessius († 1623, de perfectionibus moribusque divinis; de gratia efficaci; de decretis divinis; de summo bono et aeterna beatitudine hominis, u. vieles Andere), Joh. Martinez de Ripalda († 1648, de ente supernaturali; de fide, spe et caritate u. a.) und der Cardinal Johannes de Lugo († 1660, de incarnatione dominica; de virtute divinae fidei; de virtute et Sacramento Poenitentiae) zu nennen.

Hervorragende Scotisten waren Joh. Poncius (c. 1550), Peter Conink († 1573), Franz. de Ovando (c. 1580), Franz. Herrera (c. 1590), Mastrius (c. 1600), Joh. de Rada († 1608 als Bischof von Trani), Theodor Smising (c. 1600), Philipp Faber († 1630), Anton Hiquäus († 1641), Angelus Vulpes in Neapel († 1647), Kaspar Sghemma zu Palermo († 1657), endlich gegen Ende des Jahrhunderts die Franzosen Claud. Frassen und Gabriel Boyvin.

Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. III. Ueber Molina († 1600) und die an seinen Namen sich knüpfende Controverse über die scientia media s. ebend. S. 378 ff. Vgl. auch K. Werner, Franz Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhunderte I. II.

5. Als eine Frucht der neu aufgeblühten patristischen und historischen Studien, und als eine sehr erwünschte Ergänzung der bisherigen scholastischen Methode, erschienen während der in Rede stehenden Epoche eine Reihe wissenschaftlicher Werke theils monographischer Art, theils das ganze Dogma umfassend, welche den Traditionsbeweis für die katholische Lehre in der eingehendsten Weise, und unter Berücksichtigung der vom geschichtlich-patristischen Standpunkte oder im Namen der Tradition dagegen erhobenen Einreden, entwickelten. Vermöge dieses Zweckes tragen dieselben einen vorwiegend dogmengeschichtlichen Charakter an sich.

Zu den Monographien dieser Art zählen u. a. die Werke von Joh. Morinus (Commentar. histor. de disciplina in administratione poenitentiae 13 primis saec. etc. Par. 1651; Commentar. histor. ac dogmat. de sacris Ecclesiae ordinationibus etc. Par. 1655); Bossuet (Défense de la tradition et des s. Pères, Op. posth., erst 1753 veröffentl., betr. insbes. die Lehre von der Trinität und die Christologie); Isaak Habert (Theologiae Graecorum Patrum vindiciae circa universam materiam gratiae cum perpetua collatione scripturae, concilior., doctrinae s. Aug., s. Thomae et scholae sorbon. Libri tres. Par. 1647); Arnauld (das obengen. Werk über die heilige Eucharistie).

Das bedeutendste, und wahrhaft epochemachende, systematische Werk dieser Art unternahm der Jesuit Dionysius Petavius († 1647); ein ähnliches schrieb nach ihm der Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695). Beide Arbeiten blieben unvollendet.

Von dem Werke des Petavius: De theologicis dogmatibus erschien die erste Hälfte zu Paris 1644, die zweite 1650. Vgl. Proleg. c. 1, 1: Universam theologiam mandare his libris (aggredior), non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta saeculis jam sola scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit; verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat. Den ganzen Lehrstoff vertheilt P. auf zehn Tractate: 1) De Deo ejusque proprietatibus; 2) de Trinitate; 3) de Angelis; 4) de mundi opificio; 5) de Incarnatione; 6) de Sacramentis; 7) de legibus; 8) de gratia; 9) de fide, spe et caritate; 10) de peccato. Nur die fünf ersten Tractate gelangten zur Ausführung. Wie P. das jener Eintheilung zu Grunde liegende System gedacht, erhellt aus Prol. c. 1, 4: Potest igitur Theologia generatim primo dividi in partes duas: quarum prior est de *Deo ipso*, et iis quae divinitatis propria sunt . . ., ut sunt disputationes de Deo ac divinis

proprietatibus et de Trinitate. Posterior circa *Dei opera* versatur. Cum autem dupliciter Deum intueri possimus, velut *naturae* auctorem, aut *gratiae*, hinc duo existunt operum genera, totidemque posterioris illius Theologiae partes: quarum altera Dei qua creator auctorque naturae est rimatur opera, altera quae dicuntur gratiae . . . Opera gratiae in generale nomen includi possunt τῆς θεώσεως, quam deificationem possis dicere: quae est divinitatis communicatio, qua creaturae intelligentes ad quoddam cum Deo consortium ac necessitudinem supra naturae suae conditionem evehuntur. Est autem divinitatis illa communio duplex. Nam vel absoluta est et interior, qua non divina solum, sed etiam Deus fit, et in unam cum Deo personam convenit humana natura. Vel ex parte duntaxat et externa, utpote sola voluntatum inter se conjunctione constans: quam moralem scholae nuncupant. Ad hunc vero conficiendum statum duo adhibentur praesidia. Quippe alia sunt instrumenta, eaque partim efficientia, ut sunt Sacramenta novae legis; partim dirigentia, ut est lex, ac morum virtutumque praecepta. Aliae sunt interiores causae τῆς θεώσεως, eaeque rursus bifariam spectantur. Nam est alia, quae forma sive causa formalis dicitur, qualis est gratia, per quam sancti fiunt homines et Angeli; itidemque fides, spes et caritas, et quae vocantur infusae virtutes reliquae. Alia est dispositio, sive praeparatio ad illam formam capiendam. Quo in genere locum habent auxilia omnia et adjutoria gratiae, sive internae motiones intelligentiae ac voluntatis. Huic porro statui, quam θέωσιν dicimus, respondet ex adverso peccati status; cui nonnulla contemplationis theologicae pars propterea debetur. Siquidem oppositorum invicem eadem est scientia. Das gleichnamige Werk Thomassin's (3 Fol.) umfaßt nur die Tractate de Deo uno und de Incarnatione.

6. Die bisher charakterisirten wissenschaftlichen Leistungen des ersten Jahrhunderts nach dem Concil von Trient wurden in dem nun folgenden Jahrhunderte nicht überboten. Die dogmatischen Werke dieser Zeit sind vielmehr größtentheils nur Versuche, die Methoden und die eigenthümlichen Vorzüge der vorwiegend scholastischen, und der vorwiegend historischen und polemischen Bearbeitungen der Dogmatik, welche das abgelaufene Jahrhundert gebracht hatte, mit einander zu verbinden. Daneben erschienen auch noch immer einzelne ausschließlich je der scholastischen und der polemischen Richtung angehörende Werke.

Die dogmatischen Werke der zuerst genannten Richtung sind theilweise noch in größerem Stile angelegt, theilweise compendiarischer Natur.

Es sind hier insbesondere zu erwähnen der Minimist (Paulaner) Ant. Boucat (Theologia Patrum dogmatica, scholastico-positiva. Par. 1718. Venet. 1736), die beiden Dominicaner Billuart († 1757, Summa s. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, sive Cursus theologiae juxta mentem et, in quantum licuit, juxta ordinem et literam D. Thomae in sua summa, insertis pro re nata digressionibus in histor. eccles.), und Cardinal Gotti (Theologia scholast. dogm. Ven. 1750); der Sorbonnist Honorat. Tournely († 1729, Cursus theologicus scholastico-dogmaticus, 16 Bde. in 8°; eifriger Gegner der Jansenisten; etwas gallicanisch tingirt, sonst aber sehr empfehlenswerth wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, Correctheit und geschmackvollen, klaren Darstellung); der Jesuit Kilber (c. 1750, als Mitherausgeber der Theologia *Wirceburgensis*). Das beste, noch immer brauchbare Compendium der Dogmatik (mit der Moral wie sehr oft noch in jener Zeit verbunden) verfaßte der Sorbonnist Ludw. Abelly, später Bischof von Rhodez († 1691, Medulla theologica ex s. scripturis, Concil. Pontificumque decretis et ss. Patrum ac Doctorum placitis expressa. Par. 1651).

Die polemischen Werke dieser Epoche beschäftigen sich theils mit den früheren Glaubensgegensätzen des sechzehnten Jahrhunderts, theils mit den inzwischen neu aufgekommenen Verirrungen des Jansenismus, Gallicanismus und Febronianismus.

Vgl. K. Werner, Gesch. der kath. Theologie u. s. f. II. Gesch. der apol. u. polem. Lit. V. Scheeben a. a. O. I, 454 ff.

7. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts begann für die großen katholischen Länder und insbesondere auch für Deutschland eine traurige Zeit des Verfalles des gläubig-kirchlichen Sinnes, und damit zugleich auch der kirchlichen Wissenschaft. Die zersetzenden Einflüsse des Jansenismus, des Gallicanismus und Febronianismus, die auf letzteren basirende staatliche Bevormundung, sogen. Reformirung oder Unterdrückung der kirchlichen, bezw. klösterlichen theologischen Schulen und Bildungsanstalten; die immer weiter um sich greifende Herrschaft des Rationalismus, des Deismus und dann der einander ablösenden atheistischen philosophischen Systeme: alle diese Umstände zusammengenommen brachten rasch einen radicalen Verfall der theologischen Wissenschaft, insbesondere der Dogmatik zu Wege. Das Andenken an die große kirchliche Vergangenheit schien alsbald gänzlich entschwunden zu sein, und mit ihm die Erkenntniß der unwandelbaren, von der früheren Wissenschaft so treu festgehaltenen Principien des Glaubens und der Glaubenswissenschaft. Die theologische Erudition sank dem entsprechend im Allgemeinen auf ein höchst bescheidenes Maß herab; namentlich war ein völliges Ignoriren der Scholastik, nebst hochmüthiger Herabwürdigung ihrer Leistungen ein charakteristischer Zug des neuen „wissenschaftlichen" Geistes der sogen. Aufklärung. Es wäre zwecklos, die literarischen Erscheinungen dieser Zeit im Einzelnen anzuführen. Für die Dogmatik geschah überhaupt wenig; und dieses Wenige litt mehr oder minder an den oben bezeichneten Gebrechen. Aus Deutschland können nur einige Namen von etwas besserem Klange genannt werden, wie Stephan Wiest, Klüpfel, Stattler, Fr. Brenner.

Vgl. K. Werner, Gesch. der kath. Theol. S. 242 ff.

Die Morgenröthe einer besseren Zeit bezeichnete das von dem Mainzer Professor Liebermann (1819 ff.) herausgegebene Werk: Institutiones dogmaticae, welches in seinem ersten Theile die sogen. demonstratio religionis christianae und die demonstratio religionis catholicae (Fundamentaltheologie oder allgemeine Apologetik), und im zweiten Theile die specielle Dogmatik darlegt. Die Methode Liebermanns ist im Allgemeinen die der gediegenen kirchlichen Theologen aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, eines Billuart u. A. Der streng kirchliche Standpunkt, die ansprechende Klarheit der Darstellung haben seinem Werke rasch eine außerordentlich weite Verbreitung in allen katholischen Ländern verschafft.

Neben der Dogmatik beschäftigte die kirchlichen Theologen dieser Zeit ganz vorzüglich die Apologetik des Christenthums und der Kirche (demonstratio christiana und catholica) im Gegensatze zu dem zeitgenössischen Rationalismus.

Vgl. v. Drey a. a. O. I, 51 ff. K. Werner a. a. O. S. 236 ff. Gesch. der apol. u. polem. Lit. V.

8. Mit dem seit dem dritten Decennium dieses Jahrhunderts in weiten Kreisen erfolgten Wiederaufleben des katholischen Glaubens ist zweifelsohne auch für die katholische Wissenschaft eine neue hoffnungsreiche Epoche der Entwicklung angebrochen. Jedoch kann selbstverständlich für jetzt von einer geschichtlichen Darstellung derselben noch nicht die Rede sein. Auf der einen

Seite erwuchsen der katholischen Wissenschaft umfassende polemische und apologetische Aufgaben aus einzelnen philosophisch-theologischen Verirrungen der neueren Zeit (Hermes, Günther u. A.), weit mehr aber anderseits aus dem schroffen und tiefen Gegensatz, welcher zwischem dem Christenthum und der sogen. modernen Weltanschauung obwaltet. Diese letztere (der Liberalismus) vereinigt in sich die mannigfaltigsten Widersprüche gegen das Christenthum und die Kirche, welche während der letztverflossenen drei Jahrhunderte der Reihe nach hervortraten. Die wesentlichen Grundzüge derselben, wo sie nicht direct und offen zum Atheismus fortschreitet, sind der Rationalismus und der Naturalismus, d. h. zwei Irrthümer, welche ebenso sehr die übernatürliche Lehrautorität der Kirche, wie die der Menschheit durch die Kirche dargebotenen Mittel des Heiles, die übernatürliche Wahrheit und Gnade des Erlösers, und darin das ganze Christenthum auf das Directeste bekämpfen, darum auch als letzte Consequenz den Atheismus einschließen. Das Vaticanische Concil hatte die Bestimmung, diesen Irrthümern gegenüber die katholische Wahrheit zu beschützen und sie auf's Neue vollständig und klar zu verkündigen. Zum Theil hat es diese Aufgabe in den beiden vorliegenden dogmatischen Constitutionen bereits gelöst. Auch für die Wissenschaft der Dogmatik ist damit eine neue feste Grundlage und eine sichere Richtschnur ihrer weitern Entwicklung gegeben.

In den letzten Decennien sind manche neue Bearbeitungen der Dogmatik theils compendiöser, theils umfassenderer Art hervorgetreten. Sie sind durchweg von der Absicht getragen, durch Wiederanknüpfung und mehr oder minder engen Anschluß an die Lehrtradition der früheren, besseren Zeit, namentlich auch an die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, die Dogmatik zu regeneriren. Im Einzelnen unterscheiden sie sich besonders dadurch, daß die einen die strengere schulmäßige Form, wie sie noch im Anfange des vorigen Jahrhunderts üblich war, zur Anwendung bringen, während die anderen sich einer freieren Form der Darstellung bedienen; oder auch dadurch, daß die einen eine vorwiegend polemische und apologetische Tendenz verfolgen, während die anderen der positiven Beweisführung und der Geschichte des Dogma's größere Aufmerksamkeit widmen.

Zu den größeren dogmatischen Werken gehören u. a. die von Klee, Patric. Kenrick, Perrone, Schwetz, Albertus a Bulsano, Berlage, Franzelin, Hurter, M. Gloßner, G. M. Jansen (Utrecht). Unvollendet blieben die Dogmatik von Staudenmaier und die Institutiones theologicae von Kleutgen.. Noch sind im Erscheinen begriffen die Werke von Kuhn, B. Jungmann, Katschthaler, Heinrich, Scheeben, Stentrup. Das Lehrbuch von Dieringer erlebte die fünfte Auflage (1865). Auch Hettingers Apologie des Christenthums muß hier erwähnt werden; sowie Kleutgens Theologie der Vorzeit. Oswald hat in einzelnen Monographien einen großen Theil der dogmatischen Lehren behandelt (Sacramentenlehre, Gnadenlehre, Eschatologie, Lehre von der Erlösung, die Angelologie, die Lehre vom Urstande und dem Sündenfall, die Schöpfungslehre). Die Dogmengeschichte ist von Klee (Lehrb. der Dogmengesch. 1837), Schwane (Dogmengesch. der vornicän. Zeit, 1862; der patrist. Zeit, 1869; der mittlern Zeit, 1882). Joh. Zobl (1865), Jos. Bach (Die Dogmengesch. des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, 1873 u. 1875); einzelne Theile der biblischen Theologie sind von König (Theologie der Psalmen, 1857), Scholz (Handbuch der Theologie des A. Bundes im Lichte des Neuen, 1862), Zschokke (Theologie der Propheten des A. T., 1877), Simar (Die Theologie des hl. Paulus, 2. A. 1883) bearbeitet worden.

Erster Theil.

Gott, der Eine und Dreipersönliche.

Erstes Kapitel.

Die Gotteserkenntniß an sich betrachtet.

§ 25.

Vorbemerkungen.

1. Ihrem Begriffe gemäß hat sich die Dogmatik mit der Lehre von Gott in soweit zu beschäftigen, als dieselbe in das Gebiet des Glaubens gehört, d. h. zunächst, insoweit die übernatürliche Offenbarung sich darüber ausspricht. Letzteres geschieht in einer zweifachen Richtung. Sie lehrt theils indirect oder in thatsächlicher Weise, theils ausdrücklich, daß es für den Menschen eine doppelte Quelle (natürliche und übernatürliche Offenbarung) und dem entsprechend eine zweifache Art der Erkenntniß Gottes gebe (natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniß); sodann bietet sie den Inhalt der einen wie der andern Gotteserkenntniß dar.

2. Die übernatürliche Offenbarung ist an sich schon ein genügender thatsächlicher Beweis für die Möglichkeit und Wirklichkeit jener zweifachen Gotteserkenntniß. Sie vermittelt dem Menschen Erkenntnisse in Bezug auf Gott, welche seiner Vernunft an sich unerreichbar sind; sie ist also thatsächlich für ihn eine Quelle übernatürlicher Gotteserkenntniß. Letzteres ist aber nur darum der Fall, weil der Mensch im Stande ist, im bloßen Lichte der Vernunft die Offenbarung als das zu erkennen, was sie ist: als eine göttliche That. Dadurch allein besitzt ihr Inhalt für ihn die zum Glauben unentbehrliche Bürgschaft der Wahrheit, und weiß er sich zur gläubigen Annahme desselben verpflichtet.

Eine übernatürliche Offenbarung Gottes wäre nicht möglich, sie würde im Menschen keinen Boden und keine Anknüpfungspunkte für ihre Belehrungen finden, und der Mensch selbst würde sie als eine von Gott ihm erschlossene Quelle der Wahrheit nicht erkennen noch anerkennen können, wenn er nicht im Stande wäre, vor oder unabhängig von einer solchen übernatürlichen Offenbarung sich zu irgend einer wahren Erkenntniß Gottes, seines Daseins und seines Wesens, zu erheben. Da also nach Ausweis der Geschichte die übernatürliche Offenbarung als solche von der Menschheit erkannt worden ist, so ist damit that-

sächlich und indirect die Wahrheit des Satzes erwiesen, daß es eine natürliche und eine übernatürliche Gotteserkenntniß gebe. Die nähere Erörterung und Begründung dieser Sätze gehört in die Apologetik.

3. Die Unterscheidung jener zweifachen Gotteserkenntniß wird auch von der übernatürlichen Offenbarung selbst ausdrücklich gelehrt. Sie gedenkt nämlich auch der natürlichen Gotteserkenntniß, lehrt deren Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit, bezeichnet die Quelle, den Inhalt und die formelle Beschaffenheit derselben. Sodann weist sie hin auf den Ursprung der übernatürlichen Gotteserkenntniß, bietet deren Inhalt dar, beschreibt die formelle Eigenthümlichkeit derselben und verheißt deren Vollendung in der himmlischen Glückseligkeit. Hieraus ergibt sich, daß die Dogmatik an erster Stelle die Lehre der übernatürlichen Offenbarung über die Gotteserkenntniß an sich zu erörtern hat, bevor sie den geoffenbarten Inhalt derselben im Einzelnen darlegt.

Bei jener Erörterung muß die Unterscheidung der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntniß zu Grunde gelegt werden, und so ergeben sich als deren Hauptpunkte: 1) Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß; 2) Ursprung derselben und dadurch bedingte materielle und formelle Beschaffenheit; 3) die übernatürliche Gotteserkenntniß; deren Ursprung und Inhalt im Allgemeinen betrachtet; sowie die formelle Beschaffenheit derselben. Alle in der Gotteslehre nachstehend zu erörternden Sätze sind entweder Dogmen im engern Sinne (dogmata *pura* oder *mixta*), oder philosophische Wahrheiten, welche zum Dogma in innerer Beziehung stehen (res ad integritatem fidei pertinentes, oder auch praeambula fidei).

§ 26.

Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß. Der Atheismus.

1. Es ist dem Menschen auch ohne Beihülfe der übernatürlichen Offenbarung möglich, durch das natürliche Licht der Vernunft zur Erkenntniß Gottes, als des Schöpfers und Herrn der Welt, zu gelangen. Die auf solche Weise zu erlangende Gotteserkenntniß wird als natürliche bezeichnet zunächst mit Rücksicht auf ihr Princip (principium *cognitionis*, das natürliche Vernunftlicht), sodann auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt (objectum, die der Vernunft an sich zugänglichen religiösen Wahrheiten; im Unterschied von den die Vernunft schlechthin überragenden, durch sie nicht erreichbaren übernatürlichen Glaubensgeheimnissen).

Vatic. Sess. 3. c. 2: Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom. 1, 20): attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio (Hebr. 1, 1. 2). Ib. Can. II, 1: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse, a. s. Vgl. c. 4 (§ 21, 1). Die Kirche hat obigen Satz insbesondere auch aufrecht erhalten gegenüber der Lehre der Reformatoren, daß der Mensch durch den Sündenfall alle natürlichen geistig-sittlichen Kräfte eingebüßt habe; ferner auch gegenüber der Lehre des Bajus und der Jansenisten, daß der Mensch erst durch die übernatür=

liche Gnade zu einem vernünftig-sittlichen Wesen werde, und somit auch alle wahre Gotteserkenntniß ein Gnadengeschenk Gottes sei; endlich gegen die Traditionalisten (Bonald, Lamennais u. A.), welche alle Gotteserkenntniß in der Menschheit, vor wie nach der Sünde, auf eine directe oder übernatürliche göttliche Belehrung und deren Ueberlieferung zurückführten, und folgerichtig behaupteten, wenn die Vernunft aus eigener Kraft Gott nicht erkennen könne, so sei sie auch nicht im Stande, das Dasein Gottes philosophisch zu beweisen. Daher forderte der apostolische Stuhl durch Decret der Inder-Congregation von den Traditionalisten Bautain (8. Sept. 1840) und Bonnetty (11. Juni 1855) die Anerkennung des Satzes: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Vgl. *Conc. Prov. Colon.* (1860) P. I. c. 17: Huc spectat confixa pridem a Sede Romana *Quesnelli* sententia (n. 41), omnem Dei cognitionem etiam naturalem, etiam in philosophis ethnicis Dei donum esse asserentis. Prop. *Quesn.* damn. n. 48. Auch sonst noch ist die genannte Wahrheit von den verschiedenartigsten philosophischen (Kant u. A.) und theologischen Standpunkten aus bestritten worden.

2. Die heilige Schrift lehrt obigen Satz indirect, indem sie überall an die natürliche Gotteserkenntniß, wie an eine gegebene Voraussetzung, ihre höheren Belehrungen anknüpft; dann auch direct, indem sie a) die physische Welt und die in ihr waltende Ordnung als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, durch deren vernünftige Betrachtung auch der thatsächlich der Gottvergessenheit des Heidenthums verfallene Theil der Menschheit sich zur Erkenntniß des Daseins und der Vollkommenheiten Gottes, als des Schöpfers und Herrn aller Dinge, hätte erheben können und sollen; indem sie b) in gleicher Weise auf die sittliche Weltordnung, welche sich im Naturgesetze und im Gewissen geltend macht, als auf eine natürliche, allgemein menschliche Offenbarung Gottes hinweist; sowie c) im gleichem Sinne auf das Walten der göttlichen Vorsehung über die ganze Menschheit und ihre geschichtliche Entwicklung.

a) Weish. 13, 1: Vani autem sunt omnes homines (μάταιοι γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: (2) sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. (3) Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit. (4) Aut si virtutem et opera (ἐνέργειαν) eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit fortior est illis: (5) a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται) . . . (8) Iterum autem nec his debet ignosci. (9) Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt? Job 12, 7: Nimirum interroga jumenta, et docebunt te, et volatilia coeli, et indicabunt tibi. (8) Loquere terrae, et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. (9) Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit, (10) in cujus manu anima omnis viventis, et spiritus universae carnis hominis? Ps. 18, 2 ff. Röm. 1, 18: Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent; (19) quia quod notum est Dei (das von Gott Erkennbare), manifestum est in illis (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς); Deus enim illis manifestavit. (20) Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi (ἀπὸ κτίσεως κόσμου), per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (νοούμενα καθορᾶται, das was an sich unsichtbar ist an Gott — sein Dasein und sein Wesen — wird seit Erschaffung der Welt als ein durch die Werke Erkennbares angeschaut), sempiterna quoque ejus virtus et divinitas; ita ut

sint inexcusabiles. (21) Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; (22) dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; (23) et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Vgl. V. 24—32. Der Apostel will zeigen (vgl. V. 16), daß die Gottvergessenheit und die Lasterhaftigkeit des polytheistischen Heidenthums eine große sittliche Schuld involvire, für welche nur in Christo, dem Erlöser, Gnade gefunden werden könne: Es war der Menschheit überall und zu allen Zeiten möglich, Gottes Dasein und Allmacht aus den Werken der Schöpfung zu erkennen, und dieser Erkenntniß entsprechend Gott den geziemenden Cult der Ehre und des Dankes zu erweisen. Das Heidenthum beruht auf einer selbstverschuldeten, unverantwortlichen Unterdrückung des bessern Erkennens und Wollens, dessen die Menschheit fähig ist, und das sie ursprünglich besaß (V. 18). Sofort beschreibt der Apostel den psychologischen Entwicklungsgang dieses Abfalles der Menschheit von Gott. Der Anfang ging vom Willen und vom Herzen aus; der Mensch versagte Gott den schuldigen Cult der Ehrfurcht (des Gehorsams) und des Dankes (der Liebe, V. 21), er ergab sich dem Dienste der Sünde, der hoffärtigen Auflehnung wider Gott. In Folge dieses praktischen Atheismus wurde nun auch seine Erkenntniß immer mehr Gott entfremdet; sein Denken wurde leer oder nichtig (V. 21. vgl. Weish. 13, 1), weil es Gott, die höchste Wahrheit, nicht mehr zum Gegenstande hatte, und in Folge dessen auch der wahren Erkenntniß des Endlichen (nach seinem letzten Grunde und Endziele) ermangelte. Sünde und Irrthum nahmen immer mehr das Herz des Menschen gefangen, und dieses übte dann hinwieder auf die Erkenntniß einen verwirrenden und zerstörenden Einfluß aus, so daß nun auch die Gottesidee selbst der Verdunkelung und Verzerrung anheimfiel. Wie sehr die gottvergessene Hoffart den Geist des Menschen umnachtet hatte (V. 22), zeigte sich endlich, indem er die letzten in seinem Geiste noch vorhandenen Reste der Gottesidee auf selbsterwählte und selbstgemachte Götzenbilder übertrug, und endlichen, geschaffenen Dingen göttliche Ehre erwies (V. 23. Weish. 13—15). Vgl. *Athan.* c. Gent. 8 (s. u. § 3).

b) Röm. 2, 11: Non enim est acceptio personarum apud Deum. (12) Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; et quicunque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. (13) Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. (14) Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter (φύσει) ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; (15) qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, (16) in die, cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per Jesum Christum. Indem der Apostel die allgemeine Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen hervorheben will, betont er, daß der bloße Besitz des positiven mosaischen Gesetzes an sich für das auserwählte Volk (2, 1; 3, 1) keinen Vorzug vor Gott begründe; daß es vielmehr im Gerichte Gottes für alle Menschen, ob Juden oder Heiden, sich nur darum handeln werde, ob sie Gutes oder Böses gethan, oder ob sie das Gesetz Gottes nicht bloß gekannt, sondern auch befolgt haben (V. 11—13, vgl. V. 1—10). Um nun die Anwendbarkeit des letzten Satzes auch auf die Heiden zu erklären, hebt der Apostel hervor (V. 14. 15), daß auch sie, wenngleich mit dem übernatürlich geoffenbarten mosaischen Gesetze unbekannt, dennoch ein Sittengesetz besitzen, welches mit den sittlichen Vorschriften des erstern übereinstimmt (ea, quae legis sunt; opus legis, V. 14. 15). Auch sie können mithin „Erfüller" des Gesetzes (V. 13) sein. Die Kenntniß jenes sittlichen Gesetzes schöpfen sie aus ihrem eigenen Herzen, sie gehört zur Natur des Menschen (in cordibus suis, V. 15; naturaliter faciunt, V. 14, d. i. wie Tolet z. B. St. bemerkt: Non accepto exteriori magisterio divino, quale acceperunt Judaei, sed *natura duce et magistra*). Der zweifache Beweis für die Existenz und Erkennbarkeit dieses natürlichen Sittengesetzes liegt in dem thatsächlichen Verhalten der Heiden, indem sie dasselbe (in irgend einem Umfange wenigstens) erfüllen (cum . . faciunt, V. 14), sodann in der richterlichen Thätigkeit ihres Gewissens (V. 15). Dieser Argumentation des Apostels liegt nun der Gedanke als Voraussetzung zu Grunde, daß die Heiden, d. h. allgemein, die

einer übernatürlichen Offenbarung entbehrenden Menschen, jenes natürliche Sittengesetz nicht nur an sich, sondern auch als ein von Gott gegebenes und kraft seiner Autorität verbindliches zu erkennen im Stande seien. Denn nur unter dieser Bedingung kann die Uebertretung desselben ihnen vor Gott zur Sünde gereichen. Denselben Gedanken hatte er auch ausgesprochen 1, 32: Qui cum *justitiam Dei* cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus (deutlicher nach dem Griech.: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι). Auch die sittliche Weltordnung ist mithin nach der Lehre des Apostels für den Menschen eine Quelle der natürlichen Gotteserkenntniß, sie lehrt ihn Gott als den höchsten Herrn und als das Endziel aller Dinge (Dominum nostrum, rerum omnium finem, *Vatic.* l. c.) kennen.

c) Apg. 14, 14: Viri! quid haec facitis? (Die heidnischen Bewohner von Lystra wollten Paulus und Barnabas göttliche Ehren erweisen) et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum, et terram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; (15) qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. (16) Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra. 17, 22: Stans autem Paulus in medio Areopagi, ait: Viri Athenienses! per omnia quasi superstitiosiores vos video. (23) Praeteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. (24) Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, (25) nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia; (26) fecitque ex uno (ἐξ ἑνὸς αἵματος) omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, (27) quaerere Deum (in der Absicht, daß sie Gott suchen sollten), si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum (d. h. wiewohl es des Suchens, im Grunde genommen, nicht bedarf). (28) In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus; sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus. (29) Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile. Der Apostel betont in den letzten Sätzen auch den Gedanken, daß die Vernunft den Menschen lehre, das göttliche Wesen sich nicht geringer zu denken als seine eigene vernunftbegabte Natur; vielmehr müsse auch letztere ihm als Grundlage dienen, um sich zur Erkenntniß der unendlich höhern und vollkommenern göttlichen Natur zu erheben. Daß die Abgötterei der Heiden eine strafbare Unwissenheit gewesen, hebt er auch hier hervor, V. 30: Et tempora quidem hujus ignorantiae despiciens (ὑπεριδών) Deus, nunc annuntiat hominibus, ut omnes ubique poenitentiam agant.

Auf die allgemeine und natürliche Offenbarung Gottes in der Menschheit, durch die Werke der Schöpfung und der Providenz, bezieht sich auch Joh. 1, 3: Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt; et sine ipso factum est nihil, quod factum est. (4) In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. (5) Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. (9) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (10) In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Näheres über die patristische Auslegung dieser Stelle s. bei *Tolet.*, in Joan. Comm. h. l. Vgl. auch Klee, Commentar über das Ev. n. Joh. S. 47 ff. *Aug.* in Joan. tr. 1, 13—19; 2, 7—10. *Cyr. Alex.* in Joan. I, 9. *Hier.* in Gal. 1. 16: Ex quo (Joan. 1, 9) perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 33 ff.

In den oben mitgetheilten Aussprüchen der heiligen Schrift ist die natürliche Offenbarung, aus welcher die menschliche Vernunft die Erkenntniß Gottes zu schöpfen vermag, ihrem vollen Umfange nach bezeichnet; es ist die den

Menschen umgebende Welt (der Kosmos oder Makrokosmos) und seine eigene Natur, insbesondere auch der innere, geistige Theil derselben (der Mikrokosmos). Sie sagt ihm zugleich, daß Gott sei und was er sei. Damit ist auch der Weg angedeutet, den die Vernunft einzuschlagen hat, wenn sie die Gottesidee wissenschaftlich begründen und ihren Inhalt darlegen will (denkende Welt- und Selbstbetrachtung. Die Beweise für das Dasein Gottes).

3. Diesen Andeutungen der heiligen Schrift stehen von Anfang an die bestimmtesten Zeugnisse der Tradition und der kirchlichen Lehrverkündigung zur Seite. Schon die ältesten Apologeten betonen die Möglichkeit wahrer natürlicher Gotteserkenntniß im Gegensatze zu dem heidnischen Polytheismus und zum gnostischen Dualismus, indem sie zugleich einzelne philosophische Beweise für das Dasein Gottes (namentlich, im Anschluß an die heilige Schrift, den teleologischen oder physiko-theologischen und den auf das allgemeine und natürliche menschliche Bewußtsein sich stützenden Beweis) mehr oder minder vollständig darlegen. Später wird die Entwicklung dieser Beweise von Seiten der heiligen Väter, sowie die philosophische Beleuchtung der natürlichen Gotteserkenntniß bezüglich ihres Ursprunges und ihrer Beschaffenheit immer vollständiger und eingehender. Es wird insbesondere auch die Betrachtung der menschlichen Seele selbst und ihrer geistigen Erkenntnißthätigkeit als Quelle der Gotteserkenntniß oder als Grundlage für den Gottesbeweis in umfassenderer Weise geltend gemacht.

Dem Vorwurfe des Atheismus, welcher vom Standpunkte der heidnischen Staatsreligion gegen die Christen erhoben wurde, begegneten die Apologeten durch eine einfache Darlegung des christlichen Gottesglaubens. Hier erschien ihnen die Lehre vom göttlichen Logos als das geeignetste Mittel, um die philosophisch gebildeten Heiden mit der christlichen Weltanschauung zu befreunden, weil sie mancherlei Anknüpfungspunkte an bekannte philosophische Theoreme (Plato, die alexandrinische Religionsphilosophie) darbot. Bei dieser Gelegenheit kommt dann auch die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntniß zur Sprache. So zuerst bei Justinus (Apol. I, 18—21; 44. 46. Apol. II, 10. 13). Bei den heidnischen Philosophen und Dichtern, so lehrt er, finden sich manche Sätze, die den Wahrheiten des christlichen Glaubens gleich oder ähnlich sind. Das ist kein Werk des Zufalls. Vielmehr ist alle Erkenntniß der Wahrheit auf den göttlichen Logos zurückzuführen. Dieser war von Anfang an in der Menschheit wirksam. Er hat allen Menschen die Vernunftanlage eingepflanzt, und erleuchtet sie, so daß sie einigermaßen, wenn auch nicht vollkommen, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen vermögen (Joh. 1, 9). Diese allgemeine oder natürliche göttliche Offenbarung nennt Justin den Samen des Logos (σπέρμα τοῦ λόγου, λόγος σπερματικός). Er sagt, die Heiden, welche dieser Offenbarung gemäß lebten, seien in der That Christen gewesen, d. h. sie besaßen die Erkenntniß und Liebe des wahren, nun im Christenthum geoffenbarten, Gottes. *Theoph.* ad Autol. I, 1; 7: „Alle Dinge hat Gott erschaffen, damit er aus seinen Werken erkannt und seine Größe offenbar würde. — Wie die menschliche Seele nicht gesehen wird, da sie für den Menschen unsichtbar ist, jedoch aus den Bewegungen des Körpers erkannt wird, so kann auch Gott zwar mit menschlichen Augen nicht geschaut, jedoch durch seine Vorsehung und seine Werke erkannt werden. Wenn jemand ein Schiff auf dem Meere daher fahren und dem Ufer zusteuern sieht, so denkt er ohne Zweifel, es sei ein Steuermann auf demselben, der es leitet. So muß man auch auf Gott als den Lenker aller Dinge schließen, wiewohl er mit leiblichen Augen nicht gesehen wird, weil er nicht vom Raume umschlossen ist." Er betont ferner (I, 2), der Mangel dieser dem Menschen so natürlichen Gotteserkenntniß sei in einer sittlichen Entartung desselben begründet: „Wenn der Blinde das Sonnenlicht nicht sieht, so hat das seinen Grund nicht darin, daß die Sonne nicht leuchtet; vielmehr muß er die Schuld hiervon sich selbst und seinem Auge beimessen. So ist auch

das Auge deiner Seele von Sünden und sittlichen Gebrechen verfinstert. Einem glänzenden Spiegel gleich muß der Mensch seine Seele rein bewahren. Wie nämlich in dem Spiegel, wenn Rost an demselben ist, das Bild des Menschen nicht reflectirt wird, so kann auch der Mensch, wenn Sünde in ihm herrscht, Gott nicht erblicken." Vgl. *Athenag.* leg. pro chr. 8. 9. *Iren.* adv. haer. II, 9. 1: Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit. *Tert.* Apol. 17: Quod colimus, Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suae: unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt . . . Et haec est summa delicti *nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.* Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex *animae ipsius testimonio* comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium *animae naturaliter Christianae!* Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, sed ad coelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et inde descendit. Adv. Marc. I. 10: A primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo literarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur, cum totus Moysi stilus notitiam creatoris non instituat, sed a primordio enarret a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moyse recensendam. Denique major popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, Deum Moysi tamen norunt; etiam tanta idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent et Deum Deorum, et: si Deus dederit, et: quod Deo placet, et: Deo commendo. Vide, an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia; animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt animae Deum . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus. Vgl. dazu de testim. animae, bes. c. 5: Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. Non puto cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae (vgl. dazu *Aug.* de magistro; *Thom. Aq.* de Ver. Q. 11. a. 1). Aehnliche Berufungen auf das allgemeine natürliche Gottesbewußtsein finden sich bei *Cypr.* de idol. van. 9; *Min. Fel.* Oct. 18 (c. 17. 32. 33 entwickelt er das teleologische und das kosmologische Argument); *Clem. Alex.* Strom. V, 14 u. A.

Athan. Or. c. Gent. 8 zeigt, wie der Götzendienst eine Frucht der ersten Sünde sei: „Die Seele war mit der Erfindung des Bösen nicht zufrieden, sondern zu immer Schlechterem wendete sie sich allmählich. Denn sie lernte die Mannigfaltigkeit der Lüste kennen, umgürtete sich mit der Vergessenheit der göttlichen Dinge, erfreute sich einzig der körperlichen Leidenschaften, des in die Augen Fallenden und des Scheines, und meinte, es sei nichts mehr außer dem, was gesehen wird, und nur das Irdische und das Körperliche sei das Gute. Vergessend, daß sie das Bild des guten Gottes sei, und abgewendet von ihm, schaut sie nicht mehr durch ihre eigenthümliche Kraft den Gott Logos, nach welchem

sie geschaffen wurde. Außer sich selbst aber sich befindend, denkt sie sich aus, und bildet sich ein das Nicht-Seiende. Denn durch das Gewirre der körperlichen Lüste verdeckt sie den Spiegel, den sie in sich hat, durch welchen sie allein das Bild des Vaters schauen kann, und schaut nicht mehr, was sie soll. Ueberallhin wird sie gezogen und nur noch die Sinnenwelt sieht sie. Angefüllt mit fleischlichen Lüsten, und verwirrt durch ihre falschen Bilder, bildet sie sich sofort den Gott, den sie in sich vergessen, im Körperlichen und Sinnlichen ab; legt der Sinnenwelt den Namen Gottes bei, und verherrlicht nur das, was sie will und (ihrem Zustande) angemessen findet. So wurde die böse Gesinnung Ursache des Götzendienstes. Die Menschen hatten sich einmal das Böse, das kein Sein hat, eingebildet; so erdichteten sie sich auch nicht seiende Götter. Wie wenn Einer in einem Abgrunde das Licht nicht mehr sieht, und meinte, es gebe gar keines mehr, und nur, was er bemerkte, sei das Wahre." c. 30: „Zur Erkenntniß und richtigen Erfassung der Wahrheit und des wahrhaften Gottes haben wir nichts Anderes nöthig als uns selbst; wenn Gott selbst auch über Alles hoch erhaben ist, so ist doch der Weg zu ihm nicht außer uns, sondern in uns; aus uns können wir den Ausgangspunkt desselben finden . . . Keine Ausflüchte sollen also die Götzendiener, die Hellenen, bringen. Auch kein Anderer betrüge sich, als habe er diesen Weg nicht, um darin eine Entschuldigung seines Unglaubens zu finden. Denn wir alle haben und betreten diesen Weg, wenn ihn auch nicht alle verfolgen, sondern ausschweifen wollen, durch die Lüste des Lebens nach außen gezogen. Fragte also Einer, was ist das für ein Weg, so sagte ich: die Seele und die Vernunft in ihr, durch sie allein kann Gott erkannt und geschaut werden. Es sei denn, sie müßten wie Gott, so auch ihre Seele verläugnen, die Gottlosen." c. 33: „Nur deßhalb denkt und sinnt die Seele Unsterbliches und Ewiges, weil sie unsterblich ist; wie die Sinne, da der Leib sterblich ist, auch nur Sterbliches wahrnehmen, so muß die Seele, weil sie Unsterbliches betrachtet und denkt, unsterblich sein. Die Gedanken und Betrachtungen des Ewigen lassen ja nie von ihr, sondern bleiben in ihr und sind in ihr gleichsam wie ein Lichtfunke der Ewigkeit, der uns ihrer Unsterblichkeit versichert. Deßhalb also hat sie auch das Bewußtsein der Gotteserkenntniß und ist sich selbst der Weg, indem sie nicht von außen, sondern aus sich die Kenntniß und die Idee des göttlichen Logos schöpft." Das physiko-theologische Argument entwickelt der hl. Athanasius ebendas. c. 34 ff. (Vgl. Möhler, Athanasius d. Gr. u. s. f. S. 131 ff). Aehnliche Ausführungen finden sich bei Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. A. Vgl. *Petav.* De Deo I, 1—4. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 16 ff. Karl van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit. S. 48 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II, 18.

Die eingehendsten und vielseitigsten Erörterungen hat der hl. Augustinus der Frage gewidmet, in welchem Sinne die Selbsterkenntniß des vernünftigen Geistes als Grundlage und Quelle für die Erkenntniß Gottes zu betrachten sei.

Näheres über den ihm eigenthümlichen Gottesbeweis, in welchem er Gott als die über allen endlichen Geistern stehende und sie erleuchtende Sonne der unwandelbaren ewigen Wahrheit auffaßt, die nothwendig als existirend gedacht werden müsse, weil aus ihrer Wirksamkeit allein das wahre Erkennen erklärt werden könne, s. bei van Endert a. a. O. S. 71 ff. Schwane a. a. O. S. 53 ff. Vgl. § 27, 3.

An ihn schließt sich auf's Engste Anselmus in seinem Monologium an. Während nun hier, wie auch bei den früher genannten griechischen Vätern, der Einfluß der platonischen Erkenntnißlehre deutlich bemerkbar ist, liegt der Erörterung der vorliegenden Frage bei den Scholastikern die aristotelische Erkenntnißtheorie zu Grunde.

So bei *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 12 (Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus): Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia

creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes s. I. Q. 2. a. 3; c. Gent. I, 13. Qu. disp. de spir. creat. Q. un. a. 10. Kleutgen, Philosophie d. Vorz. II. Bd. 9. Abh. 1. Hauptst.

4. Mit der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß ist auch die sittliche Nothwendigkeit derselben in allen oben angeführten Aussprüchen der heiligen Schrift und der Tradition auf das Nachdrücklichste betont. Es ist die erste aller natürlichen Pflichten des Menschen, Gott zu erkennen, ihn als seinen Schöpfer und Herrn anzubeten und zu lieben, und ihm durch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes zu dienen. Die Vernunft des Menschen, sein Gewissen, ein natürlicher Zug seines Herzens, das Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit verkündigen ihm diese Pflicht. Der Atheismus ist ebenso unsittlich als widervernünftig, mag auch die Größe der sittlichen Schuld, welche er einschließt, je in den einzelnen Fällen mit Rücksicht auf die natürliche geistige Beschaffenheit und die äußeren Lebensumstände des Individuums noch so verschieden zu bemessen sein.

Ps. 13, 1: Dixit *insipiens* in corde suo: Non est Deus. Vgl. Ps. 52, 1. Weish. 13, 1 ff. (s. o. 2. a) Röm. 1. 2 (ebend.) handelt der Apostel zwar ausdrücklich nur von dem heidnischen Polytheismus, der nicht als Atheismus im strengen Sinne des Wortes betrachtet werden kann. Dennoch sind seine Aussprüche (wie auch Weish. a. a. O.) für obigen Satz beweisend, weil der Apostel ganz allgemein die Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß und des ihr entsprechenden sittlichen Lebens betont, und weil anderseits der Polytheismus mit dem eigentlichen Atheismus durch die Läugnung oder Zerstörung der einzig wahren Gottesidee im Wesentlichen zusammenfällt. Dasselbe ist zu sagen von allen pseudo-philosophischen Systemen, welche zwar nicht direct und absolut das Dasein einer Gottheit läugnen (Atheismus *directus*), jedoch anderseits die Idee dieser Gottheit (oder des Absoluten), oder auch die Idee der Welt so bestimmen, daß damit die Idee eines persönlichen, von der Welt wesentlich verschiedenen Gottes und Schöpfers beseitigt wird (Atheismus *indirectus*, der Pantheismus in seinen verschiedenen Formen, der Materialismus).

Auch die heiligen Väter haben in ihren oben (n. 3) mitgetheilten Erörterungen unserer Frage nicht unterschieden zwischen dem Polytheismus und dem Atheismus, wohl aber ganz allgemein gelehrt, daß die Erkenntniß des einen wahren Gottes für alle Menschen möglich, und das Nichterkennen desselben an sich sündhaft und eine Frucht der Sünde sei.

Vgl. insbesondere *Tert.* Apol. 17; de spect. 2: Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem. *Aug.* Conf. I, 1: Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. In Joan. tr. 106, 4: Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. De Trin. XV, 4. 6: Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum Conditorem . . .

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

In diesen Aussprüchen ist zugleich gelehrt, daß und warum der theoretische Atheismus nie seiner selbst völlig gewiß werden, und das Herz des Menschen nie völlig und dauernd befriedigen könne. Anderseits ist es immerhin möglich, und durch die Geschichte hinlänglich bewiesen, daß der Mensch in Folge einer großen sittlichen Ausartung oder durch den Einfluß falscher Grundsätze oder vorgeblich wissenschaftlicher Systeme bis zu der unnatürlichen Verirrung der Gottvergessenheit oder gar bewußter Gotteslängnung (Atheismus *theoreticus* oder *positivus;* im Unterschied vom praktischen Atheismus und von der bloßen Gottvergessenheit oder Unwissenheit in Bezug auf Gottes Dasein, dem sogen. Atheismus *negativus*) fortschreite.

Aug. Enarr. in Ps. 87. n. 12: Potest namque anima infidelis usque ad tantas tenebras pervenire, ut dicat stultus in corde suo, Non est Deus. Enarr. in Ps. 31. n. 25: In istis tribus sententiis magna impietas, aut negare Deum, aut dicere injustum, aut auferre illi gubernationem rerum. Quare hoc (dixit insipiens)? Quia distortus est corde. Rectus est Deus (Ps. 72, 1), et ideo distortum cor illi non acquiescit. Enarr. in Ps. 52. n. 2: Difficile est, ut incurramus in hominem, qui dicat in corde suo, non est Deus: tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Ueber letzteren Punkt vgl. auch Hettinger, Apol. des Christenth. I. Bd. 3. Vortr. K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Lit. V, 64.

§ 27.

Ursprung und formelle Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntniß.

A. Mittelbarkeit derselben. Der Ontologismus.

1. Im Anschluß an die heilige Schrift lehrt die Kirche, die menschliche Vernunft sei im Stande, aus den geschaffenen Dingen Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt zu erkennen. Damit wird die geschaffene Welt als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, welche vor dem geistigen Auge des Menschen ausgebreitet ist, und zwar die ganze geschaffene Welt, soweit sie den Gegenstand der natürlichen Erkenntniß des Menschen bildet: die ihn umgebende Natur, und sein eigenes leiblich-geistiges Wesen. Das Dasein der Welt, die Beschaffenheit der endlichen Wesen, und die wechselseitigen Beziehungen derselben oder die Weltordnung leiten die menschliche Vernunft dazu an, auf die Existenz einer höchsten, von der Welt selbst verschiedenen und selbst nicht gewordenen Ursache, welche alles Endliche in's Dasein gerufen und in geordnete Beziehungen gebracht hat, zu schließen. Vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung ist mithin der Weg, auf welchem der Mensch zu der natürlichen Erkenntniß gelangt, daß Gott sei, und was Gott sei, d. h. wie beschaffen sein Wesen, als das der schöpferischen Ursache der Welt, sein müsse, und worin es von dem Endlichen sich unterscheide.

Vatic. l. c. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 20. Vgl. § 26. Ebendas. die Lehre der heiligen Väter, u. *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 12; vgl. dazu in Rom. 1. l. 6: Sciendum est ergo, quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scil. quid est Deus (das Wesen Gottes selbst, oder wie es an sich ist) . . . et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scil. a sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionatae ad repraesentandam divinam essentiam. Potest tamen homo ex hujusmodi creaturis Deum *tripliciter* cognoscere, ut *Dionysius* dicit in libro de div. nom. Uno quidem modo *per causalitatem;* quia enim hujusmodi

creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum, et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo *per viam excellentiae.* Non enim reducuntur omnia in primum principium sicuti in propriam causam et univocam (d. h. die Ursache der Welt kann nicht in dieser selbst liegen und nicht gleicher Art mit derselben sein, weil sie ja dann selbst wieder ein veränderliches, bloß contingentes Wesen wäre, das den Grund seines Seins nicht in sich selbst besitzen kann), prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem, et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Tertio *per viam negationis,* quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere . . . Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum, et si quid aliud hujusmodi dicitur.

2. Die natürliche Gotteserkenntniß ist demnach eine bloß mittelbare, oder aus den endlichen Dingen schlußweise abgeleitete. Nicht das göttliche Wesen selbst wird von der menschlichen Vernunft hienieden wahrgenommen oder denkend erfaßt, sondern nur die endlichen Abbilder desselben treten ihr in der geschaffenen Welt entgegen, und aus diesen vermag sie die Existenz und die Vollkommenheiten Gottes zu erschließen. Ein unmittelbares Erkennen (Schauen) des göttlichen Wesens ist für die natürliche Kraft des menschlichen Geistes schlechthin unerreichbar.

Vatic. l. c. (§ 26). Weish. 13, 5 (ἀναλόγως . . . θεωρεῖται); Röm. 1, 20 (Invisibilia enim ipsius . . . per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, s. o. § 26). Sir. 43, 35: Quis videbit eum, et enarrabit? et quis magnificabit eum sicut est ab initio? Joh. 1, 18: Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. 1 Tim. 6, 16: Qui (Deus) solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 Kor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. *Thom. Aq.* in 1 Cor. 13. l. 4: Sciendum est ergo, quod sensibile aliquid potest tripliciter videri, scil. aut per sui praesentiam in re vidente, sicut ipsa lux, quae praesens est oculo; aut per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam ab ipsa re, sicut albedo quae est in pariete videtur, non existente ipsa albedine praesentialiter in oculo, sed ejus similitudine: licet ipsa similitudo non videatur ab eo; aut per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei in aliquid aliud: sicut cum videtur aliquis homo per speculum. Non enim similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo. Per hunc ergo modum loquendo de visione Dei, dico quod naturali cognitione solus Deus videt seipsum: quia in Deo idem est sua essentia et suus intellectus. Et ideo sua essentia est praesens suo intellectui. Sed secundo modo forte Angeli naturali cognitione Deum vident, in quantum similitudo divinae essentiae relucet immediate in eos. Tertio vero modo cognoscimus Deum in vita ista, in quantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, ut dicitur Rom. 1, 20. Et ita tota creatura est nobis sicut speculum quoddam: quia ex ordine et bonitate et magnitudine, quae in rebus a Deo causata sunt, venimus in cognitionem sapientiae, bonitatis et eminentiae divinae. Et haec cognitio dicitur visio in speculo . . . Deus, secundum quod Deus, non habet faciem, et ideo hoc quod dicit: *Facie ad faciem,* metaphorice dicitur. Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem ejus: sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicut est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit, videbimus in patria facie ad faciem, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. 1 Joan. 3, 2: *Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est.*

3. Auch die oben (§ 26, 3) citirten Aussprüche der heiligen Väter reden alle, ähnlich wie die heilige Schrift, von einer durch vernünftige Welt-

und Selbstbetrachtung zu gewinnenden Gotteserkenntniß des Menschen (Vgl. § 28). Wenn einzelne Väter den Ausdruck gebrauchen, die Erkenntniß Gottes sei dem Menschen „von Natur eingepflanzt" u. dgl., so wollen sie damit nicht sagen, eine fertige Gottesidee (oder actuelle Erkenntniß Gottes) sei dem Menschen angeboren, oder gar eine unmittelbare Gotteserkenntniß sei ihm von Natur eigenthümlich. Das würde durchaus ihren sonstigen Erörterungen widersprechen. Jene Ausdrücke besagen nur, Gott habe den Geist und das Herz des Menschen so eingerichtet, daß er von Natur die Fähigkeit besitzt und dazu angeleitet wird, Gott zu suchen, und daß es ihm, auch ohne bewußte und angestrengte Reflexion, leicht gelingt, wenigstens irgend eine allgemeine oder unvollkommene Erkenntniß Gottes zu gewinnen. Sie unterscheiden auf diese Weise eine allen zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen gleichsam unwillkürlich sich nahe legende, inhaltlich noch durchaus unbestimmte oder unentwickelte Gottesidee (deren Spuren selbst mitten in den Verirrungen des Heidenthums immer wieder hervortreten), von der durch Reflexion ihrer selbst und ihres Inhaltes bewußt gewordenen Erkenntniß Gottes. Dabei bleibt bestehen, daß diese wie jene eine von der Vernunft (an der Hand des Causalitätsgesetzes) erworbene und nur mittelbare Erkenntniß Gottes ist.

Thom. Aq. I. Q. 2. a. 1. ad 1: Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

4. Der sogen. Ontologismus ist also durchaus nicht berechtigt, die Autorität der heiligen Väter für sich anzurufen. Diese Theorie (deren Grundgedanken früher nur ganz vereinzelte Vertreter gefunden, wie z. B. Wilhelm von Paris, und im vorigen Jahrhunderte Malebranche) behauptet, die Gottesidee gewinne die menschliche Vernunft nicht durch Abstraction vom endlichen Sein; sie gehe vielmehr aller andern Wahrheitserkenntniß als unerläßliche Bedingung voraus; in der Gottesidee strahle das göttliche Wesen selbst in die Seele hinein; Gott würde durch sie erkannt als das schlechthin Seiende, Wahre und Gute; durch die Betrachtung der Welt gelange die Vernunft dann zu der Erkenntniß, daß dieses Wesen existiren müsse; in dem göttlichen Wesen schaue die Seele zugleich auch die Ideen der endlichen Dinge. Diese unmittelbare Gotteserkenntniß würde hiernach zum Wesen des menschlichen Geistes gehören, sie würde ein natürliches Gut sein. Schon mit Rücksicht hierauf ist die Theorie kirchlich censurirt worden (s. u. § 162). Letzteres geschah auch aus dem Grunde, weil der Ontologismus, indem er die abstracte Idee des Seins mit dem absoluten substantiellen Sein (dem göttlichen Wesen) verwechselt, den Pantheismus als unabweisliche Consequenz einschließt.

Die Congr. *s. Officii* bezeichnete (13. Sept. 1861) sieben aus ontologistischen Schriften gezogene Sätze als unhaltbar (tuto tradi non possunt), darunter n. 1: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale. n. 2: Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. n. 4: Congenita

Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. Man berief sich insbesondere auf den hl. Augustinus als vorgeblichen Vertreter dieser Theorie. Mit Unrecht. Wohl hat er Gott als die in den menschlichen Geist hineinstrahlende, alles Intelligibele beleuchtende (erkennbar machende) Sonne der Wahrheit bezeichnet; aber damit soll nicht eine dem Menschen von Natur innewohnende unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens behauptet werden. Augustinus will nur sagen, die ideale Erkenntniß (die er nicht — wie dieß in der aristotelischen Erkenntnißtheorie der Fall ist — durch Abstraction aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgehen läßt) sei im Menschen das Werk Gottes, in dessen Geiste die Ideen der Dinge ewig ihren Grund und ihr Dasein besitzen. Wie Augustinus sich diesen Zusammenhang zwischen den in Gott ruhenden Ideen und dem menschlichen Geiste des Nähern gedacht, kann hier unerörtert bleiben (vgl. K. van Endert a. a. O. S. 187 ff.). Gewiß ist überdieß, daß er ein unmittelbares Erkennen (Schauen) Gottes, als etwas den natürlichen Kräften des Menschen schlechthin Unerreichbares, als die jenseitige übernatürliche Erkenntnißweise, bezeichnet. Auch was er über die Unangemessenheit und den vorwiegend negativen Charakter der menschlichen Gotteserkenntniß, über die stufenmäßige Entwicklung, die Schwierigkeit derselben, sowie der idealen Erkenntniß überhaupt, lehrt, spricht gegen die ontologistische Deutung. Vgl. z. B. Ep. 147 (al. 112) n. 31: Potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur . . . Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est, *Nemo potest faciem meam videre et vivere* (Ex. 33, 20); quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur. — De ord. II, 18. 47: Dei nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat. — De Trin. VIII, 2. 3: Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, si antequam scire possimus, quid sit Deus, possumus jam scire, quid non sit. — De Gen. ad lit. IV, 31. 49: Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur, ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? Ib. V, 16. 34: Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt (die geschaffenen Wesen), ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sunt, etiamsi non ea videamus per corporis sensus. Vgl. auch Schwane a. a. O. S. 70. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. I. Bd. 5. Abh. 3. Hauptst.

Thom. Aq. I. Q. 88. a. 3: Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere (unmittelbar und vollkommen erkennen) substantias immateriales creatas, ut dictum est art. praec., multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod *Deus non est primum quod a nobis cognoscitur;* sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Rom. 1, 20 . . . Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum . . . Ad primum ergo (*Aug.* Civ. XI, 27: Omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus. Cf. de vera rel. 3) dicendum, quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam impressio veritatis primae . . . Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur. Ib. Q. 84. a. 5: Quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, . . . ideo *Augustinus* in lib. 83. Q. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

— Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videantur ea quae videntur per solem; et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae . . . Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam..... Quod autem *Augustinus* non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 QQ. 66, a med., quod *rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit,* asseritur *illi visioni*, sicut sunt animae beatorum.

§ 28.

Fortsetzung.

B. Die Unangemessenheit der natürlichen Gotteserkenntniß. Ihre Wahrheit und Gewißheit. Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung.

1. Wenn die menschliche Vernunft die Erkenntniß Gottes nur aus den endlichen Abbildern seiner Vollkommenheiten zu schöpfen vermag, so ist sie nicht im Stande, das unendliche göttliche Wesen so zu erkennen, wie es an sich ist; dieß um so weniger, weil auch ihre Erkenntnißkraft eine endliche, beschränkte ist. Sie vermag das Wesen Gottes nicht zu **begreifen**. Die natürliche Gotteserkenntniß ist eine **inadäquate**, ihrem Objecte nicht vollkommen entsprechend.

Sir. 43, 30: Gloriantes ad quid valebimus? ipse enim omnipotens super omnia opera sua. (32) Glorificantes Dominum quantumcunque potueritis: supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. (33) Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis: major enim est omni laude. (34) Exaltantes eum replemini virtute: ne laboretis, non enim comprehendetis. (35) Quis videbit eum, et enarrabit? et quis magnificabit eum, sicut est ab initio? 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2 (§ 27, 2).

Iren. adv. haer. II, 25. 3: Non enim infectus es, o homo, neque semper coëxistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum; sed propter eminentem bonitatem ejus, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei, qui te fecit. n. 4: Ordinem ergo serva tuae scientiae, et ne ut bonorum ignarus supertranscendas ipsum Deum; non enim transibilis est, neque super Demiurgum requiras quid sit; non enim invenies. Indeterminabilis est enim artifex tuus; neque tanquam hunc totum mensus sis, et tanquam qui per omnem ejus fabricam veneris, et omne, quod est in eo profundum, et altitudinem et longitudinem consideraveris, super ipsum alium excogites Patrem. Non enim excogitabis, sed contra naturam sentiens eris insipiens; et si in hoc perseveraveris, incides in insaniam, sublimiorem teipsum melioremque factore tuo existimans, et quod pertranseas regna ejus. *Orig.* de Princ. I, 1. 5: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo

potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sentimus, necesse est credere. *Cypr.* de idol. van. 9: Hic (Deus) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensu major est. Et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Besonders eingehend haben diese Frage die großen kappadocischen Lehrer behandelt, im Gegensatze zu den Arianern. Diese lehrten (sophistisch, um ihre Läugnung der Gottheit des Sohnes zu begründen, s. u. § 58, 1), die Agennesie (das Ungezeugtsein) sei das Einzige, was wir von Gott erkennen, und diese mache das Wesen Gottes aus. Wenn nun Arius auf Grund dessen weiterhin behauptete, das göttliche Wesen sei für den Menschen nur negativ erkennbar (darum gewiß nicht begreiflich), so lehrte Eunomius umgekehrt, das Wesen Gottes werde (in der Agennesie) in vollkommen adäquater Weise erkannt (begriffen), mittelst eines schlechthin einfachen, das Wesen Gottes erschöpfenden Begriffes. Jene heiligen Väter betonen dem gegenüber, die Agennesie sei ein persönliches Attribut des Vaters, welches daher unbeschadet der Homousie von Vater und Sohn jenem ausschließlich zukommen könne (s. u. § 58, 1). Sodann zeigen sie, daß unsere Gotteserkenntniß als eine durch bloße Abstraction vom Endlichen und von einer geschaffenen endlichen Erkenntnißkraft gewonnene, nothwendig nach Inhalt und Form inadäquat sein müsse, jedoch darum weder rein negativ, noch unwahr sei. Wenn nur ein vollkommenes Begreifen als eine wahre Erkenntniß gelten könnte, so würden wir auch von den endlichen Wesenheiten keine solche besitzen. Vgl. *Petav.* l. c. c. 5. Schwane a. a. O. S. 24. *Thom. Aq.* in Rom. 1. l. 6 (§ 27, 1). Op. 70. Q. 1. a. 2 (s. u. n. 4). Selbst das lumen gloriae, wodurch die Seligen im Himmel zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens befähigt werden, kann die Endlichkeit der geschaffenen Erkenntnißkraft nicht aufheben; auch dieses Schauen ist kein Begreifen des göttlichen Wesens. *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 7: Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur, perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile . . . Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet: Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, . . . infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat. Vgl. § 162.

2. Die Unangemessenheit oder Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntniß zeigt sich nothwendig auch in der Sprache, in der wir von Gott reden, in den Namen oder Attributen, die wir ihm beilegen. Sie vermögen ebenso wenig, wie unsere dem Endlichen entlehnten Begriffe, das göttliche Wesen selbst, so wie es an sich ist, zu bezeichnen. In diesem Sinne heißt es in der heiligen Schrift und bei den heiligen Vätern, Gott sei namenlos.

Obiger Satz ist zunächst klar in Bezug auf die negativen Namen oder Attribute, durch welche wir die (absolute) Verschiedenheit des göttlichen Wesens von dem Endlichen ausdrücken; sowie hinsichtlich derjenigen, welche eine Beziehung des Endlichen zu Gott bezeichnen (z. B. Schöpfer). Aber auch die positiven Namen, welche wir auf das göttliche Wesen selbst beziehen, drücken dasselbe nicht so aus, wie es in sich ist. Der Inhalt dieser Namen kann, entsprechend der Beschränktheit und dem Ursprunge unserer Erkenntniß, nur ein unvollkommenes, bloß analogisches (den endlichen Dingen entnommenes) Bild der unendlichen Vollkommenheiten des göttlichen Wesens sein. Auch der Form nach ist unser Erkennen und Benennen des göttlichen Wesens inadäquat, sofern wir das an sich schlechthin einfache Wesen Gottes

unter vielen, von einander verschiedenen Begriffen zu denken genöthigt sind (s. u. § 39, 2. 3).

Prov. 30, 4: Quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti? Sir. 42, 30 ff. (n. 1). *Thom. Aq.* I. Q. 13. a. 2: De nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens* et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso . . . Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata, ut cum dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem ratio est in aliis. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens . . . Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra (Q. 4. a. 2), quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur . . . Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud *Augustini* de doctr. chr. I, 31: *In quantum bonus est, sumus.* Ib. a. 3: In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

3. Unsere Gotteserkenntniß ist trotz dieser Unangemessenheit nicht unwahr, weil wir uns der letztern bewußt sind, und darum den positiven Inhalt und die Form unserer Gotteserkenntniß durch die negative Bestimmung berichtigen, daß die von uns gedachten Vollkommenheiten in Gott auf andere Weise sind, als wir sie denken: wie in schlechthiniger Unendlichkeit, so auch in absoluter Einfachheit.

Thom. Aq. I. Q. 13. a. 12: Deus in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre. Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen, quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. — Ib. ad 3: Haec propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus,* est duplex, ex eo quod adverbium, *aliter,* potest determinare hoc verbum, *intelligens,* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: Quicunque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum

esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. S. u. § 30; 36, 2.

4. Durch das bloße Licht der Vernunft, und auf dem Wege der vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung kann der Mensch, wie zu einer wahren, so auch zu einer durchaus gewissen Erkenntniß Gottes, als des Schöpfers und Herrn der Welt, gelangen.

Die Lehrentscheidungen der Kirche, sowie die Aussprüche der heiligen Schrift und der heiligen Väter, welche oben (§ 26) angeführt wurden, enthalten alle auch diesen Gedanken.

Diese Gewißheit bezieht sich zunächst auf die Erkenntniß des Daseins Gottes. Daher wurde auch allzeit von der Kirche festgehalten, daß dasselbe im eigentlichen Sinne des Wortes philosophisch bewiesen werden könne (cum certitudine probari oder demonstrari). Sie bezieht sich aber auch auf die Erkenntniß des Wesens Gottes, da ja die eine Erkenntniß von der andern nicht getrennt werden kann. Die Vernunft kann nicht erkennen (bezw. beweisen), daß Gott sei, ohne gleichzeitig irgendwie zu erkennen, was Gott sei. Um jedoch das Dasein Gottes mit Gewißheit zu erkennen, bedarf die Vernunft nicht einer bereits vollkommen entwickelten oder (relativ) vollständigen Erkenntniß des Wesens Gottes; noch weniger bedarf sie dazu einer absolut vollkommenen (adäquaten) Gottesidee, welche ja für sie schlechthin unerreichbar ist. Ebenso verhält es sich mit den Beweisen für das Dasein Gottes. Indem die Vernunft zunächst aus der Contingenz der Welt den Schluß zieht, daß diese den Grund ihres Seins nicht in sich selbst besitzen könne, gewinnt sie zugleich die Erkenntniß, daß es eine von den endlichen Dingen selbst verschiedene Ursache derselben geben müsse, und daß diese als solche nicht geworden und nicht bloß contingent sein könne.

Thom. Aq. I. Q. 2. a. 2. ad 2: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid* est, sequitur quaestionem *an est.*

Mit jedem weiteren Beweise für das Dasein Gottes wird dann diese zunächst nur allgemeine und vorwiegend negative Erkenntniß des göttlichen Wesens immer bestimmter oder inhaltreicher und gewisser. Daher bilden diese Beweise auch ein untheilbares Ganzes. Es muß zu dem kosmologischen das teleologische und moralische Argument hinzukommen; dann erst sind alle Beziehungen, in welchen die geschaffene Welt als solche zu Gott steht (die ganze natürliche Offenbarung Gottes), vollständig erkannt; dann erst ist vollständig erwiesen, daß es einen von der Welt selbst wesentlich verschiedenen Gott gebe, und daß dieser ein absoluter persönlicher Geist sei. Während nun aber die Vernunft an der Hand des Causalitätsgesetzes nicht

bloß die durchaus gewisse, sondern auch die durchaus evidente Erkenntniß zu gewinnen vermag, daß Gott existiren müsse, ist ihre Erkenntniß des Wesens Gottes zwar ebenfalls gewiß; jedoch, als eine bloß analogische und inadäquate, übt sie nicht den zwingenden Einfluß auf die Vernunft aus, wie eine unmittelbare und evidente Erkenntniß; wie denn auch, nach Ausweis der Geschichte, in dieser Beziehung eine Verirrung der Vernunft viel leichter stattfinden kann als in Bezug auf die Erkenntniß des Daseins Gottes. So müssen wir also sagen, durch vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung kann der Mensch (leicht) die durchaus gewisse und evidente Erkenntniß gewinnen, daß es einen Gott gebe, dem die Welt ihr Dasein und ihre Ordnung verdankt; während die nähere Erkenntniß des Wesens Gottes, die sie auf demselben Wege gewinnt, zwar durchaus gewiß und einer stetigen Vervollkommnung fähig ist, jedoch nie zu einer schlechthin evidenten Erkenntniß wird. An dieses Dunkel (der Mittelbarkeit und Unbegreiflichkeit) heftet sich dann auch zunächst der bewußte oder unbewußte Zweifel in Bezug auf das Dasein Gottes; in ihm sucht er seine (scheinbare) Begründung. Ferner wird wegen dieser Dunkelheit auch das natürliche Erkennen Gottes häufig ein „Glauben" an Gott genannt.

In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der hl. Thomas sagt, wir erkännten aus den endlichen Dingen nur, daß Gott sei; er meint, nur nach dieser Seite hin sei unsere Gotteserkenntniß nicht bloß gewiß, sondern auch evident. Vgl. außer den früher angeführten Stellen Op. 70. Q. 1. a. 2: Relinquitur, quod solum per formam effectus (Deus a nobis) cognoscatur. Effectus autem est duplex; quidam qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causae et per consequens quidditas ejus; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus, sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum; et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit (das Wesen Gottes nämlich), quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scil. secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione: et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio vel efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus quae in effectibus apparent. ... In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur: sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter apprehendit.

5. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß und in welchem Sinne es für die sich selbst überlassene menschliche Vernunft leichter sei, eine durchaus gewisse Erkenntniß von dem Dasein Gottes, als eine inhaltlich entwickelte, relativ vollständige und irrthumsfreie Erkenntniß des göttlichen Wesens zu

gewinnen. Indem daher die übernatürliche Offenbarung auch dieses letztere zum Gegenstande ihrer Belehrungen machte, kam sie der natürlichen Schwäche des Menschengeistes in dreifachem Sinne helfend entgegen: sie bot allen Menschen (ohne Unterschied der geistigen Befähigung und Bildung) die Möglichkeit, und zwar ohne die Mühe eigenen angestrengten Forschens (expedite), mit völliger Gewißheit und ohne Beimischung von Irrthümern das Wesen Gottes, soweit dieß der menschlichen Vernunft zugänglich ist, zu erkennen. Die Geschichte des Heidenthums und der heidnischen Philosophie insbesondere beweist, wie schwierig die Erlangung einer so gearteten natürlichen Gotteserkenntniß für den gefallenen Menschen war. Die übernatürliche Darbietung ihres Inhaltes durch die positive Offenbarung wird im Hinblicke darauf von der kirchlichen Lehre und Wissenschaft als moralisch oder relativ nothwendig bezeichnet, während eine solche Offenbarung mit Rücksicht auf das übernatürliche Endziel, zu welchem Gott aus freier Liebe den Menschen berufen hat, als absolut nothwendig erscheint.

Vatic. Sess. 3. c. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum* (1 Cor. 2, 9). *Thom. Aq.* I. Q 1. a. 1: Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Is. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. — Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Vgl. II. 2. Q. 2. a. 4 (§ 29, 4). Das Nähere hierüber gehört in die Apologetik. Vgl. § 29.

§ 29.

Die übernatürliche Gotteserkenntniß. Ursprung, Eigenthümlichkeiten und Verhältniß derselben zur natürlichen Gotteserkenntniß.

1. Unter der übernatürlichen Gotteserkenntniß verstehen wir hier die der Menschheit im Ganzen durch unmittelbare Selbstoffenbarung von Gott dargebotene Erkenntniß seines Wesens und seiner Beziehungen zu den Geschöpfen. Diese übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes begann im Paradiese, und erhielt in Christo und den Aposteln ihren vollendenden Abschluß. Sie umfaßt einerseits ein ganzes System von Gott dem Menschen dargebotener Wahrheiten, und anderseits eine Reihe göttlicher Thaten (Weissagungen,

Wunder u. s. f.), welche jenen Belehrungen bestätigend oder erläuternd zur Seite stehen, oder sonstwie der Ausführung und den Zwecken der Heilsoffenbarung dienen. Durch letztere ist die übernatürliche Offenbarung als solche, d. h. als eine auf göttlicher Causalität beruhende oder von Gott gewirkte Thatsache (*factum* divinae revelationis) für die menschliche Vernunft mit Gewißheit erkennbar. Auf Grund dieser Erkenntniß erscheint dann auch der Inhalt der Offenbarung der Vernunft als absolute, durch die Autorität Gottes selbst verbürgte Wahrheit (judicium *credibilitatis*), und die Darbietung desselben von Seiten Gottes als ein Gebot gläubiger Annahme. Auf solche Weise entsteht, unter Voraussetzung des göttlichen Gnadenbeistandes, die übernatürliche Gotteserkenntniß, d. h. der Glaube an das, was Gott über sich selbst und seine Beziehungen zu den Geschöpfen der Menschheit direct geoffenbart hat. Die übernatürliche (oder positive) Offenbarung ist mithin die Quelle, der Glaube, bezw. die durch das übernatürliche Glaubenslicht erleuchtete und mit einer höheren Kraft ausgestattete Vernunft das Princip dieser Erkenntniß.

Vatic. Sess. 3. c. 2—4. Das Nähere gehört in die Apologetik. Vgl. § 21. Ueber den Glauben insbesondere s. u. § 122.

2. In Bezug auf die beiden genannten Momente (Quelle und Princip) unterscheidet sie sich auch zunächst von der natürlichen Gotteserkenntniß (§ 27), sodann auch durch ihren Inhalt. Sie hat nicht bloß, wie jene, Gottes Dasein und die wesentlichen Vollkommenheiten, welche ihm als dem Schöpfer der Welt innewohnen, und aus dieser seiner Beziehung zur Welt erkannt werden können, zum Gegenstande; sondern überdieß auch das innere göttliche Leben, oder die Dreipersönlichkeit Gottes, sowie die ewigen Rathschlüsse und die Thaten seiner Weisheit und Liebe, seiner Allmacht und Gerechtigkeit, durch welche er die übernatürliche Weltordnung verwirklichte. So tritt sie der natürlichen Gotteserkenntniß bestätigend und ergänzend zur Seite.

Thom. Aq. I. Q. 12. a. 13. ad 1: Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamus; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. Dieser Ausspruch des hl. Thomas deutet an, in welcher Weise die natürliche Gotteserkenntniß durch die übernatürliche Offenbarung ergänzt und bestätigt werde. Sie wird nicht bloß erweitert durch schlechthin neue Momente, welche der sich selbst überlassenen Vernunft unzugänglich sind; sondern auch die in ihr bereits enthaltenen Momente, die von der Vernunft erkannten Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, empfangen durch reichere und deutlichere Ausprägung in dem übernatürlichen Wirken Gottes, für das menschliche Erkennen helleres Licht und dadurch (sowie kraft des göttlichen Zeugnisses und der Glaubensgnade) eine noch größere (höhere) Gewißheit. Endlich wird auch das Dasein Gottes aus jenem Wirken mit der größten Klarheit erkannt. Für das Uebernatürliche, das Wunder insbesondere, kann die Vernunft einen entsprechenden Erklärungsgrund schlechthin nur in der Idee eines mit Allmacht und Freiheit über die Welt gebietenden Schöpfers finden. Daher auch der instinctive Haß oder die Furcht, welche den Unglauben bestimmen, gegen alles Uebernatürliche sich abzuschließen und die Thatsächlichkeit, ja selbst die Möglichkeit desselben, zu bestreiten. Vgl. *Thom. Aq.* ll. cc. u. n. 3. 4.

3. Bezüglich ihrer formellen Beschaffenheit ist die übernatürliche Gotteserkenntniß einestheils von der natürlichen verschieden, während anderntheils gewisse Eigenthümlichkeiten beiden gemein sind. Sie ist (vermöge ihres Ursprunges) nicht ein durch die eigene Einsicht der Vernunft gewonnenes Wissen um Gott, sondern ein durch Gottes Gnade und durch freiwillige Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität des sich offenbarenden Gottes zu Stande gekommenes Glauben an Gott. Dieses wird von dem natürlichen Erkennen wohl an Klarheit übertroffen (sofern der Glaube schlechthin unbegreifliche Geheimnisse zum Gegenstande hat), während umgekehrt die Glaubenserkenntniß die bloß natürliche Gotteserkenntniß an Gewißheit überragt. Beiden endlich ist das mit einander gemein, daß sie dem Menschen eine nur mittelbare und inadäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner Vollkommenheiten ermöglichen; denn auch die übernatürliche Heilsoffenbarung belehrt ihn über Gott nur mittelst unvollkommener (analogischer), von dem Endlichen abstrahirter Begriffe und Redeweisen. Mögen diese auch vielfach zutreffender, inhaltreicher sein als die von der Vernunft selbst gewonnenen Ideen, und mögen sie überdieß das Gebiet der bloßen Vernunfterkenntniß noch so sehr überschreiten, sie erheben den Menschen doch nicht zu einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes, und können die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens für die menschliche Vernunft nicht beseitigen.

Auch von der übernatürlichen Gotteserkenntniß gilt mithin der Ausspruch des Apostels 1 Kor. 13, 12 (§ 27, 2). *Thom. Aq.* III. Sent. D. 24. Q. 1. a. 2. ad 3: Ad perfectam rationem cognitionis intellectivae tria requiruntur. Primo, quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur. Secundo, quod intellectus illis adhaereat. Tertio, quod ea videat. Ea ergo, quae fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in se ipsis, sed in quibusdam verbis, quae ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum repraesentatione deficientibus, et dicuntur cognosci in speculo et in aenigmate. Et propter hoc non videntur proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis, et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. Vgl. I. Q. 12. a. 13: Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scil. phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. — Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid exprimendum; sicut in Baptismo Christi visus est Spiritus sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus* (Matth. 3, 17). Das zuletzt Gesagte gilt selbstverständlich auch von der Mittheilung oder Ueberlieferung solcher Bilder oder Erscheinungen, wie sie in der heiligen Schrift gegeben ist. Ib. ad 3: Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum. — II. 2. Q. 5. a. 8. ad 2: Ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam

rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

4. Diejenigen Wahrheiten, welche an sich zum Bereiche der natürlichen Gotteserkenntniß gehören, werden thatsächlich von den meisten Menschen nur auf Grund der übernatürlichen Offenbarung und mittelst des Glaubens erkannt. Hierbei muß jedoch vorausgesetzt werden, daß das Dasein Gottes und die Thatsache der Offenbarung durch eine irgendwie (wenn auch nur durch den Einfluß einer menschlichen Autorität) gewonnene natürliche Erkenntniß für sie zweifellose Gewißheit besitze, weil dieses die wesentliche Grundlage und unerläßliche Bedingung des Glaubens ist.

Vgl. § 28, 4. 5; 123, 3. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 2. a. 4: Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientiam enim, ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest. Ib. Q. 1. a. 5. ad 3: Ea quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent. Vgl. I. Q. 2. a. 2. ad 1 (§ 12, 2). Die Frage, ob eine Wahrheit von demselben Subjecte zugleich gewußt und geglaubt werden könne, entscheidet der hl. Thomas verneinend. II. 2. Q. 1. a. 5: Omnis scientia hebetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est, art. praec. Unde etiam impossible est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quae de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud 1 Cor. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem jam Angeli habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem. Die meisten Theologen nehmen jedoch eine solche absolute Unvereinbarkeit des Wissens und Glaubens in Bezug auf die nämlichen Objecte nicht an. Sie lehren, mit einem bloß habituellen Wissen sei ein actueller Glaube bezüglich desselben Gegenstandes wohl vereinbar. Sodann könne auch insofern ein und derselbe Gegenstand zugleich auf natürlichem Wege und mittelst des Glaubens erkannt werden, als letztere Erkenntniß einen höheren Grad der Gewißheit gewähre, oder auch einen tieferen und umfassenderen Einblick in das betreffende Erkenntnißobject; oder endlich, sofern letzteres nicht bloß unter den der Vernunft erreichbaren, sondern zugleich unter den nur dem Glauben zugänglichen Gesichtspunkten aufgefaßt werde.

Vgl. Scheeben a. a. O. I, 304: „Hieraus folgt, daß Gott auch für denjenigen, der das vollste natürliche Wissen von ihm hat, noch in mehrfacher Beziehung als non apparens Gegenstand des Glaubens bleiben kann, nämlich: 1) schlechthin in seinen dem natürlichen Wissen unzugänglichen übernatürlichen Prädikaten, z. B. Dreifaltigkeit; 2) in den übrigen Prädikaten, soweit sie a) mit den übernatürlichen concret in formaler Einheit zusammengefaßt werden (z. B. Pater omnipotens), oder soweit sie b) mit diesen objectiv und reell eins sind und so auch, wie diese, in ihrer durch den äußern Reflex in den Creaturen nicht aufgehobenen göttlichen Erhabenheit und Verborgenheit direct in sich selbst, unabhängig von jenem Reflex, erfaßt werden können und sollen. Letztere Auffassungsweise deutet der Apostel an, indem er im Gegensatze zu Röm. 1, 18, wo er das Unsichtbare Gottes durch seine Erscheinung in der sichtbaren Creatur im geistigen Schauen erfassen ließ, umgekehrt Hebr. 11, 3, durch den Glauben Gott erfassen läßt, wie er durch sein unsichtbares Wort die Creatur aus einer unsichtbaren zu einer sichtbaren macht. Wie hier, so wird auch sonst namentlich die Macht Gottes nicht als eine durch sichtbare natürliche Werke bethätigte, sondern als Grund unsichtbarer und übernatürlicher Werke dem Glauben als ein specifisches Object zugewiesen (bes. Röm. 3. u. 4). In Bezug auf die Erkenntniß Gottes wird daher der Glaube durch kein anderes geistiges Schauen aufgehoben, als durch die visio beatifica, welche Gott schlechthin sichtbar macht, und den Geist vollkommen mit Gott vereinigt. Jedes andere geistige Schauen Gottes aber läßt noch eine durch die Transcendenz des Glaubens zu bewältigende Dunkelheit oder Entfernung übrig und ordnet sich daher auch dem Glauben, als einer höhern und innigern Erfassung Gottes, unter." Daß auch der hl. Thomas eine Vereinbarkeit beider Erkenntnißarten in diesem Sinne angenommen habe, dürfte wohl u. A. aus Op. 70. Q. 1. a. 2 (§ 28, 4) sich erschließen lassen.

Bei der nun folgenden Darlegung der geoffenbarten Gotteslehre werden wir von einer principiellen Unterscheidung der der Vernunft an sich zugänglichen und der schlechthin übernatürlichen Wahrheiten absehen, und auch die ersteren der übernatürlichen Offenbarung entnehmen, bezw. dieselben als von der Kirche verkündigte Glaubenswahrheiten zur Darstellung bringen.

Zweites Kapitel.

Der Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß.

Erster Abschnitt.

Gottes Wesen und seine Attribute.

§ 30.

Vorbemerkungen.

1. Indem die Dogmatik den Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß entwickelt, unterscheidet sie, nach der Analogie des Endlichen, Gottes Wesen von dessen Eigenschaften oder Attributen. Sie hält jedoch daran fest, daß diese Unterscheidung als eine bloß in unserm Denken angenommene aufgefaßt werden dürfe, da in Gott selbst vermöge seiner absoluten Einfachheit beides nicht wirklich verschieden sein kann (§ 36, 2). Andererseits ist die menschliche Vernunft zu jener Unterscheidung genöthigt, weil sie das göttliche Sein

nicht, wie es an sich ist, sondern nur nach der Analogie des Endlichen zu denken vermag. Auch durch die kirchliche Lehrverkündigung ist diese Unterscheidung in dem oben angedeuteten Sinne gutgeheißen; es ist in derselben ebensowohl von dem Wesen, wie anderseits von Vollkommenheiten und Eigenschaften Gottes die Rede.

2. Das Wesen Gottes an sich (essentia Dei *physica*, natura Dei, die göttliche Substanz) kann von uns nur gedacht werden als der Inbegriff aller Vollkommenheiten des Seins, welche die Offenbarung Gott beilegt, und welche auch die Vernunft aus der Betrachtung des Endlichen als nothwendige Eigenschaften (Attribute) der ungewordenen, nothwendig und durch sich selbst seienden höchsten Ursache aller Dinge erschließt. Da diese höchste Ursache als eine geistige gedacht werden muß, so kann auch gesagt werden, Gott sei seinem Wesen nach ein von der Welt verschiedener, absoluter, d. i. schlechthin und nothwendig seiender Geist. Die ihm als solchem zukommenden Attribute bilden den Inhalt unserer Gottesidee, der natürlichen wie der geoffenbarten. Letztere umfaßt freilich auch noch die Dreipersönlichkeit Gottes; indeß wird diese in der Kirchenlehre und in der Wissenschaft von dem Wesen Gottes in demselben Sinne unterschieden, wie die zuvor genannten (absoluten) Attribute. Die dogmatische Lehre vom Wesen Gottes hat demnach nur die absoluten göttlichen Seinsvollkommenheiten oder die Attribute Gottes zum Gegenstande.

Vatic. Sess. 3. c. 1: Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

3. Da die Attribute, welche wir Gott beilegen, von seinem Wesen an sich nicht verschieden sind, so entspricht jedem derselben als objective Wirklichkeit das göttliche Wesen selbst; es gibt unter ihnen keines, welches für sich allein das Wesen Gottes in der Weise ausmachte, daß es im eigentlichen Sinne als Grund und Träger der übrigen Attribute erschiene. Wäre dieses der Fall, so würde eben dieses Attribut für uns den eigentlichen Wesensbegriff Gottes (ratio, essentia *metaphysica* seu *notionalis*) bilden. Dennoch war die Wissenschaft bemüht, unter den göttlichen Attributen eines herauszufinden, welches wenigstens für unsere bloß analogische Auffassung als Grund und Mittelpunkt aller übrigen betrachtet werden könnte. Dieses sollte dann (im analogischen Sinne) die Stelle des Wesensbegriffes in unserer Gotteserkenntniß einnehmen. Als solchen nun betrachten die meisten Theologen die Aseität, und nennen daher dieses Attribut die metaphysische Wesenheit Gottes (essentia *metaphysica,* differentia *essentialis* divinae naturae, gradus *constitutivus*). Sie wollen damit sagen, für unsere Auffassung erscheine dieses Attribut als das erste und als die Wurzel aller übrigen Vollkommenheiten Gottes (essentia metaphysica, die Beweise für das Dasein Gottes; s. o. § 27); dasselbe sei Gott ausschließlich eigen, und darum für

sich allein schon genügend als Merkmal zur Unterscheidung des göttlichen Seins von allem übrigen Sein (differentia essentialis; gradus const.).

§ 31.

Die metaphysische Wesenheit Gottes. Die Aseität.

1. Indem die menschliche Vernunft durch die Betrachtung des endlichen, contingenten Seins sich Gottes, als der höchsten Ursache desselben, bewußt wird, muß sie Gott denken als ein nothwendig und durch sich selbst seiendes, schlechthin reales und vollkommenes Wesen. Diese in sich selbst gründende Nothwendigkeit und unbegrenzte Vollkommenheit des göttlichen Seins wird mit dem Namen der Aseität bezeichnet (Deus est Ens a se, i. e. necessario existens, absolute perfectum, actus purus). Alles Endliche ist geworden, nicht nothwendig, sondern contingent, nicht im Besitze aller Realität oder Vollkommenheit des Seins, sondern eines beschränkten Maßes derselben; es kommt ihm das Sein nicht schlechthin (absolut) zu, sondern nur in irgend einer bestimmten Beziehung. Dieser Gegensatz des göttlichen und des endlichen Seins bildet den Grundinhalt der Gottesidee, wie die Vernunft sie an der Hand des Causalitätsgesetzes gewinnt. Auch kann jenes Attribut vermöge seines begrifflichen Inhaltes und Umfanges in gewissem Sinne als Grund und Inbegriff aller übrigen betrachtet werden. Es sagt uns, indem wir im Lichte desselben das Endliche näher erforschen, welche Seinsvollkommenheiten wir Gott beilegen müssen, und in welchem Sinne sie ihm zukommen. Aus diesen Gründen wird die Aseität mit Recht die metaphysische Wesenheit Gottes in der oben angegebenen Bedeutung (§ 30, 3) genannt.

2. Auch die Offenbarung leitet uns zu dieser Auffassungsweise an. Die heilige Schrift legt Gott die Aseität oder das schlechthinige Sein bei, da, wo sie in prägnanter Weise sein Wesen bezeichnen will; und im Anschlusse hieran haben die heiligen Väter die Bedeutung dieses Attributes in ähnlicher Weise entwickelt.

Exod. 3, 13: Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus: quid dicam eis? (14) Dixit Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Ait: Sic dices filiis Israel: *Qui est* (Vers 13 steht dafür *Jehova*) misit me ad vos. Vgl. 6, 2: Locutusque est Dominus ad Moysen dicens: Ego Dominus, (3) qui apparui Abraham, Isaac, et Jacob in Deo omnipotente: et nomen meum *Adonai* (hebr. Jehovah) non indicavi eis. Is. 41, 4: Quis haec operatus est, et fecit, vocans generationes ab exordio? Ego Dominus (Jehovah), primus et novissimus. Vgl. 44, 6; Apok. 1, 8: Ego sum A et O, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens. 21, 6; 22, 13. *Hilar.* de Trin. I, 5: Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur; quia idipsum quod est neque desinentis est aliquando, neque coepti. *Hier.* Ep. 15 (al. 57), 4: Una est Dei et sola natura, quae vere est. Id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est. Cetera, quae creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt; quia aliquando non fuerunt; et potest rursum non esse, quod non

fuit. Deus solus, qui aeternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet. Idcirco et ad Moysen de rubo loquitur: *Ego sum qui sum.* Vgl. In Ephes. 3. — *Aug.* Enarr. in Ps. 134. n. 4: Sublatis de medio omnibus, quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen, *Hoc dices eis,* inquit, *Qui est, misit me.* Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt; quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est.

Anselm. Monol. 28: Deinde, cum omnia, quaecunque aliud sunt quam ipse (Deus), de non esse venerint ad esse, non per se, sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud, quomodo illis simpliciter convenit, aut perfecte sive absolute esse, et non magis fere vix non esse? Cumque esse solius ejusdem ineffabilis Spiritus intelligi nullo modo possit, aut ex non esse incoeptum, aut aliquem pati posse ex eo, quod est, in non esse defectum; et quidquid ipse est, non sit per aliud quam per se, id est, per hoc quod ipse est, nonne hujus esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum? Vgl. *Bern.* de Consid. V, 6. *Thom. Aq.* I. Q. 13. a. 11: Hoc nomen, *qui est,* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat,... manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde *Damascenus* (de orth. fide I, 12) dicit quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur, nominibus est,* qui est; *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen, *qui est,* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. — Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in praesenti; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit *Augustinus* in 5. de Trin. c. 2, et lib. 83 Quaest. 17.

Abweichend von der oben dargelegten Sententia communis lehrten die Scotisten, die Unendlichkeit (infinitas) sei die metaphysische Wesenheit Gottes, während einzelne Thomisten die absolute Intelligenz (intellectio subsistens) als solche geltend machen wollten. Beide Ansichten lassen sich leicht als unzutreffend erweisen, sofern die zum Begriffe der metaphysischen Wesenheit gehörenden Merkmale (§ 30, 3; oben n. 1) bei den genannten Attributen nicht vorliegen. Sie bilden nicht das erste Moment in unserer Gotteserkenntniß; auch können sie nicht als Grund und Wurzel der übrigen göttlichen Vollkommenheiten aufgefaßt werden. Vgl. *Kleutgen,* Inst. theol. pag. 126 ss.

§ 32.

Begriff und Eintheilung der göttlichen Attribute.

1. Göttliche Attribute (attr. *absoluta*) nennen wir hier die Eigenschaften oder Vollkommenheiten, welche Gott als dem absoluten (d. i. schlechthin und nothwendig durch sich seienden) Geiste nothwendig zukommen, und als solche auch von der menschlichen Vernunft aus der Betrachtung des End-

lichen (via *causalitatis, negationis, eminentiae,* s. § 27, 1) erschlossen werden können. Sie sind in Gott nicht wirklich bloße (accidentelle) Eigenschaften, die als solche von seinem Wesen verschieden wären (§ 30; 36, 2); vielmehr entspricht jedem dieser Eigenschaftsbegriffe als objective Wirklichkeit das einfache göttliche Wesen selbst. Wir sind jedoch genöthigt, die Attribute einzeln von der göttlichen Wesenheit (als dem Inbegriff derselben), sowie auch von einander zu unterscheiden, weil wir das Wesen Gottes nicht wie es an sich ist, sondern nur inadäquat und nach der Analogie des Endlichen aufzufassen vermögen. Jene Unterscheidung ist aus dem angegebenen Grunde eine bloß gedachte (distinctio *rationis*), welcher nicht auch in Gott ein realer Unterschied, bezw. eine wirkliche Zusammensetzung (distinctio *realis*) entspricht. Anderseits ist dieselbe keine sinnlose, und kein bloßes Spielen mit Tautologien oder synonymen Begriffen (distinctio rationis *ratiocinantis*), wie die Eunomianer und später die Nominalisten behaupteten. Dieses wäre dann der Fall, wenn das, was wir uns als begrifflichen Inhalt der verschiedenen Attribute denken, nicht auch in dem unendlichen und schlechthin einfachen Wesen Gottes wirklich enthalten wäre. Das Gegentheil hiervon erkennt die Vernunft auf dem oben angegebenen Wege, und die Offenbarung bestätigt diese Erkenntniß, indem sie Gott die mannigfaltigsten Attribute beilegt. Darin eben besteht die (positive) Unendlichkeit und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens, daß es alle irgendwie denkbaren Vollkommenheiten des Seins (virtute, valore) in sich trägt, wenngleich in einer für die menschliche Vernunft unfaßbaren (einfachen) Weise. Aus diesem Grunde sind wir berechtigt, mannigfaltige, ihrem Begriffe nach wirklich verschiedene Attribute Gott beizulegen; oder, das eine einfache Wesen Gottes unter verschiedenen, einander ergänzenden Gesichtspunkten aufzufassen (distinctio rationis *ratiocinatae* oder cum fundamento in re, oder auch dist. *virtualis*).

Thom. Aq. I. Sent. D. 2. Q. 1. a. 2: Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet, quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione; et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ib. a. 3: Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet; sed ex parte ipsius Dei, in quantum scil. est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scil. plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. Vgl. I. Q. 13. a. 4: Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur diverse et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectioni-

bus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Vgl. § 36, 2 c.

Unter den Begriff der göttlichen Attribute fallen nach Obigem nicht die Prädicate, welche Beziehungen (relationes) zwischen Gott und den Geschöpfen ausdrücken (Schöpfer, Erlöser u. dgl.). Sie bezeichnen vielmehr eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten nach außen. Auch werden dahin nicht gerechnet die immanenten Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander (attrib. *relativa*), welche den Unterschied derselben begründen. Sie bestimmen nicht das göttliche Wesen als solches, sondern die einzelnen göttlichen Personen. S. u. § 56.

2. Eine Eintheilung oder systematische Anordnung der göttlichen Attribute ist unter mehrfachen Gesichtspunkten versucht worden. Die angemessenste dürfte wohl diejenige sein, welche sich an den begrifflichen Inhalt unserer Gottesidee auf's Engste anschließt, und denselben in seinen Hauptmomenten am deutlichsten wiederspiegelt. Da wir nun diesen Inhalt am bündigsten und zugleich am vollständigsten ausdrücken, wenn wir Gott als absoluten Geist bezeichnen, so dürfte es der Natur der Sache am meisten entsprechen, diese beiden Prädicate als Eintheilungsgrund für die göttlichen Attribute zu wählen. Die erste Gruppe würde demnach die Attribute umfassen, welche Gott vermöge der Absolutheit seines Wesens, die zweite diejenigen, welche ihm vermöge der Geistigkeit seines absoluten Wesens zukommen. Da wir letztere, nach der Analogie des endlichen Geistes, nur unter dem Begriffe der inneren Lebensthätigkeiten auffassen können, welche das geistige Wesen von jedem andern unterscheiden, so werden die Attribute der zweiten Gruppe passend Attribute des göttlichen Lebens, die der ersten Attribute des göttlichen Seins genannt.

Diese Eintheilung entspricht auch im Ganzen der Anordnung der göttlichen Attribute in der oben angeführten Vaticanischen Lehrentscheidung (§ 30, 2). Sie liegt ferner den Erörterungen des hl. Thomas (I. Q. 3. ss.) zu Grunde. Er leitet dieselben (Q. 3) ein mit der Bemerkung: Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Es werden dann die Attribute entwickelt, welche das göttliche Wesen im Gegensatz zu den endlichen Dingen als ein absolutes charakterisiren (simplicitas, perfectio, infinitas, immutabilitas, unitas). Die Erörterung der übrigen Attribute wird (Q. 14) eingeleitet mit den Worten: Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae considerandum est de vita divina etc.

3. Eine andere vielfach übliche Eintheilung unterscheidet negative und positive göttliche Attribute. Sie stützt sich auf die zweifache Auffassungsweise des göttlichen Wesens, welche wir an der Hand des Causalitätsgesetzes (via *causalitatis*) aus der Betrachtung des endlichen Seins gewinnen. Die

Vernunft sieht sich genöthigt, die Beschränkungen oder Unvollkommenheiten des Seins, welche dem Endlichen als solchem eigenthümlich sind, für Gott zu negiren (via *negationis;* negative Attribute); und anderseits alle an demselben erkannten Vollkommenheiten, und zwar als unendliche Vollkommenheiten, auf Gott zu übertragen (via *causalitatis et eminentiae;* positive Attribute).

Diese Eintheilung ist unter dem angegebenen Gesichtspunkte wohl sachlich erschöpfend. Zur systematischen Anordnung der göttlichen Attribute ist sie aber weniger geeignet. Es ist nicht ganz zutreffend, von negativen Attributen Gottes zu reden. Eine Negation oder Beschränkung des Seins kann in dem schlechthin seienden Wesen ja nicht gedacht werden. Richtiger wäre es, zwischen negativen und positiven Begriffen oder Prädicaten, mittelst deren wir Gottes Wesen denken und benennen, zu unterscheiden. In der That versteht man auch unter den sogen. negativen Attributen durchaus positive Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, die dasselbe über alle Beschränkungen, denen das Endliche unterworfen ist, erheben. Auf der andern Seite kommt das, was man mit den negativen Attributen bezeichnen will, — die Unendlichkeit des göttlichen Wesens — auch den sogen. positiven Attributen zu; auch sie sind als unendliche zu denken. Daher nannten die älteren Theologen vielfach die negativen Attribute perfectiones modificantes divinam essentiam in se et in attributis positivis; die positiven hingegen einfach perfectiones attributales. Hieraus erhellt, daß es nicht streng logisch, und zu einer sachgemäßen Entfaltung der Gottesidee weniger dienlich sein würde, wenn man die Unterscheidung negativer und positiver Attribute bei der Anordnung derselben als Hauptgesichtspunkt erwählen wollte.

4. Man hat ferner unterschieden zwischen mittheilbaren und nicht mittheilbaren Attributen (attr. *communicabilia* und *incommunicabilia*), d. h. solchen Vollkommenheiten, welche Gott den Geschöpfen (in endlichem, geschaffenem Abbilde) mittheilen kann, und solchen, bei welchen diese Möglichkeit ausgeschlossen ist. Letzteres sind die oben genannten negativen Attribute, d. h. alle jene Vollkommenheiten, die das göttliche Wesen eben als ein unendliches charakterisiren, im Gegensatz zu der wesentlichen Endlichkeit alles Geschaffenen.

Wieder hat man ruhende (quiescentia) und thätige (operativa, actuosa) Attribute unterschieden. Jene bezeichnen die Gott eigenthümliche Seinsweise näher; bei diesen wird er als ein in sich und nach außen thätiges Wesen aufgefaßt. Diese Eintheilung fällt also mit der oben zuerst genannten sachlich zusammen.

Häufig werden noch als eine dritte Klasse die moralischen Attribute hinzugefügt, welche das göttliche Wollen und Wirken unter dem ethischen Gesichtspunkte näher bestimmen.

Erste Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

§ 33.

Uebersicht.

Als Grundbestimmung der göttlichen Seinsweise wurde oben bereits die Aseität hervorgehoben (§ 31). Ihrem Begriffe nach umfaßt sie zunächst die Attribute der Ursprungslosigkeit, der Nothwendigkeit und

schlechthinigen **Vollkommenheit** des Seins. Hieraus aber ergeben sich als weitere Bestimmungen des göttlichen Wesens die Attribute der **Unbedingtheit** oder Unabhängigkeit, der **Unendlichkeit**, der **Einfachheit** und **Unveränderlichkeit**, der **Einheit**. Alle diese Attribute zeigen uns unter verschiedenen Gesichtspunkten die innere Vollkommenheit des göttlichen Wesens, im Gegensatze zu der inneren wesentlichen Unvollkommenheit und Beschränktheit der endlichen geschaffenen Substanzen. Diese letztere offenbart sich auch in den Beziehungen derselben zu den Seinsformen des **Raumes** und der **Zeit**, sowie zum menschlichen **Erkennen**. Unter diesem Gesichtspunkte ergibt sich eine zweite Reihe von Attributen, welche, theils negativ, theils positiv, das göttliche Sein noch näher als ein unbegrenztes oder absolutes erkennen lassen: Die **Unermeßlichkeit**, **Allgegenwart**, **Ewigkeit**, sowie die **Unsichtbarkeit**, **Unbegreiflichkeit** und **Unaussprechlichkeit**. Der Begriff und der innere Zusammenhang all' dieser Attribute wird in nachstehender Erörterung je an dem betreffenden Orte näher erklärt werden.

§ 34.

Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit und schlechthinige Vollkommenheit Gottes.

1. Die drei genannten Attribute sind nur eine unmittelbare Entfaltung des Begriffes der **Aseität**, oder des ungewordenen schlechthinigen Seins, welches Gott als dem letzten Grunde (causa prima) aller endlichen, bloß contingenten Wesen zukommen muß. Indem die **Vernunft** mittelst der Beweise für das Dasein Gottes sich der Wahrheit der Gottesidee zu versichern sucht, erkennt sie zugleich an erster Stelle, daß sie Gott als ein **nothwendig**, **durch sich selbst und schlechthin seiendes** Wesen (als actus purus) denken müsse. Wie die **Offenbarung** diese Auffassung bestätige, wurde oben bereits nachgewiesen (§ 26; 31).

2. Die **schlechthinige Vollkommenheit** des göttlichen Wesens ist mit der Nothwendigkeit desselben gegeben. Unter der Vollkommenheit eines Wesens verstehen wir die demselben innewohnende Wirklichkeit des Seins (Realität). Wir sagen, es sei vollkommen, wenn es die seiner Idee nach ihm zukommende Wirklichkeit des Seins in ihrem vollen Umfange besitzt. Da nun Gott der schlechthin Seiende ist (Exod. 3, 14), so ist er auch schlechthin vollkommen; seine Vollkommenheit ist keines Zuwachses fähig und mit keiner Unvollkommenheit vermischt; so nothwendig und in sich selbst gründend sein Sein ist, ebenso nothwendig und in sich selbst gründend ist auch seine absolute Vollkommenheit. Gott ist schlechthin vollkommen von Natur oder vermöge seines Wesens (natura perfectus).

Vatic. l. c. (§ 30): Omnique perfectione infinitum. Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. Dazu bemerkt erläuternd das *Later. IV.* c. 2: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. Vgl. § 31. *Thom. Aq.* I. Q. 4. a. 1: Deus (autem) ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita

agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Vgl. *Anselm.* l. c. (§ 31, 2).

3. Den begrifflichen Inhalt dieses Attributes können wir nur dadurch gewinnen, daß wir einerseits alle Unvollkommenheiten des endlichen Seins von Gott ausschließen; und anderseits alle Vollkommenheiten desselben auf Gott (als causa prima) übertragen. Bei dieser Uebertragung unterscheidet man die Vollkommenheiten der endlichen Wesen in einfache und gemischte (perfectiones *simplices* und *mixtae*). Jene sind schlechthinige Vollkommenheiten, sofern ihr Begriff keine Unvollkommenheit als wesentliches Moment einschließt (z. B. Güte, Weisheit); diese sind nur relative Vollkommenheiten, sofern sie im Vergleiche mit einer höheren Seinsweise als Unvollkommenheiten erscheinen, oder in ihrem Begriffe Momente der Unvollkommenheit einschließen (Materialität, das Vermögen des discursiven Denkens). Von den ersteren nun wird gesagt, sie seien *formaliter,* d. h. ihrem eigentlichen (von dem Endlichen abstrahirten) Begriffe nach, in Gott; die der zweiten Art sind in Gott *eminenter,* d. h. in Form einer Vollkommenheit höherer Art, welche auch in diesen gemischten Vollkommenheiten des Geschöpfes, wenngleich nicht ein Abbild (similitudo), so doch eine Offenbarung ihrer selbst (vestigium) hervorgebracht hat. Hiermit ist zugleich angedeutet, warum und in welchem Sinne wir alle Vollkommenheiten des Endlichen (sei es formaliter oder eminenter) Gott beilegen müssen. Sie müssen Gott innewohnen, weil er die schöpferische Ursache derselben ist; und sie sind in ihm ohne die an den geschaffenen Wesen sich findende Begrenzung, als unbegrenzte, schlechthinige Vollkommenheiten. Wir legen sie also Gott bei in analogischem Sinne (analogice), d. i. weder in durchaus gleichem Sinne wie den Geschöpfen (univoce), noch auch in einer davon schlechthin verschiedenen (aequivoce), sondern in einer ähnlichen Bedeutung, so, wie es der Idee Gottes, als der absoluten schöpferischen Ursache aller endlichen Dinge, entspricht.

Vatic. l. c. Weish. 13, 1 ff.; Röm. 1, 18 ff. (§ 26, 2). — *Thom. Aq.* I. Q. 4. a. 2: In Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere . . . Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori .... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum .... Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est, qu. 3. art. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent;

unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Vgl. Q. 13. a. 4; I. Sent. D. 2. Q. 1. a. 3 (oben § 32, 1); c. Gent. I, 28. 30—35.

Diese beiden Gedanken, daß Gott einerseits die Vollkommenheiten des Endlichen besitzt, und daß sie anderseits in wesentlich verschiedener Form, als unendliche Vollkommenheiten, in ihm sind, haben die heiligen Väter und die späteren Theologen öfters damit ausgedrückt, daß sie sagten, Gott sei alles das, was die Geschöpfe sind, und er sei auch wiederum nichts von dem, was die Geschöpfe sind; oder auch, er sei über alles Geschaffene erhaben, überwesentlich, überweise u. dgl.; endlich auch damit, daß gesagt wurde, Gott sei die Güte, die Weisheit, die Liebe selbst u. dgl.

Thom. Aq. I. Q. 13 a. 2. 3 (§ 28, 2); de Pot. Q. 7. a. 5. ad 2: Secundum doctrinam *Dionysii* tripliciter ista (nomina seu attributa) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia superminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Vgl. I. Q. 13. a. 3. ad 2: Ideo hujusmodi nomina dicit *Dionysius* (coel. hier. 2) negari de Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit *Dionysius*, quod Deus est super omnem substantiam et vitam. *Anselm.* Monol. 26: Quantum illud esse, quod per se est quidquid, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est; tantum omnino distat summa substantia ab his quae non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se, sine alterius naturae auxilio, esse quidquid est; quomodo non est singulariter, absque suae creaturae consortio, quidquid ipsa est? Unde si quando illi est cum aliis nominis alicujus communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.

§ 35.

Unbedingtheit, Unabhängigkeit, Unendlichkeit Gottes.

1. Die Unbedingtheit und Unabhängigkeit Gottes ist gleichfalls als ein wesentliches Moment in dem Begriffe der Aseität enthalten. Das Gewordene oder Erschaffene ist als solches bedingt in Bezug auf die Beschaffenheit seines Wesens, wie in Bezug auf seine Existenz, durch die schöpferische Ursache; und, wie im ersten Augenblicke seines Daseins, so befindet es sich auch fortdauernd in dem gleichen Verhältnisse der Abhängigkeit von dem erhaltenden und Alles regierenden Willen Gottes. Und wenn der geschaffene Geist oder der Mensch insbesondere an erster Stelle Gottes bedarf, um zu seiner Vollendung zu gelangen, so auch der endlichen Güter, seien es natürliche oder übernatürliche, welche ihm als Mittel dienen, um seine Vollendung und Glückseligkeit in Gott zu finden. Als durch sich selbst seiendes Wesen ist Gott nicht bedingt durch ein anderes; und aus dem gleichen Grunde ist er durch sich im Besitze und Genusse aller Vollkommenheiten seines Wesens, darum schlechthin unbedingt, unabhängig, sich selbst genügend, und in sich absolut selig.

2. Das Vaticanische Concil sah sich genöthigt, dieses göttliche Attribut ausdrücklich zu definiren, im Gegensatz zu der (widersinnigen) Lehre des modernen Pantheismus, daß die Welt ein wesentliches Moment in dem Selbstentwicklungsprocesse des Absoluten sei; sodann auch gegenüber der Lehre A. Günthers, daß Gott erst durch die Erschaffung der Welt zur Voll-

kommenheit der Selbsterkenntniß sich erhoben habe, mithin zur Erlangung und zum Genuß der absoluten Vollkommenheit seines Wesens derselben bedürftig gewesen sei. Jede derartige Auffassung schließt den **Pantheismus** (die Annahme der Identität des göttlichen Wesens und des Wesens der endlichen Dinge) als unvermeidliche Consequenz in sich.

Vatic. l. c. (§ 30, 2). Ib. Can. I, 3: Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. Can. 4: Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s. Can. 5: Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. — *Conc. Prov. Colon.* (1860) P. I. c. 12: Non enim (Deus) indiguit mundo, vel ut perfectionis ex eo aliquid acquireret, cum ipse in se sit perfectissimus sibique sufficiat; vel ut creandi actu vita interna exerceretur: ea enim infinitae essentiae intelligentia et amore completur. . . . Nec ideo Deus mundum necessario creasse dicendus est, quod ut sui ipsius, sic etiam rei a se distinctae et quidem producendae aut productae conscius esse deberet. Nam conscientia seu scientia Dei non complenda est rei existentis, quae ab ipso diversa sit, cognitione, cum a rebus externis perfectionis aliquid haurire non possit. Mundi quidem ut possibilis cognitionem, quae sane abesse ab eo non poterat, ex ipsa suae essentiae, quae rerum omnium similitudines continet, et suae virtutis perfecta intelligentia habebat. E bonitate est, ut Deus non possit non impertiri bona, si creat, et non possit non velle benefacere his, quae creavit; attamen bonitas non ita eum impellit, ut non possit non creare. Ut enim homini, sic etiam sibi ipsi solus Deus seu infinita ipsius essentia summum est bonum, quod semper non possit non velle seu amare. Amare autem infinitam suam essentiam seu bonitatem absolutam potest etiam sine rerum productione. S. u. § 65.

Apg. 17, 25 (§ 26, 2. c). Röm. 11, 34: Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? (35) Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? (36) Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

Iren. adv. haer. III, 8. 3: Ipse enim infectus est, et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumserunt. Quaecunque autem initium sumserunt, et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt, et indigent ejus, qui se fecit. *Hier.* Ep. 15, 4 (§ 31, 2). *Hilar.* in Ps. 2. n. 13: Demutatione non novus est (Deus), qui origine caret. Ipse est, qui quod est non aliunde est; in sese est, secum, ad se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est. *Anselm.* Monol. 13: Simili namque per omnia ratione, qua collectum est, omnia quae sunt, esse per unum aliquid, unde ipsum solum est per seipsum, et alia per aliud; simili, inquam, ratione potest probari, quia quaecunque vigent per unum aliquid vigeant: unde illud solum viget per seipsum, et alia per aliud. Quod quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea, quae sunt facta, per aliud vigeant, et id a quo facta sunt, vigeat per seipsum, necesse est, ut sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per ejusdem servatricem praesentiam. — Prosl. 22: Quod incoepit a non esse, et potest cogitari non esse; et nisi per aliud subsistat, redit in non esse; et quod habet fuisse, quod jam non est; et futurum esse, quod nondum est: id non est proprie et absolute. Tu vero (Domine) es quod es, quia quidquid aliquando, aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es; quia nec habes fuisse, aut futurum esse; sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Sed et vita

es, et sapientia, et beatitudo, et aeternitas, et multa hujusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum; tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens; quo omnia indigent, ut sint, et ut bene sint. Vgl. § 36, 3.

3. Die Unendlichkeit ist eine dem göttlichen Wesen im Allgemeinen wie auch allen einzelnen Attributen desselben zukommende Eigenschaft, d. h. Gott ist im unbeschränkten Besitze aller irgendwie möglichen Vollkommenheiten des Seins, und eine jede derselben ist auch für sich allein betrachtet unbegrenzt. Gottes Vollkommenheiten dürfen nicht etwa so gedacht werden, als seien sie die auf's Höchste gesteigerten Vollkommenheiten der endlichen Dinge. Sie sind von diesen nicht etwa nur graduell, sondern wesentlich verschieden; sie sind für unsere Erkenntniß an sich unerreichbare (unbegreifliche), durch keine Negation eingeschränkte Vollkommenheiten. In diesem Sinne sagt die heilige Schrift, die Größe Gottes sei unbegrenzt und über alles menschliche Lob erhaben. Aehnlich beschreiben die heiligen Väter dieses Attribut.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Intellectu ac voluntate omnique perfectione *infinitum*. Vgl. § 31, 3; § 34, 2. 3.

Ps. 144, 3: Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis. Bar. 3, 25: Magnus, et non habet finem, excelsus et immensus. Sir. 43, 30 ff. (§ 28, 1).

Orig. de Princ. I, 1. 5: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sentimus, necesse est credere. *Hilar.* in Ps. 144. n. 3: Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus ejus opinione non clauditur, locis non continetur; nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est; finem magnificentia ipsius nescit, et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem; ceterum omnem intelligentiam infinitae hujus in se qualitatis excedens. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 4: „Unbegrenzt (ἄπειρον) ist das göttliche Wesen und unbegreiflich; und das ist das Einzige, was wir von demselben begreifen, seine Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit." Dasselbe drückt der hl. Augustinus aus, indem er sagt, Gott besitze die Vollkommenheiten des Seins wie wir solche an dem Endlichen erkennen, jedoch ohne daß sie in ihm unter die einschränkenden accidentellen Kategorien der Qualität, der Quantität u. s. w. fallen: Intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem (de Trin. V, 1. 2). Vgl. Enarr. in Ps. 144. n. 5: Ideo dixit (V. 3) *valde* (laudabilis est); quia *magnitudinis ejus non est finis:* ne forte incipias velle laudare, et putes te laudando posse finire, cujus magnitudo finem non potest habere. Noli ergo te putare eum, cujus magnitudinis finis non est, sufficienter posse laudare. Nonne ergo melius est, ut quomodo ipse son finitur, nec laus ipsius finiatur? Illius magnitudo sine fine est, et tua laudatio sine fine sit. *Thom. Aq.* I. Q. 4. a. 2 (§ 34, 3); vgl. Q. 7. a. 1; c. Gent. I, 43: In Deo infinitum negative tantum intelligitur (nicht *privative*, d. i. die sogen. schlechte Unendlichkeit der Größe oder der Zahl); quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere; sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, . . . est igitur infinitus.

§ 36.

Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes.

1. Einfachheit des Wesens ist auf endlichem Gebiete eine der Grundeigenschaften, welche den Geist von der Materie unterscheiden und die Voraussetzung seiner sonstigen Vorzüge der letzteren gegenüber bilden. Man nennt sie die physische Einfachheit, im Gegensatz zu der physischen Zusammensetzung des Materiellen oder Körperlichen, das einerseits aus Theilen oder Elementen besteht, welche außer- und neben einander existiren, darum auch im Raume ausgedehnt sind; und anderseits durch die Verbindung von „Materie" und „Form", seinen Bestand und seine wesentlichen Eigenthümlichkeiten besitzt. Vernunft und Offenbarung lehren gleicherweise, daß Gott ein unkörperliches rein geistiges Wesen sei; das ist die physische Einfachheit Gottes.

Later. IV. c. 1: Deus est . . . natura simplex omnino. *Vatic.* l. c. (§ 30) Simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis . . .

Joh. 4, 24: Spiritus est Deus; et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. 2 Kor. 3, 17. Als reiner Geist ist Gott unsichtbar für das leibliche Auge des Menschen (1 Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum immortali, invisibili. . . . Kol. 1, 15). Das war eben die „Thorheit" der Heiden, daß sie sich das göttliche Wesen körperlich, oder unter dem Bilde körperlicher Dinge dachten (Weish. 13 ff. Röm. 1, 20 ff. S. § 26, 2 a). Gott kann nicht durch körperliche Bilder seinem Wesen nach wirklich dargestellt werden. Is. 40, 18: Cui ergo similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? Vgl. Exod. 20, 3 ff. Apg. 17, 29 (§ 26, 2. c). Auch die Unermeßlichkeit und Allgegenwart, welche die heilige Schrift Gott beilegt, setzen die Körperlosigkeit seines Wesens voraus. S. § 38.

Orig. de Princ. I, 1. 6: Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum, ne forte priora ipso inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne quidquid illud est, quod compositum dicitur. — Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ἑνάς, et mens, ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. *Aug.* de Trin. V, 1. 2: Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum, quo eum vult capere, nondum capit? Si autem hunc jam capit, attendat diligenter, nihil eo esse in sua natura melius, et videat, utrum ibi videat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distentionem, aliquas per locorum intervalla motiones, vel hujusmodi. Nihil certe istorum invenimus in eo, quo in natura nostra nihil melius invenimus, i. e. in nostro intellectu, quo sapientiam capimus quantum capaces sumus. Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro. Vgl. in Joan. tr. 99, 3.

Die Lehre der heiligen Schrift, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei (Gen. 1, 27), wird mit Unrecht gegen das in Rede stehende Dogma angerufen, bemerkt der hl. Augustinus (de Trin. XII, 7. 12): Sicut enim non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. Cogitatio quippe turpiter vana est, quae opinatur Deum membrorum corporalium lineamentis circumscribi atque finiri. Porro autem nonne idem beatus Apostolus dicit: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem eum, qui secundum Deum creatus est* (Eph. 4, 23) . . . Si ergo spiritu mentis nostrae renovamur, et ipse est novus homo qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus qui creavit eum, nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animae

partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem ejus, qui creavit eum.

Die anthropomorphistischen Stellen der heiligen Schrift, welche von körperlichen Gliedern oder Sinnen Gottes reden, sind metaphorisch, von rein geistigen Eigenschaften oder Thätigkeiten, zu verstehen. *Aug.* Ep. 148 (al. 111) c. 4, 13: De membris Dei, quae assidue scriptura commemorat, ne quisquam secundum carnis hujus formam et figuram nos esse crederet similes Deo, propterea et alas habere Deum dixit (Ps. 16, 8), quas nos utique non habemus. Sicut ergo alas cum audimus, protectionem intelligimus: sic et cum audimus manus, operationem intelligere debemus; et cum audimus pedes, praesentationem; et cum audimus oculos, visionem qua cognoscit; et cum audimus faciem, notitiam qua innotescit; et si quid aliud eadem scriptura tale commemorat, puto spiritualiter intelligendum. Vgl. Herm. Zschokke, Theologie der Propheten u. s. f. S. 45 ff.

Wenn Tertullian von einem Körper Gottes redet, so versteht er unter corpus das jeder Substanz als solcher eigenthümliche reale Sein, im Gegensatz zu dem bloß Abstracten. *Tert.* adv. Prax. 7: Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus, et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est (der Logos), sine substantia non erit. Er will hier, dem Modalismus des Praxeas gegenüber, geltend machen, daß der göttliche Logos keine bloße Abstraction, sondern ein substanzielles, vom Vater persönlich verschiedenes Wesen sei. Vgl. adv. Herm. 35: Ipsa substantia corpus rei cujusque. De carne Chr. 11: Si habet aliquid (anima) per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est. Auch der hl. Augustinus berücksichtigt diesen Sprachgebrauch noch. Ep. 166 (al. 28), 4: Si corpus est omnis substantia vel essentia vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. Was Tertullian über die Unermeßlichkeit Gottes sagt (Apol. 17), beweist ebenfalls, daß er nicht im eigentlichen Sinne anthropomorphistisch von Gott dachte. Letzteres geschah von Seiten der wenig bekannten Secte der Audianer, welche im vierten Jahrhundert für kurze Zeit in Mesopotamien auftauchte.

Thom. Aq. I. Q. 3. a. 1: Dicendum absolute, Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (Q. 2. a. 3), quod Deus est *primum movens immobile.* Unde manifestum est, quod Deus non est corpus. — Secundo quia necesse est id quod est *primum ens, esse in actu,* et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (Q. praec. a. 3), quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — Tertio quia Deus est id quod est *nobilissimum* in entibus. . . . Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Ib. ad 3: Partes corporeae attribuuntur Deo in scripturis ratione suorum actuum secundum quandam similitudinem. Ib. ad 4: Etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod ei adversatur. Aus der Immaterialität des göttlichen Wesens folgt nun auch, daß in Gott die Zusammensetzung aus Materie und Form, wie solche bei den geschaffenen körperlichen Wesen angenommen wird, sich nicht finden könne. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 3.

2. Die Einfachheit Gottes ist ferner zu denken als die eines absoluten Geistes. Wie die Seinsweise Gottes im Allgemeinen über die des geschaffenen Geistes unendlich erhaben ist, so ist auch die Einfachheit Gottes von der Einfachheit des letztern wesentlich verschieden. Das Wesen und Sein des endlichen Geistes erscheint immerhin noch zusammengesetzt aus mehreren, sachlich oder doch begrifflich von einander verschiedenen Seinsbestimmungen oder Realitäten. Wir unterscheiden in Bezug auf dasselbe zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins, der Thätigkeit und der Vollkommenheit; zwischen Wesen einerseits und Sein (Existenz), Subsistenz (Fürsichsein oder Persönlichkeit), und accidentellen Eigenschaften anderseits; und die letzteren sind auch wieder von einander verschieden. Die Verbindung dieser mannigfachen Seinsbestimmungen nennt man, im Unterschiede von der physischen Zusammensetzung des Materiellen, die metaphysische Zusammensetzung des geistigen Wesens; und weil letztere in dem absoluten göttlichen Wesen sich nicht finden kann, so ist die Einfachheit desselben an zweiter Stelle auch als metaphysische Einfachheit zu denken. Dieses Attribut besagt mithin, daß die oben genannten Unterschiede in Gott nicht zu suchen sind. Theilweise ist dasselbe a) von der Kirche ausdrücklich definirt; die übrigen Bestimmungen, welche es enthält, sind b) in der Tradition klar ausgesprochen, oder mit der Idee Gottes als des Absoluten nothwendig gegeben.

a. Daß in Gott zwischen Wesen und Sein, sowie zwischen Wesen und Subsistenz oder Persönlichkeit kein realer Unterschied bestehe, und daß die göttlichen Attribute von dem Wesen Gottes, darum auch von einander nicht reell verschieden seien, definirte Papst Eugen III. auf der Synode zu Rheims (1148) gegen Gilbertus Porretanus (Bischof von Poitiers) mit den Worten: Ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi (s. u. b); und sodann in dem vom hl. Bernard verfaßten Glaubensbekenntniß, wo es heißt: Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis Deum esse, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin sit Deus divinitas et divinitas Deus. Sicubi vero dicitur, Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, . . . divinitate Deum esse, et alia hujusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse; id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum. — Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio, et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur: et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsúm unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profitemur. (Vgl. *Gaufr.* c. capitula Gilb. Porr. libell. Opp. s. Bern. ed. Mabill. VI, 1356). Im dreizehnten Jahrhundert stellte der Abt Joachim von Flora die Behauptung auf, daß zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Personen ein realer Unterschied bestehe. Das vierte Lateranconcil (1215) verwarf dieselbe auf's Neue (s. u. § 52). Gegen die Socinianer nahmen die Päpste Paul IV. (1555) und Clemens VIII. (1603) sowohl die Dreiheit der Personen als auch die Einheit und schlechthinige Einfachheit des göttlichen Wesens in Schutz, durch Verwerfung des von jenen vertretenen Satzes: Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia. Vgl. u. § 52, 1. 2.

b. Daß die göttlichen Attribute nicht als accidentelle Eigenschaften des göttlichen Wesens zu denken, und daß sie weder von diesem noch von einander wirklich verschieden seien, haben schon der hl. Athanasius gegen Arius, die Kappadocischen Väter gegen Eunomius hervorgehoben. Besonders klar und bestimmt spricht der hl. Au-

gustinus diese Sätze aus; z. B. de Trin. VI, 4. 6: Deo hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significatur. Ib. XV, 5. 8: Proinde si dicamus aeternus, immortalis, incorruptibilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus: horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero hujus substantiae qualitates; sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem; sed utrumque secundum substantiam. n. 7: Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis; itemque cum dicitur vivens, et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. *Fulg.* Resp. ad Ferrand. Interrog. 2: Claret, hoc esse catholicae veritatis, ut cum in Deo divinitatem, magnitudinem, bonitatem, virtutem nominamus, . . . non in istis diversis nominibus quaedam diversa, . . . sed unum illud, quod est essentia vel natura, certissime noverimus. Vgl. *Anselm.* Monol. 16—18. *Bern.* de Consid. V, 7. Serm. 80. in Cant. n. 6: Recedant a nobis, carissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem, qua bonus, sed et sapientiam qua sapiens, et justitiam qua justus; postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus (Gilb. Porr. s. o. a). Dieselben Sätze leitet der hl. Thomas aus der Aseität und aus der absoluten Vollkommenheit Gottes ab. Eben daraus folgt auch, daß in dem göttlichen Wesen der Wirklichkeit keine bloße Möglichkeit des Seins, wie man sich bildlich ausdrückt, beigemischt sein könne. Alle Vollkommenheiten, welche Gott zukommen können, besitzt er nothwendig, zugleich mit und in seinem Wesen (s. § 34, 2. 3); sein Wesen kann keinerlei Entwicklung unterliegen; Gott ist die reinste Wirklichkeit (actus purus). Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 3. a. 3—7. Vgl. a. 3: Deus non solum est sua essentia, . . . sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest . . . Oportet (ergo) quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. Secundo . . . oportet (igitur) quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, . . . sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse . . . Tertio . . . illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia . . . si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia. c. Gent. I, 18.

c. Es wurde oben (§ 32, 1) bereits erklärt, warum und in welchem Sinne wir, ohne der absoluten Einfachheit Gottes zu nahe zu treten, dennoch das göttliche Wesen von den Attributen und diese hinwieder von einander unterscheiden (dist. rationis ratiocinatae, dist. *virtualis*). Zu den dort angeführten Erörterungen des hl. Thomas vgl. noch I. Q. 3. a. 3. ad 1. De Pot. q. 7. a. 6. Dieser (fast allgemein angenommenen) thomistischen Lehre, daß die genannten Unterschiede als virtuelle (d. i. einerseits durch unsere Erkenntniß bedingte, anderseits aber auch in dem Reichthum des Wesens Gottes objectiv begründete) zu betrachten seien, stehen die Ansichten der Nominalisten und der Scotisten gegenüber. Jene behaupteten, es sei keinerlei Unterscheidung bezüglich der göttlichen Attribute und des göttlichen Wesens an sich zulässig, oder objectiv (in dem göttlichen Wesen selbst) irgendwie begründet; die Gott beigelegten Namen bezeichneten nur verschiedene, von Gott herrührende Eigenschaften der Geschöpfe, als solche, nicht aber etwas in Gott selbst Seiendes, seien also bloße Synonyma. (Vgl. dagegen *Thom. Aq.* ll. cc. oben § 32, 1; I. Sent. D. 2. q. 1. a. 2: Quidam antem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis; quod non potest esse; tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur

sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, inquantum imitatur divinam sapientiam. Tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiamsi nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod Deus est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma. Ib. a. 3: Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus [cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas]. Si autem referatur ad modum, quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt.) Die Scotisten hingegen lehren, die in Rede stehenden Unterschiede beständen unabhängig von unserer Erkenntniß (nicht bloß virtuell, sondern auch actuell) in Gott, jedoch nicht als solche, welche die schlechthinige Einfachheit Gottes aufheben, nicht als reelle, sondern als formelle (dist. *formales*, von Einigen auch reales-formales genannt), d. i. die göttlichen Attribute seien vom göttlichen Wesen und von einander verschieden, nicht so wie ein Sein vom andern (ut res a re), sondern wie eine Seinsform oder ein Seinsgrund vom andern (ut forma a forma). Vgl. *Gonet* l. c. Disp. 3. Kleutgen, Philos. d. Vorz. 1. Bd. 5. Hauptst.

Wie die Dreiheit der göttlichen Personen, und das Geheimniß der Menschwerdung mit der Einfachheit des göttlichen Wesens nicht streiten, wird später zu erklären sein. S. § 55, 3; u. § 98.

3. Die Unveränderlichkeit Gottes ist mit der Nothwendigkeit und absoluten Einfachheit seines Wesens gegeben. Diese beiden Attribute schließen jeden Wechsel in dem Wesen oder der Seinsweise Gottes aus. Es kann weder der Zerstörung, noch irgend einer Veränderung in seinen Vollkommenheiten unterliegen. Ebenso wenig kann hier an einen Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Thuns, oder von einer Thätigkeit zu einer andern gedacht werden, weil auch die göttliche Thätigkeit, des Erkennens oder des Wollens, von dem göttlichen Wesen nicht verschieden ist. Eine Wandelbarkeit der ersteren würde dieses letztere mittreffen. Auch die äußerlichen Veränderungen, welchen das Geschaffene durch den Wechsel der Zeit oder des Ortes unterliegt, treffen Gott nicht, vermöge seiner Ewigkeit und Allgegenwart.

Later. IV. c. 1: Deus . . . incommutabilis. *Vatic.* l. c. oben n. 1. *Nic. I.*: Eos qui dicunt: Erat, quando non erat, . . . aut mutabilem et convertibilem Filium Dei, anathemate percutit catholica et apostolica Ecclesia.

Exod. 3, 14 (§ 31, 2). Num. 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Mal. 3, 6: Ego Dominus, et non mutor. Ps. 101, 26: Sicut opertorium mutabis eos (coelos), et mutabuntur; tu autem idem ipse es; et anni tui non deficient. Weish. 7, 27: Cum sit una (divina Sapientia), omnia potest; et in se permanens, omnia innovat. Jak. 1, 17: Apud quem (Deum) non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

Hilar. in Ps. 2. n. 13 (§ 35, 2). *Aug.* in I Joan. tr. 4, 5: *Est*, quod vocatur, et non solum vocatur, sed vere est, incommutabile est: semper manet, mutari nescit; nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum; nec deficit, quia aeternum est. Serm. 182, 3: Sola illa natura (divina) immutabilis, nec defectui nec profectui obnoxia; nec cadit, ut minus sit; nec transscendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis sola illa natura. *Fulg.* Ep. ad Theod. Sen. 4, 4: Deus neque habet, ubi proficiat in melius, aut unde in deterius deficiat. Ille quod est, semper est, et sicut est, ita est; non in se habet, non esse posse quod est, quia nec in se habet, esse posse quod non est. Et hoc quod sic est, non initio praevenitur, non fine concluditur, non temporibus volvitur, non locis continetur, non

aetatibus variatur. Nihil ibi deest, quia totum in illo est; nihil illi superest, quia nihil praeter illum est.

Thom. Aq. I. Q. 9. a. 1: Ex praemissis (Q. 2. a. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem quia supra ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (Q. 3. a. 7), quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Gott allein ist schlechthin unveränderlich. Ib. a. 2: In omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora coelestia; vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse, et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse. Verläugnet ist dieses göttliche Attribut wie in den alten gnostischen Emanationstheorien, so auch in dem modernen Pantheismus, der von einem „werdenden oder sich entwickelnden" Absoluten redet; sodann auch durch die Lehre A. Günthers von der Nothwendigkeit der Schöpfung. Vgl. *Vatic.* l. c. (§ 30; 35, 2; 65, 3).

4. Die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen, oder seine Offenbarungen nach außen, bedingen ebenfalls keine Veränderung in seinem Wesen oder in seiner Thätigkeit. Von Seiten Gottes betrachtet haben sie ihren Grund und Bestand in einem ewigen, unwandelbaren Acte der göttlichen Erkenntniß und des göttlichen Willens. Auch üben sie auf das Wesen Gottes keinerlei Einwirkung aus; Gott ist vor wie nach ihrem zeitlichen Hervortreten gleicherweise im vollen Besitze und Genusse seiner absoluten Vollkommenheit. Das, was an ihnen als zeitlich und veränderlich oder als ein Werden erscheint, ist ausschließlich auf Seiten der Geschöpfe zu suchen.

Der hl. Augustinus nennt jene Beziehungen aus dem genannten Grunde relative Accidenzien. So de Trin. V, 16. 17: Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione *rerum* de quibus dicuntur accidunt. Sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit, nisi cum amare coeperit: fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur .... Quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur.

Es darf übrigens auch hier nicht übersehen werden, daß unsere Auffassung des göttlichen Wirkens eine bloß analogische und inadäquate ist, und daß wir von den ewigen und unwandelbaren göttlichen Thätigkeiten nur reden können in der von der geschöpflichen Art des Wirkens abstrahirten, unangemessenen

Sprache. Das Nähere wird in der Lehre von der Ewigkeit Gottes und von der Welterschaffung zu erörtern sein (§ 38, 3; 64).

Aug. Civ. XII, 17. 2: Hinc enim maxime isti errant (d. h. diejenigen, welche die schöpferische Thätigkeit Gottes als eine zeitliche denken), . . . quod mentem divinam omnino immutabilem, cujuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili angustaque metiuntur . . . . Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt), profecto non Deum quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes non illum, sed seipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat; aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus naturae fiat aliquid quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non igitur in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. *Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium;* nec poenitendo quia prius cessaverat, coepit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur prius et posterius *in rebus* prius non existentibus et posterius existentibus fuit. *In illo* autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed *una eademque sempiterna et immutabili voluntate* res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit. *Petr. Lomb.* II. Sent. D. 1. n. 2: Sciendum est haec verba, scil. *creare, facere, agere,* et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est, aeterna ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse; ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus aeterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua motione vel sui mutatione . . . . Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in ejus calore facta motione vel mutatione; ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum et solum et omnium principium.

5. Einzelne Stellen der heiligen Schrift, welche eine Veränderung des Wollens, oder gar den Affect der Reue, des Erbarmens u. dgl. Gott beizulegen scheinen (Gen. 6, 6. 7; Jon. 3, 4. 10 u. a.), sind unter demselben Gesichtspunkte aufzufassen. Die heilige Schrift redet hier von Gott in anthropomorphistischer Weise. Nach unserer bloß analogischen Auffassung tritt das Wirken Gottes uns so entgegen, als wären jene Affecte oder Veränderungen in Gott vorhanden (§ 44, 3); in Wahrheit aber ist nur das Geschöpf seinerseits in eine andere Beziehung zu dem unwandelbaren Gott getreten und erfährt darum an sich verschiedene Wirkungen des einen, absolut vollkommenen und unveränderlichen göttlichen Willens.

Aug. c. adv. leg. et Proph. I, 20. 4: Poenitentia Dei dicitur rerum in ejus potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio; ira Dei est vindicta peccati. — Enarr. in Ps. 72. n. 7: *Quam bonus Deus Israel!* Sed quibus? *Rectis corde.* Perversis quid? Perversus videtur . . . Non quod ullo modo pervertatur Deus. Absit: quod est, est. Sed quemadmodum sol oculos puros, sanos, vegetos, fortes

habenti, tranquillus apparet, in oculos autem lippos quasi tela aspera jaculatur; intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum: sic cum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur; tu mutatus es, non ille. Erit ergo tibi poena, quod bonis gaudium. *Thom. Aq.* I. Q. 9. a. 1. ad 3: Hujusmodi (Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*) dicuntur de Deo in scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus. Vgl. § 38, 2. 3; 44, 3.

§ 37.

Einheit Gottes.

1. Unter der Einheit Gottes verstehen wir hier die Einzigkeit oder Singularität seines Wesens (unitas *numerica* oder unicitas), im Unterschied von der Einfachheit desselben. Dieses Wesen findet sich nicht in mehreren von einander geschiedenen Individuen der gleichen Art; eine solche Mehrheit ist schlechthin undenkbar, der Idee Gottes, als des schlechthin seienden und absolut vollkommenen Wesens, widersprechend. Daher gehört die Einheit Gottes zu den der Vernunft aus eigener Kraft erreichbaren Wahrheiten (§ 26). Mit dem größten Nachdrucke hat die alttestamentliche Offenbarung dieselbe betont, um das auserwählte Volk immer wieder vor den Verirrungen des polytheistischen Heidenthums zu schützen. Ebenso wurde sie dem Heidenthum sowie dem gnostischen Dualismus gegenüber als die Grundlehre des christlichen Glaubens von Anfang an von der Kirche besonders hervorgehoben.

Symb. *Nicaen.*: Credo in *unum* Deum. *Later. IV.* c. 1: Unus solus est verus Deus; ... tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino, ... unum universorum principium. *Vatic.* l. c. (§ 30, 2): Una singularis ... substantia spiritualis.

Deuter. 4, 35: Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum. 6, 4: Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est. 32, 39: Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me. Ps. 17, 32: Quis Deus praeter Dominum? aut quis Deus praeter Deum nostrum? 44, 6: Ego primus, et ego novissimus, et absque me non est Deus. Mark. 12, 29: Primum omnium mandatum est: Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est. Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. Ueber den Polytheismus s. Weish. 13 ff. Röm. 1, 18 (§ 26). Ps. 95, 5: Quoniam omnes dii gentium daemonia (hebr. Elilim, d. i. Nichtigkeiten, bloße Götzenbilder; vgl. Lev. 19, 4; 26, 1): Dominus autem coelos fecit. 1 Kor. 8, 4: De escis autem, quae idolis immolantur, scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus. (5) Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi, et domini multi). (6) Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum. 10, 20: Sed quae immolant Gentes, daemoniis immolant et non Deo. Die polytheistischen Culte der Heiden waren sowohl an sich, wie auch vorzüglich durch die mit denselben im ausgedehntesten Maße verknüpfte Unsittlichkeit (Unzucht, Menschenopfer u. s. w.) der höchste Triumph der diabolischen Einflüsse und gottfeindlichen Bestrebungen auf dem Gebiete der Menschheit: die vollendetste Entehrung Gottes, zugleich aber auch die tiefste Erniedrigung des Menschen ... In diesem Sinne behauptet der Apostel ganz allgemein, der Götterdienst sei Dämonendienst. Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 69.

In Bezug auf einige Stellen des A. T. (Exod. 21, 6; 22, 7. 8; Ps. 81, 1. 6), in welchen jüdische Richter oder Propheten „Götter" genannt werden, bemerkt der römi-

sche Katechismus (P. I. c. 2. q. 8): Neque vero nos moveat, quod interdum s. literae Dei nomen creatis etiam naturis imponunt. Nam quod prophetas et judices deos appellarunt, non gentium more factum est, quae sibi plures deos stulte et impie finxerunt; sed quadam loquendi consuetudine significare voluerunt excellentem aliquam virtutem vel functionem, quae Dei munere illis concessa sit.

2. Die heiligen Väter hoben von Anfang an hervor, daß die Einheit Gottes zum Bereiche der natürlichen Erkenntnisse des Menschen gehöre. Sie verweisen die Heiden auf die Thatsache, daß diese Wahrheit von ihren großen Dichtern und Philosophen erkannt worden sei; und daß das natürliche Bewußtsein der Seele um dieselbe sich auch in der heidnischen Gesellschaft oft unwillkürlich ausspreche. Auch finden sich schon früh Versuche, die Einheit Gottes philosophisch zu beweisen. Diese stützen sich bald a) auf die Idee Gottes als des höchsten, oder des absolut vollkommenen Wesens, b) bald auf die Idee der einheitlichen Weltordnung und Regierung.

a) Vgl. *Just.* Coh. 36. *Athenag.* Leg. 5—8. *Min. Fel.* Oct. 18: Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est .... Quid, quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt et: *Deus magnus est* et: *Deus verus est* et: *si Deus dederit.* Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? Et qui Jovem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt. c. 19: Audio poëtas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes. Aehnlich *Tert.* de testim. an. 1. 2. *Cypr.* de idol. van. 9. *Lact.* Inst. II, 1: Nam et cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut deos multos, sed Deum nominant: adeo ipsa veritas cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit; quod quidem non faciunt in prosperis rebus. Nam tum maxime Deus ex memoria hominum elabitur, cum beneficiis ejus fruentes honorem dare divinae indulgentiae debent. At vero, si qua necessitas gravis presserit, tunc Deum recordantur. Den Beweis aus der Idee Gottes s. *Tert.* adv. Marc. I, 3: Veritas christiana destricte pronuntiavit: Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere, quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine ... Cum de isto conveniat apud omnes, ... quae erit jam conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit jam summum magnum, eversa conditione et ut ita dixerim lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit, quam per quod habet esse, id est unicum omnino. *Lact.* Inst. I, 15: Quidquid est verum et bonum, id perfectum esse non potest, nisi fuerit singulare. II, 3: Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est, non in eo in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes et potestates infirmiores sint necesse est, quia tantum singulis deerit quantum in ceteris fuerit. Ita, quanto plures, tanto minores erunt. Aehnlich *Iren.* adv. haer. II, 1. *Boëth.* de Cons. III, 10: Quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum liquet, quorum neutrum potest esse perfectum, cum alterutri alterum deest. Dasselbe Argument findet sich *Cat. Rom.* P. I. c. 2. q. 7: Cum Deo summam bonitatem et perfectionem tribuamus, fieri non potest, ut id quod summum atque absolutissimum est, inveniatur in pluribus. Quod si cui aliquid ad summum deest, eo imperfectus est; quare non Dei natura illi convenit.

b) Den Beweis aus der Einheit der Weltordnung führt z. B. *Min. Fel.* Oct. 18: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo cum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio, an arbitrio plurimorum coeleste regnum gubernetur, quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de coelo. Quando unquam regni *societas* aut cum fide coepit aut sine cruore discessit? . . . Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus: tu in coelo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem, cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo. Fast gleichlautend bei *Cypr.* de idol. van. 8. *Lact.* de ira Dei 13.

Thom. Aq. I. Q. 11. a. 3: Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus *simplicitate.* Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest (die Natur); sed id unde est hic homo (die Subsistenz), non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possent esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura . . . Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos. — Secundo vero ex *infinitate ejus perfectionis.* Ostensum est enim supra (Q. 4. a. 2), quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus . . . Tertio ab *unitate mundi.* Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. Ueber den Ursprung des Polytheismus s. II. 2. Q. 94. a. 4.

3. Dem Dualismus der Gnostiker und Manichäer, sofern derselbe zwei höchste Principien der Dinge behauptete, stellten die heiligen Väter ungefähr dieselben Beweise entgegen. Es sei an sich schon widersprechend, zwei höchste Wesen anzunehmen (s. n. 1). Ueberdieß erkläre der Dualismus am wenigsten das, was er vorgeblich erklären soll, und um dessentwillen man ihn erfunden habe: die Existenz des Bösen oder des Uebels in der Welt. Werden nämlich zwei höchste Principien angenommen, so sind diese entweder gleicher Macht, oder nicht. Im ersteren Falle müßte die Wirksamkeit des einen die des andern paralysiren, und dann ist die Existenz des Guten ebenso unerklärlich, wie die des Bösen; im zweiten Falle aber ist entweder das gute Princip mächtiger oder das böse, und dann ergibt sich dasselbe eben genannte Räthsel.

Vgl. bes. *Iren.* adv. haer. II, 1 ss. *Tert.* adv. Marc., wo namentlich auch der von Marcion behauptete Dualismus zwischen dem A. u. N. Testamente durch eingehende Darlegung der biblischen Gotteslehre gewürdigt wird; adv. Hermog. *Aug.* c. Manich. *Joan. Dam.* c. Manich. Vgl. § 63, 3.

§ 38.

Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes.

1. Indem wir Gott Unermeßlichkeit beilegen, wollen wir damit zunächst ausdrücken, daß für sein unendliches Wesen die Grenzen des Raumes nicht in Betracht kommen. Das Wesen Gottes ist nicht, wie die körperlichen Dinge, ausgedehnt im Raume und darum äußerlich umgrenzt. Gott ist auch nicht, wie die geschaffenen Geister, mit seinem Wesen und seiner Wirksamkeit an einen begrenzten Raum gebunden und darauf beschränkt. Die Seinsweise des absoluten Geistes ist auch in dieser Beziehung von der der endlichen Dinge wesentlich verschieden, und für die menschliche Vernunft unbegreiflich.

Later. IV. c. 1: Deus . . . immensus. *Vatic.* l. c. (§ 30). Job 11, 7: Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? (8) Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? (9) Longior terra mensura ejus, et latior mari. 3 Kön. 8, 27: Ergone putandum est, quod vere Deus habitet super terram? si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi? Ps. 8, 2: Quoniam elevata est magnificentia tua super coelos. S. n. 2.

Herm. Past. II. mand. 1: Ipse capax universorum, solus immensus est. *Min. Fel.* Oct. 18: Hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest nec aestimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit. *Athan.* de decr. Nic. Syn. 11: „Der in sich selbst seiende Gott umschließt alle Dinge, während er selbst von nichts umschlossen wird; er ist in allen Dingen mit seiner Güte und Macht, und außer allen Dingen seinem eigenen Wesen nach." S. n. 2.

2. So gewiß für die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit die Beschränkungen des Raumes nicht bestehen, ebenso gewiß sind doch alle geschaffenen (räumlichen) Dinge mit Gott als der allumfassenden höchsten Ursache ihres Seins und Lebens auf das Innigste verbunden. Indem wir diese innere Beziehung, in welcher alles Endliche zu Gott sich befindet, nicht ohne die Vorstellung eines räumlichen Zusammenhanges denken können, sagen wir, alle Dinge seien in Gott, oder Gott sei in allen Dingen. In gleichem Sinne lehrt die Offenbarung, Gott sei an allen Orten, oder allgegenwärtig.

Deuter. 4, 39: Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum, et in terra deorsum, et non sit alius. Jer. 23, 24: Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus: numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Ps. 138, 7: Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? (8) Si ascendero in coelum, tu illic es: si descendero in infernum, ades. (9) Si sumsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris: (10) etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua. Apg. 17, 28: Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus (§ 26, 2).

Theoph. ad Autol. II, 3: „Dem höchsten, allmächtigen und wahrhaftigen Gott ist es eigenthümlich, nicht nur überall gegenwärtig zu sein, sondern auch Alles zu sehen und zu hören." *Athan.* l. c. (n. 1). *Ambr.* de fide I, 16: Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus: ubique totus, eodemque tempore vel in coelis, vel in terris, vel in novissimo maris praesens. *Aug.* Ep. 187 (al. 57) ad Dardan. c. 4, 11: In eo ipso quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa

magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto): sed ita potius, sicuti est magna sapientia etiam in homine, cujus corpus est parvum . . . n. 14: Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi; sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. c. 5, 18: Quomodo (enim) ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tanquam sine eis esse non posset. Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt . . . At vero Deus non si minus capitur ab illo cui praesens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec in quibus est, ita est ut indigeat eis, tanquam non possit esse nisi in eis.

3. Die **Allgegenwart** Gottes ist hiernach zu denken als eine seit dem Augenblicke der Schöpfung eingetretene Beziehung aller Dinge zu Gott, die dessen Wesen weder alterirt noch begrenzt. Alle von dem Endlichen abstrahirten Vorstellungen oder Begriffe sind zur Erklärung dieses Verhältnisses unzulänglich, insofern sie immer wieder den Gedanken an eine räumliche Ausdehnung oder Begrenzung des göttlichen Wesens erwecken. Gott ist in allen Dingen, als die **wirkende Ursache ihres Seins** und aller ihrer Vollkommenheiten; er ist ihnen nicht minder gegenwärtig vermöge seiner allumfassenden **Erkenntniß**; und da seine Allmacht und seine Erkenntniß von seinem Wesen nicht verschieden sind, so ist er auch allen Dingen mit seinem **Wesen** auf das Innigste verbunden.

Anselm. Monol. 22: Si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore, quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio, propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus, propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quaedam eadem prolatio significat, id est, quia praesentia sunt locis et temporibus, in quibus esse dicuntur; et quia continentur ab ipsis. In summa vero essentia unum tantum praecipitur, id est, quia praesens est; non etiam quia continetur . . . In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur: et tamen in omni loco vel tempore suo quodammodo dici potest esse, quoniam quidquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea praesente sustinetur; in omni loco et tempore est, quia nulli abest; et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet, nec in se recepit distinctiones locorum aut temporum. *Thom. Aq.* I. Q. 8. a. 1: Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere . . . Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur . . . Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt . . . Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. Ib. a. 3: Sic ergo (Deus) est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Dieses ist nicht im Sinne des **Pantheismus** zu verstehen. Ib. ad 1: Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non

quidem rerum, quasi sit de essentia rerum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi. Ib. a. 1. ad 2: Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quandam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso. Vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 12. 23: Illud quod ait Apostolus cum Deum Atheniensibus praedicaret, *In illo vivimus* . . . , liquide cogitatum, quantum humana mens valet, adjuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus, Deum in iis quae creavit indesinenter operari. Neque enim tanquam substantia ejus sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso: sed utique cum aliud simus, quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia, et quo ejus Sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1); per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur et sumus.

Von dieser Wirksamkeit Gottes ist es auch zu verstehen, wenn in der heiligen Schrift von „Wohnorten" Gottes die Rede ist. Es wird damit bildlich eine übernatürliche oder in besonderem Sinne gnadenreiche Art des Wirkens Gottes in den betreffenden Geschöpfen, im Unterschied von seiner allgemeinen erhaltenden Wirksamkeit bezeichnet. Ebenso sind die Stellen aufzufassen, welche von einer örtlichen Bewegung Gottes reden. Es soll damit ausgedrückt werden, daß zu einer bestimmten Zeit, oder unter gewissen Bedingungen das Geschöpf irgend eine besondere Wirksamkeit Gottes an sich erfährt.

Vgl. z. B. Js. 66, 1: Haec dicit Dominus: Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Ps. 10, 5: Dominus in templo sancto suo: Dominus in coelo sedes ejus. Matth. 6, 9: Pater noster, qui es in coelis. — Gen. 11, 5: Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim. Joh. 3, 13: Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. S. u. § 44. *Cat. rom.* P. IV. c. 9. q. 18.

Aug. Ep. 187 (al. 57). c. 5, 16: Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam. Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis ejus agnoscitur, non dicimus Pater noster qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed *Pater noster, qui es in coelis;* ut templum ejus potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus, et in quantum sumus, in tantum ad ejus societatem et adoptionis familiam pertinemus. Si enim populus Dei nondum factus aequalis angelis ejus adhuc in ista peregrinatione dicitur templum ejus, quanto magis est templum ejus in coelis, ubi est populus angelorum, quibus aggregandi et coaequandi sumus, cum finita peregrinatione quod promissum est sumserimus? n. 17: Cum igitur qui ubique est non in omnibus habitet, etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat . . . Unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum? . . . Hique ab eo longe esse dicuntur, qui peccando dissimillimi facti sunt; et hi ei propinquare, qui ejus similitudinem pie vivendo recipiunt. Civ. XVI, 5: Non loco movetur Deus, qui semper ubique est totus; sed descendere dicitur, cum aliquid facit in terra, quod praeter usitatum naturae cursum mirabiliter factum, praesentiam quodammodo ejus ostendat. *Thom. Aq.* I. Q. 9. a. 1. ad 3 (§ 36, 5).

4. Auch die Zeit oder die Zeitlichkeit ist eine den geschaffenen endlichen Wesen als solchen eigenthümliche Seinsbestimmung. Sie entstehen und vergehen; und wenn auch letzteres bei einzelnen Gattungen derselben nicht der Fall ist, so unterliegen doch alle ohne Ausnahme dem Gesetze allmählicher Entwicklung und Entfaltung ihres Wesens, ihres Lebens, ihrer Beschaffenheit

und Thätigkeit; sie sind alle in irgend einem Sinne veränderlich. Im Gegensatze dazu muß dem nothwendig und durch sich selbst seienden, schlechthin einfachen und vollkommenen Wesen Gottes die **Ewigkeit** als eigenthümliche Seinsweise zukommen. Gottes Sein, Leben und Wirksamkeit ist ohne Anfang und Ende, keiner allmählichen Entwicklung und keiner Veränderung unterworfen. Für Gott besteht der Wechsel der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft nicht. Es eignet ihm ein **unendliches, successionsloses** und **unveränderliches** Sein und Leben, welches ebensowohl allen Zeiten gegenwärtig ist, als auch wiederum alle in unendlichem Maße überragt. Diese göttliche Ewigkeit ist mithin nicht als eine anfangs- und endlose **Zeit**, oder als eine Zeit von unendlicher Dauer zu denken; sie ist von der dem Geschöpfe eignenden Zeitlichkeit nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ oder wesentlich verschieden, und für die menschliche Vernunft unbegreiflich.

Later. IV. c. 1: Deus . . . aeternus. *Vatic.* l. c. (§ 30, 2). Deuter. 32, 40: Vivo ego in aeternum. Js. 40, 28: Deus sempiternus Dominus, qui creavit terminos terrae, non deficiet, neque laborabit, nec est investigatio sapientiae ejus. Ps. 9, 8: Dominus in aeternum permanet. Ps. 101, 26: Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. (27) Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur: (28) tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. 2 Petr. 3, 8: Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. Apok. 1, 8 (§ 31, 2). 1 Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. S. § 36, 3.

Tert. adv. Marc. V, 1: Nihil sine origine nisi Deus solus. I, 22: Omnia enim in Deo naturalia et ingenita esse debebunt (die göttlichen Attribute nämlich), ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur, ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. III, 5: Nam et divinitati competit, quaecunque decreverit, ut perfecta reputare, quia non sit apud illam differentia temporis, apud quam uniformem statum temporis dirigit aeternitas ipsa. Adv. Herm. 4: Quis enim alius Dei census, quam aeternitas? quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis? Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit, cujus est proprium. De an. 21: Quod natum factumque constiterit, ejus natura capiet demutationem . . . Innatum autem et infectum immobile stabit. *Aug.* de vera rel. 49, 97: Quid sit aeternitas, nisi intelligendo conspicio. Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab aeternitate sejungo, et in ipsa aeternitate nulla spatia temporis cerno; quia spatia temporis praeteritis et futuris rerum motibus constant. Nihil autem praeterit in aeterno, et nihil futurum est: quia et quod praeterit, esse desinit, et quod futurum est, nondum esse coepit: Aeternitas autem tantummodo est, nec fuit quasi jam non sit, nec erit quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa verissime dicere potuit humanae menti, *Ego sum qui sum,* et de illa verissime dici potuit, *Misit me, qui est.* Vgl. Conf. XI, 13 ss. De nat. boni c. Man. 1: Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. c. 39: Aeternus autem ignis non sicut Deus aeternus, quod etsi sine fine sit, non est tamen sine initio; Deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum suppliciis adhibeatur, mutabilis tamen natura est. Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas, hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Aliud est enim non mutari, cum possit mutari; aliud autem prorsus non posse mutari. Vgl. § 64, 1. *Boëth.* de Cons. V, 6: Quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam

perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit *Aristoteles,* nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse jure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur: sed futura nondum, transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur. *Thom. Aq.* I. Q. 10. a. 1: Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. — Item ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, . . . et hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens . . . Secundo per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. Ib. a. 2: Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

Die wechselseitige Beziehung zwischen der Ewigkeit und der Zeit erläutert Lessius (de perf. morib. div. V, 3. 17) durch folgende Bilder: Sub aeternitate volant omnia tempora et praetereuntibus aliis succedunt alia; et omnis creata natura suos accessus et recessus patitur, amissis antiquis nova acquirens. Hinc tempus et temporalia omnia sunt sicut flumen quoddam, aeternitas sicut rupes firmissima, sub qua flumen raptim transit: omnes aquae partes successive adlabentes rupem subeunt et transeunt, nec unquam redeunt; rupes autem semper eodem loco manet. Sic omnia temporalia alia post alia succedunt et transeunt sub aeternitate, nunquam reditura ut rursus fluant. Est enim aeternitas similis puncto, circa quod describitur circulus: sicut enim punctum illud respondet toti circumferentiae et singulis ejus punctis, ita aeternitas respondet et assistit toti tempori et singulis ejus momentis.

§ 39.

Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes.

1. Da Gott seinem Wesen nach ein reiner Geist ist, so kann er vom Menschen nicht mit körperlichen Augen geschaut werden. In diesem Sinne legt die heilige Schrift Gott Unsichtbarkeit bei. Das Schauen Gottes, welches durch eine besondere Gnade (lumen gloriae) den Vollendeten im Himmel ermöglicht und gewährt wird, ist von einer unmittelbaren geistigen Erkenntniß des göttlichen Wesens zu verstehen. Die sogen. Theophanien, von welchen die heilige Schrift berichtet, werden von den heiligen Vätern in mehrfacher Weise erklärt; das göttliche Wesen selbst wurde auch hier in keinem Falle sinnlich wahrgenommen.

Exod. 33, 20: Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, et vivet. Joh. 1, 18: Deum nemo vidit unquam. 1 Tim. 1, 17 (§ 38, 4); 6, 16:

Quem (Deum) nullus hominum vidit, nec videre potest. 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2 (§ 27, 2).

Cypr. de idol. van. 9 (§ 28, 1). *Min. Fel.* Oct. 18 (§ 38, 1). c. 32: Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere? *Aug.* Ep. 92 (al. 6), 2: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae* (1 Joan. 1, 5), sed lux mentium purgatarum, non istorum corporis oculorum. Erit ergo tunc mens idonea, quae illam lucem videat, quod nunc nondum est. n. 3: Hoc autem oculus videre corporis neque nunc potest; neque tunc poterit. Omne quippe quod oculis corporis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet, et majore majorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis. . . . n. 4: Item cum legis: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor. 13, 12), intellige inde nos tunc visuros facie ad faciem, unde videmus nunc per speculum in aenigmate. Hoc autem utrumque interioris hominis munus est, sive cum in ista peregrinatione adhuc per fidem ambulatur, in qua utitur speculo et aenigmate, sive in illa patria cum per speciem contemplabitur: pro qua visione positum est, *facie ad faciem.*

Der hl. Augustinus hat diese Frage öfters behandelt, und immer die zu seiner Zeit aufgetauchte Meinung abgewiesen, daß die Verklärten dereinst auch mit den Augen des Körpers Gott auf sinnliche Weise schauen würden. Vgl. Ep. 92; 147 (al. 112). Zusammenfassend heißt es: Civ. XXII, 29. 6: Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive scripturarum testimoniis divinarum vel difficile, vel impossibile est ostendere; aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in seipso, videatur in coelo novo et in terra nova, atque in omni quae tunc fuerit creatura; videatur et per corpora in omni corpore quocunque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.

Hiernach ist also auch Job 19, 26: In carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, zu beurtheilen. Die letzten Worte können auch auf den menschgewordenen Gott bezogen werden. *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 3. ad 1: Cum dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum,* non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Ueber die Lehre des hl. Augustinus heißt es ib. ad 2: Ex quo (Civ. l. c.) patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

Die Theophanien, von welchen die heilige Schrift, besonders das A. T., berichtet (Gen. 3; 22; 32; Exod. 33; Is. 6 u. a.), waren entweder Erscheinungen von Engeln in einer angenommenen körperlichen Hülle (Gen. 32. vgl. m. Os. 12, 3 ff.; Exod. 33. vgl. m. Apg. 7, 38); oder Gott selbst erschien in sinnlich wahrnehmbarer Weise, d. h. er gab mittelst einer sinnlichen Erscheinung dem Menschen seine Gegenwart in einer besonderen Weise kund, ohne daß sein Wesen dabei sichtbar geworden wäre.

Aug. Ep. 147, 7. 19: Illi autem ideo viderunt, quicunque Deum viderunt, quia cui voluerit, sicut voluerit, apparet ea specie, quam voluntas elegerit, etiam *latente natura.* Ib. 8, 20: Ipse ergo erat in ea specie, qua apparere voluerat; non autem ipse apparebat in natura propria, quam Moyses (Exod. 33, 13) videre cupiebat. Ea quippe promittitur sanctis in alia vita. Unde quod responsum est Moysi, verum

est, quia nemo potest faciem Dei videre et vivere; id est, nemo potest eum in hac vita videre vivens sicuti est. Nam multi viderunt, sed quod voluntas elegit, non quod natura formavit.

In einzelnen Fällen beschränkten sich dieselben wohl auf ein rein innerliches Schauen Gottes im Traume oder in der Verzückung mittelst von Gott bewirkter Phantasiebilder oder Vorstellungen, wobei ebenfalls das göttliche Wesen selbst von dem Schauenden nicht erreicht wurde.

Greg. M. Mor. XVIII, 54: Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest: ut anima, gratia Spiritus afflata, per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim ejus essentiae non pertingat. *Thom. Aq.* l. c. ad 3: In visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur. Uebrigens lehrt der hl. Augustinus, und im Anschlusse an ihn der hl. Thomas, daß in der Verzückung auch wohl ein rein geistiges Schauen (unmittelbares Erkennen) des göttlichen Wesens durch Gottes Gnade stattfinden könne. *Aug.* Ep. 147, 13. 31: Potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic ineffabilia verba, quae non licet homini loqui (2 Cor. 12, 4). *Thom. Aq.* II. 2. Q. 175. a. 3: Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste *Augustinus* determinat (Ep. 147 l. c.; de Gen. ad lit. XII, 28). Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim se audivisse *ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.* Hujusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Is. 64, 5: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit. Ib. ad 1: Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter: uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum (Act. 10); alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus Davidis dicentis Ps. 115, 2: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax.* Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis: et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

2. Die Unbegreiflichkeit Gottes wurde früher (§ 28, 1. 2) bereits kurz besprochen. Sie ist, wie die heiligen Väter gegenüber der heidnischen Götterlehre und später gegen die Eunomianer betonten, mit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens nothwendig gegeben. Dieses Wesen begreifen, hieße, dasselbe vollkommen, soweit es überhaupt erkennbar ist, erfassen. Wie es aber an sich betrachtet unendlich ist, so ist es auch als Erkenntnißobject unendlich und unermeßlich, und nur eine unendliche Erkenntnißkraft vermag dasselbe vollständig und nach allen Beziehungen zu durchdringen, und alle seine Vollkommenheiten an sich und ihrem Grunde nach zu verstehen. Dazu ist keine endliche oder geschaffene Erkenntnißkraft befähigt, und auch durch das höchste Maß der Gnade kann dieses ihr Unvermögen nicht beseitigt werden. Nur Gott allein begreift sich selbst. Auch die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens, deren sich die Engel und die Seligen im Himmel erfreuen, ist, wenngleich für das Geschöpf die denkbar vollkommenste übernatürliche Art und Weise der Erkenntniß Gottes, doch kein adäquates Erfassen oder Begreifen des göttlichen Wesens.

Later. IV. c. 1: Deus . . . incomprehensibilis. Ebenso *Vatic.* l. c. (§ 30, 2). Sir. 43, 30—35 (§ 28, 1). Job 11, 7: Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? 36, 26: Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram. Jer. 32, 19: Magnus consilio (Deus), et incomprehensibilis cogitatu. 1 Kor. 2, 10: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (11) Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei. 1 Tim. 6, 16: Lucem inhabitat inaccessibilem.

Iren. adv. haer. II, 25. 4. *Orig.* de Princ. I, 1, 5. *Cypr.* de idol. van. 9 (§ 28, 1). *Min. Fel.* Oct. 18 (§ 38, 1). *Ambr.* in Luc. I, 1. 11: Ideo *Deum nemo vidit unquam*, quia eam quae in Deo habitat plenitudinem divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. Dazu *Aug.* Ep. 147, 9. 21: Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcunque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt. *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 7 (§ 28, 1). Vgl. u. § 41, 1.

3. Aus der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens ergibt sich nun auch nothwendig die **Unaussprechlichkeit** desselben. Die Sprache ist eine äußere symbolische Darstellung der Gedanken oder Begriffe des Menschen. Wenn nun letztere das göttliche Wesen weder unmittelbar zu erreichen, noch vollkommen in der Unendlichkeit seines Seins zu erfassen vermögen, so kann es auch keine Namen oder Worte geben, welche in adäquater Weise das Wesen Gottes bezeichnen.

Later. IV. c. 1: Deus . . . *ineffabilis*. *Vatic.* l. c. (§ 30, 2): Super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Sir. 43, 30—35 (§ 28, 1). *Herm.* Past. II. Mand. 1: Ipse capax universorum solus immensus est, qui nec verbo definiri, nec mente concipi potest. *Min. Fel.* Oct. 18: Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus claritatem. Fast gleichlautend *Cypr.* de idol. van. 9. *Aug.* Enarr. in Ps. 85. n. 12: Deus ineffabilis est. Facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra, homines et animalia, non est hoc Deus; . . . ipsum coelum, non est hoc Deus; Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes, non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit? *Thom. Aq.* I. Q. 13. a. 1: Secundum Philos. voces sunt signa intellectuum; et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (Q. 12. a. 2), quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est; sicut hoc nomen *homo* exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio. Ib. a. 8: Sicut (enim) substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate. . . . Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia.

Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit *Dionysius* (de div. nom. 12, 1), quod Deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Die heiligen Väter leiten in diesem Sinne den Namen θεός häufig ab von τιθέναι, oder von θέειν oder θεᾶσθαι. Vgl. *Theoph.* ad Aut. I, 4. *Joan. Dam.* de orth. fide I, 12. Vgl. o. § 28, 2; § 34, 3.

Zweite Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Lebens.

I. Das göttliche Erkennen.

§ 40.

Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß im Allgemeinen.

1. Da Gott, wie die Vernunft und die Offenbarung uns lehren, ein absolut vollkommener Geist ist, so muß nothwendig eine der Vollkommenheit seines Wesens entsprechende Erkenntniß ihm innewohnen. Der Vernunft drängt sich diese Wahrheit auf, indem sie Gott als den Schöpfer und Ordner der Welt, sowie als den Urheber der sittlichen Ordnung erkennt. Die Offenbarung setzt dieselbe überall voraus, wo sie von dem Wirken Gottes nach außen berichtet; überdieß aber redet sie auch ausdrücklich von der alles Erkennbare umfassenden göttlichen Wissenschaft.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Deum . . . *intellectu* ac voluntate omnique perfectione *infinitum*.

Esth. 14, 14: Domine, qui habes omnem scientiam. Sir. 42, 19: Cognovit enim Dominus omnem scientiam, et inspexit in signum aevi; annuntians, quae praeterierunt, et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. (20) Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo. Röm. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei; quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus! Kol. 2, 3; In quo (Christo) sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. S. § 41 ff.

Die philosophischen Beweise für obigen Satz entwickelt der hl. Thomas c. Gent. I, 44; I. Q. 14. a. 1, u. A. unter Berufung auf die Idee Gottes als eines immateriellen, als eines schlechthin vollkommenen Wesens, als zwecksetzender Ursache aller Dinge. Am Schlusse (c. G. l. c.) bemerkt er: Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Graecos *Deum* significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *videre*.

2. Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch (§ 32; 36, 2). Das Erkennen Gottes ist mithin ein ewiges, unwandelbares und nothwendiges; es ist nicht eine vom Wesen Gottes verschiedene habituelle Befähigung; ebenso wenig darf von einer bloß potentiellen Erkenntniß, oder von einer Erkenntnißkraft Gottes die Rede sein. Vielmehr ist das göttliche Erkennen ein schlechthin actuelles. Es ist nichts Anderes, als die ewige und absolute Activität des göttlichen Wesens selbst (actus purus; ipsa Dei substantia). Hieraus folgt, daß das

göttliche Erkennen kein fortschreitendes (discursives), weder irgendwie ungewiß, noch auch ein mannigfaltiges (durch verschiedene Intentionen oder Erkenntnißacte gewonnenes) sein kann. Es muß vielmehr, wie das göttliche Wesen selbst, schlechthin einfach, ewig und absolut vollkommen, ein unmittelbares und absolut gewisses Umfassen aller Erkenntnißobjecte, darum auch absolut wahr sein. Wie ferner Gottes Wesenheit in sich selbst den Grund ihres Seins trägt, so kann auch das Erkennen Gottes nicht durch Außergöttliches irgendwie bedingt sein. Daher besitzt Gott auch die Erkenntniß des Endlichen nicht, wie der geschaffene Geist, in Folge einer von außen kommenden Einwirkung der Erkenntnißobjecte auf seinen Verstand. Einer solchen Einwirkung ist das göttliche Wesen nicht zugänglich; sie wäre mit seiner Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unbedingtheit unvereinbar. Vielmehr erkennt Gott das Endliche ebensowohl ausschließlich in und durch sich selbst, wie er in und durch sich selbst die letzte Ursache desselben ist.

Aug. in Joan. tr. 99, 4: Mutabilis quippe est mens nostra, quae percipit discendo quod nesciebat, et amittit dediscendo quod sciebat; et veri similitudine fallitur, ut pro vero approbet falsum, et obscuritate sua quasi quibusdam tenebris impeditur, ne perveniat ad verum. Et ideo non est ista substantia verissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse: potest enim esse, nec nosse. At illa divina non potest, quia id quod habet est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est; sed utrumque unum. Nec utrumque dicendum est, quod simpliciter unum est (§ 36, 2). Vgl. de Trin. XV, 14. 23: Non particulatim aut singillatim, velut alternante conspectu hinc illuc et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit nisi non videns alia: sed, ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est quod non semper videt. De div. Qu. ad Simpl. II. Q. 2, 2. 3: Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur. . . . Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum ergo haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis: immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero; insinuatur mihi utcunque scientia Dei. *Thom. Aq.* I. Q. 14. a. 1. ad 1: Scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus. Ib. a. 4: Est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret (ut dicit Philos. in 12 Metaph. text. 39), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis . . . Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. Ib. a. 1 ad 3: Scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita. Ib. a. 7: In scientia divina nullus est discursus, quod sic patet: in scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum *successionem* tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; alius discursus est secundum *causalitatem,* sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelli-

gamus: puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est a. 4. et 5. hujus quaest. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum . . . Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo . . . Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva. Vgl. u. § 41.

3. Die absolute Erkenntniß Gottes ist als solche für die menschliche Vernunft ebenso wenig begreiflich, wie die übrigen Attribute des göttlichen Wesens. Dieß gilt zunächst von der formellen Beschaffenheit derselben oder der Erkenntnißweise, welche dem absoluten Geiste eigen sein muß. Die oben (n. 2) angedeuteten näheren Bestimmungen sind vorwiegend negativer Art, und vermögen das undurchdringliche Dunkel dieses Geheimnisses nicht zu beseitigen. Das Gleiche gilt auch von dem Inhalt und Umfang des göttlichen Erkennens. Auch in dieser materiellen Beziehung ist dasselbe als ein unbegrenztes, alles Intelligibele umfassendes zu denken. Sowohl die Vernunft als auch die Offenbarung belehren uns jedoch über diese Seite der göttlichen Erkenntniß auch in positiver Weise, indem sie im Allgemeinen die verschiedenen Gebiete des Intelligibelen bezeichnen, auf welche sich jene nothwendig erstrecken muß. Der Verschiedenheit dieser Gebiete entspricht dann auch das, was man die verschiedenen Arten des göttlichen Erkennens nennt.

Aug. Enarr. in Ps. 49. n. 18: Non audeamus dicere: Quomodo novit Deus? Ne forte hoc a me, Fratres, exspectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus; hoc solum dico, non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum. Im Folgenden werden wir zunächst die verschiedenen Objecte der göttlichen Erkenntniß betrachten, um die Unbegrenztheit und absolute Vollkommenheit derselben in analogischer Weise zu beschreiben. Im Anschlusse daran werden wir dann die sogen. verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß erläutern.

§ 41.

Die Selbsterkenntniß Gottes und seine Erkenntniß des Möglichen oder der Ideen des Endlichen.

1. Gott erkennt sich selbst auf die vollkommenste Weise, d. h. er erkennt sein Wesen unmittelbar durch sich selbst, und diese Erkenntniß ist eine schlechthin comprehensive.

Joh. 10, 15: Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem. 1 Kor. 2, 10: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Min. Fel. Oct. 18: Soli sibi tantus quantus est notus (§ 38, 1). *Aug.* Civ. XII, 18: Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Dazu *Thom. Aq.* I. Q. 14. a. 3. ad 2: Cum dicitur: Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum. Ib. a. 2: Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod

significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, objectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu . . . Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. Ib. a. 3: Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1. hujus quaest. Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. S. § 39, 2.

2. Gott ist sich selbst der **erste** oder **nächste Gegenstand** der Erkenntniß. Mit seiner Selbsterkenntniß ist aber auch zugleich die Erkenntniß für Gott gegeben, daß und wie sein unendlich vollkommenes Wesen durch geschaffene endliche Naturen abbildlich dargestellt werden könne, d. h. Gott erkennt nothwendig in seinem Wesen und zugleich mit demselben die **Ideen der endlichen Dinge**, und die **Möglichkeit ihrer Verwirklichung**.

Sir. 23, 29: Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia. Röm. 4, 17: Vocat ea, quae non sunt, tanquam ea, quae sunt (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα). Auch Joh. 1, 3. 4: Quod factum est, in ipso vita erat, wird vielfach hieher bezogen. S. § 64, 3.

Aug. de 83 Q. 46, 2: Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit . . . Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. *Thom. Aq.* c. Gent. I, 48: Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet. Ib. c. 49: Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, cum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat

. . . Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Vgl. I. Q. 14. a. 5: Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, . . . necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicunque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem . . . Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in se ipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

3. Die oben angedeutete Unterscheidung einer unmittelbaren oder ersten und einer mittelbaren Erkenntniß Gottes ist nur im analogischen Sinne aufzufassen (dist. *ration. ratiocinatae*). Die schlechthinige Einfachheit der göttlichen Erkenntniß soll damit nicht geläugnet werden. Gott erkennt sich selbst und die Ideen des Endlichen vermöge eines Erkenntnißactes und mittelst eines Gedankenbildes (species intelligibilis), welches sein Wesen selbst ist. Auch die Vielheit dieser Ideen hebt die Einfachheit des göttlichen Erkennens nicht auf, weil sie alle zum Inhalte des einen Gedankenbildes gehören, in welchem Gott seine eigene Wesenheit erfaßt, einerseits, wie sie an sich ist, anderseits, wie sie in dem Endlichen abbildlich dargestellt werden kann.

Aug. Civ. XI, 10. 3: Dictus est in scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex (Sap. 7, 22), eo quod multa in se habeat: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. *Thom. Aq.* I. Q. 15. a. 1: Quia (igitur) mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente . . . necesse est, quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. Ib. ad 3: Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. Ib. a. 2 zeigt der hl. Thomas, unter Berufung auf Augustinus (de div. 83. Q. l. c.), daß Gott die Ideen aller einzelnen Dinge ewig erkannt haben müsse, weil er sonst nicht der Urheber der in dem Universum waltenden Ordnung und Schönheit sein könnte: Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu . . . Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.

§ 42.

Die göttliche Erkenntniß des wirklichen Endlichen. Das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen. Das bedingt Zukünftige.

1. Gott erkennt in und durch sich selbst alles wirkliche Endliche, sowohl die Existenz, wie auch das Leben, die Thätigkeit und jede Entwicklung der Geschöpfe, und zwar nicht bloß im Allgemeinen oder der Idee nach, sondern auch im Einzelnen, und durch geistiges Schauen der concreten und individuellen Wirklichkeit. Dieser von der Offenbarung ausdrücklich verkündete Satz ergibt sich auch für die Vernunft als eine nothwendige Wahrheit, einerseits aus der Idee der unbegrenzten Erkenntniß Gottes an sich, anderseits aus der Idee Gottes als des Schöpfers und allgegenwärtigen Regierers aller Dinge. Daher kann man auch umgekehrt sagen, das Dogma von der göttlichen Providenz habe obige Wahrheit zur Voraussetzung. Die absolute göttliche Erkenntniß wird insbesondere in der hier erwähnten Beziehung als Allwissenheit bezeichnet.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (Sap. 8, 1). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

Gen. 1, 31: Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Job 28, 24: Ipse enim fines mundi intuetur, et omnia, quae sub coelo sunt, respicit. Hebr. 4, 13: Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.

Auch die geheimen Gedanken und Wünsche des menschlichen Herzens, sowie auch die geringfügigsten Geschöpfe umfaßt die göttliche Allwissenheit. Prov. 16, 2: Omnes viae hominis patent oculis ejus; spirituum ponderator est Dominus. Ps. 7, 10: Scrutans corda et renes Deus. Sir. 1, 1: Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum. (2) Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? . . . 23, 29 (§ 41, 2). Matth. 10, 29: Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? (30) Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.

Das Böse sowohl wie das Gute ist Gegenstand der göttlichen Erkenntniß; die gewöhnlichen wie die außergewöhnlichen Erscheinungen des Weltlaufes: Ps. 32, 13: De coelo respexit Dominus: vidit omnes filios hominum. (14) De praeparato habitaculo suo respexit super omnes, qui habitant terram, (15) qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Ps. 68, 6: Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita. Sir. 23, 28: Et non cognovit (peccator), quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. 1 Joh. 3, 20: Quoniam si reprehenderit nos cor nostrum, major est Deus corde nostro, et novit omnia. Weish. 8, 8: Scit (sap. div.) praeterita, et de futuris aestimat; scit versutias sermonum, et dissolutiones argumentorum; signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. Auf den Zusammenhang dieses Attributes mit der Allgegenwart Gottes weist hin Ps. 138, 7 ff. (§ 38, 2).

Aehnlich *Min. Fel.* Oct. 32: Sed enim Deus actum hominis ignorat, et in coelo constitutus non potest aut omnes obire aut singulos nosse. Erras, o homo, et falleris; unde enim Deus longe est, cum omnia coelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt Deo cognita, plena (scil. Deo) sint? ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. In solem adeo rursus intende: coelo affixus,

sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam ejus claritudo violatur. Quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris? Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus. c. 33: Nec nobis de nostra frequentia blandiamur; multi nobis videmur, sed Deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: Deo una domus est mundus hic totus. Reges tantum regni sui per officia ministrorum universa novere: Deo indiciis opus non est. Non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. *Iren.* adv. haer. II, 26. 3: Nihil omnino horum, quae facta sunt et quae fiunt et fient, scientiam Dei fugit, sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi, et esse admirabilem rationem et vere divinam, quae possit hujusmodi et discernere et causas proprias enuntiare (confitemur). *Aug.* de Trin. XV, 14. 23 (§ 40, 2). S. n. 2.

Der hl. Thomas begründet obigen Satz in speculativer Weise, indem er namentlich betont, daß Gott die höchste Ursache aller Dinge, sowohl ihres Seins, wie ihrer Entwicklung und Thätigkeit sei; wenn nun Gott sich selbst in der genannten Beziehung vollkommen erkennen soll, wie dieß durch die Idee Gottes nothwendig gefordert ist, so müsse seine Erkenntniß alle Wirkungen der höchsten Ursache, und zwar auch im Einzelnen, umfassen. Vgl. c. Gent. I, 49; I. Q. 14. a. 5 (§ 41, 2). Ib. a. 6: Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. Ib. a. 11: Cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, . . . necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum eorum, necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Bezüglich der freien Entschlüsse des Menschen vgl. c. Gent. I, 68: Dominium (autem) quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit. Ueber die göttliche Erkenntniß des Bösen vgl. I. Q. 14. a. 10: Quicunque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae.

2. Da Gottes Erkennen ein ewiges und unveränderliches ist, so kommen für dasselbe die zeitlichen Unterschiede der Gegenwart, der Vergangenheit und Zukunft, welche der Existenz und der Entwicklung des Endlichen anhaften, nicht in Betracht. Auch das, was an sich und für die geschöpfliche Erkenntniß noch der Zukunft angehört, ist für Gottes ewiges Erkennen ein schlechthin Gegenwärtiges; oder m. a. W., Gott erkennt alles Endliche auch schon, bevor es in's Dasein getreten ist. Dieses sogen. göttliche Vorher-

wissen des Zukünftigen ist ein durchaus sicheres Erkennen, und umfaßt nicht bloß das aus nothwendig wirkenden Ursachen Hervorgehende (*necessario* futura), sondern auch die freien Handlungen oder Entschlüsse der vernünftigen Geschöpfe (*libere* futura oder futura *contingentia*).

Vatic. l. c. (s. n. 1). Ps. 138, 1: Domine, probasti me, et cognovisti me: (2) tu cognovisti sessionem meam, et resurrectionem meam. (3) Intellexisti cogitationes meas de longe . . . (4) Et omnes vias meas praevidisti, quia non est sermo in lingua mea. (5) Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua. Weish. 8, 8 (s. n. 1). Sir. 39, 24: Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. (25) A saeculo usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu ejus. Joh. 6, 65: Sciebat enim ab initio Jesus, qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. Die durch die Erfahrung bestätigten göttlichen Weissagungen sind ebenso viele Beweise für obige Wahrheit. In gleichem Sinne betont die heilige Schrift, daß das Vorherwissen des Zukünftigen Gott allein zukomme und darum die Weissagung ein Kriterium der wahren Gottheit sei. Js. 41, 22: Accedant (die heidnischen Gottheiten) et nuntient nobis, quaecunque ventura sunt, . . . (23) annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos.

Tert. Apol. 20: Idoneum, opinor, testimonium divinitatis (scripturae) veritas divinationis. Adv. Marc. II, 5: De praescientia vero quid dicam, quae tantos habet testes, quantos fecit prophetas? quamquam quis praescientiae titulus in omnium auctore, qua universa utique disponendo praesciit, et praesciendo disposuit, certe ipsam transgressionem, quam nisi praesciisset, nec cautionem ejus delegasset sub metu mortis? *Clem. Alex.* Strom. 6, 17: „Gott weiß Alles, nicht bloß das, was ist, sondern auch das, was sein wird, und so wie ein Jedes sein wird. Indem er die einzelnen oder Theilbewegungen voraussieht, überschaut und hört er Alles; sieht die Seele innerlich aufgedeckt und hat die Kenntniß eines jeden Einzelnen die ganze Ewigkeit hindurch . . . . Alles zusammen und jedes Einzelne überschaut er mit einem Blicke.“ *Aug.* Civ. V, 9. 1: Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est.

Sehr oft erörtern die heiligen Väter, wie das göttliche Vorherwissen die Freiheit der menschlichen Willensentschlüsse nicht aufhebe. Vgl. *Orig.* c. Cels. II, 20; de or. 2. u. a. *Hier.* in Jerem. 26, 1: Non enim ex eo, quod Deus scit, futurum est, sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum. Der hl. Augustinus entwickelt folgende Gedanken: Gott sieht auch seine eigenen zeitlichen Offenbarungen ewig voraus, und doch sind sie frei; göttliches Vorherwissen und Freiheit oder Contingenz des Geschehenden müssen also wohl mit einander vereinbar sein. Gott erkennt Alles, so wie es ist oder geschieht, und mit den zu Grunde liegenden Ursachen, mithin auch die aus dem freien Willen des Menschen hervorgehenden Entschlüsse als solche. Die Gewißheit oder Unfehlbarkeit dieser göttlichen Erkenntniß ist nicht durch eine absolute oder vorangehende Nothwendigkeit des Geschehenden (necessitas *antecedens*) bedingt; so wenig als eine durchaus gewisse Erkenntniß des Vergangenen oder Gegenwärtigen von Seiten des Menschen durch eine solche Nothwendigkeit bedingt ist. Vielmehr ist sie nur dadurch bedingt, daß das Geschehende der absolut vollkommenen Erkenntniß Gottes ewig gegenwärtig sei, oder von ihr umfaßt werde; und diese Bedingung ist, allerdings in einer für uns unbegreiflichen Weise, mit der Ewigkeit Gottes gegeben. Wenn eingewendet worden ist, das von Gott unfehlbar Vorhergesehene könne nicht ungeschehen bleiben, oder müsse nothwendig eintreffen, so muß letzteres zugegeben werden in dem Sinne, daß das in Zukunft wirklich Eintreffende (und darum von Gott als solches Geschaute) nicht zugleich auch ein nicht Eintreffendes sein könne. Die hier behauptete Nothwendigkeit des Zukünftigen ist (wie später der hl. Anselm bemerkte) die sogen. necessitas *consequens* (das Gesetz des logischen Widerspruchs), welche mit der Thatsächlichkeit des Geschehenden gegeben ist, hingegen mit dem Ursprunge desselben oder seiner sonstigen Beschaffenheit (ob frei oder unfrei) nichts zu thun hat. *Aug.* de lib. arb. III, 3. 6: Nonne igitur caves, ne tibi dicatur, etiam ipsum quaecunque facturus est, non voluntate, sed necessitate facturum, si omnia quorum Deus praescius est, ne-

cessitate fiunt, non voluntate? n. 8: Cum enim sit praescius (Deus) voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per ejus praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit. Ib. c. 4, 10: Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est: ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. n. 11: Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt: sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. Auf den Einwand Cicero's (de divin. 2), daß das sichere göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit unvereinbar seien, da ja, wenn Gott das Zukünftige vorauswisse, Alles in der Ordnung eintreffen müsse, die Gott vorausgesehen, und also auch die Ordnung der wirkenden Ursachen des Geschehenden eine im Voraus bestimmte sein müsse, mithin Alles einem unabänderlichen Fatum unterworfen werde, entgegnet der hl. Augustinus (Civ. V, 9. 3): Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.

Ueber den Zusammenhang dieses göttlichen Attributs mit der Ewigkeit Gottes vgl. *Aug.* Civ. XI, 21: Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est adspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat . . . Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit. Quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Vgl. § 38, 4. *Anselm.* de concordia praescientiae et praedest. nec non gratiae Dei cum lib. arb. Q. 1. c. 1: Non debes dicere: Praescit me Deus *peccaturum* tantum vel non peccaturum; sed: Praescit me Deus peccaturum *sine necessitate*, vel non peccaturum: et ita sequitur, quia sive peccaveris, sive non peccaveris, utrumque sine necessitate erit; quia praescit Deus futurum esse sine necessitate hoc quod erit. c. 2: Nam cum dico: Si (res) erit, necessitate erit; hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: Quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse. c. 3: Quapropter, cum dicimus quia quod Deus praescit futurum, necesse est esse futurum, non asserimus semper rem esse necessitate futuram; sed rem *futuram* necessitate esse *futuram*. Non enim potest futurum simul non esse futurum.

Der Mensch vermag die zukünftigen freien Entschlüsse eines Andern nur aus gegebenen Momenten mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit zu erschließen. Gott erkennt sie mit absoluter Gewißheit, weil er sie auch unmittelbar oder an sich, nicht bloß in ihrer Ursache, erkennt oder schaut: *Thom. Aq.* I. Q. 14. a. 13: Quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus . . . Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno

praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

Einzelne Stellen der heiligen Schrift, in welchen Gott in ungewisser Weise über Vergangenes oder Zukünftiges sich ausspricht, können nicht gegen obige Wahrheit geltend gemacht werden. Es verhält sich damit folgendermaßen: a) Oft ist jene Unbestimmtheit eine nur scheinbare. Das forte oder forsitan in der Vulgata ist nur eine (pleonastische) Ueberſetzung des griechischen ἄν in Bedingungssätzen (z. B. Matth. 11, 23; Joh. 4, 10); oder b) die heilige Schrift bequemt sich in Bezug auf Gott der menschlichen Redeweise an; weil für den Menschen das Zukünftige ungewiß ist, so redet der heilige Geist zu ihm über Zukünftiges in unbestimmter Weise (*Aug.* Enarr. in Ps. 2. n. 10: *Nequando* autem *irascatur Dominus*, cum dubitatione positum est; non secundum visionem Prophetae, cui certum est: sed secundum eos ipsos qui monentur; quia cum dubitatione solent cogitare iram Dei, quibus non aperte revelatur. Hoc ergo sibi ipsi debent dicere: Apprehendamus disciplinam, nequando irascatur Dominus, et pereamus de via justa); oder c) die heilige Schrift will andeuten, daß das göttliche Vorherwissen die menschliche Freiheit nicht aufhebe (z. B Jer. 26, 2: Noli subtrahere verbum, (3) si forte audiant et convertantur unusquisque a via sua mala, et poeniteat me mali, quod cogito facere eis propter malitiam studiorum eorum. Dazu *Hier.* Comm. i. h. l.: Verbum ambiguum ‚forsitan' majestati Domini non potest convenire; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium: ne ex praescientia ejus quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur); oder d) es handelt sich um bedingte Voraussagungen oder Drohungen, die nach Gottes ewiger Erkenntniß nicht in Erfüllung gehen sollen, wenn eine gewisse (von Gott ebensowohl vorausgewußte) Bedingung eintritt oder nicht eintritt (z. B. Jon. 3, 4. 20).

Im Widerspruch mit der so deutlichen Lehre der Offenbarung, vertraten die Socinianer von Neuem den auch der natürlichen Gottesidee widersprechenden Irrthum, Gott habe von den zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe nur ein wahrscheinliches, auf Vermuthung beruhendes Wissen. Nur unter dieser Bedingung könne die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben. A. Günther stellte es mindestens als zweifelhaft hin, ob Gott den ersten Sündenfall gewiß vorausgesehen habe. Vgl. *Vatic.* l. c. Schwane, Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner. Münster, 1855. Die Lehre vom göttl. Vorherwissen. Katholik 1872—1873.

3. Daß auch das bedingt Zukünftige als solches (*contingentia conditionate futura*) Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sei, muß die Vernunft annehmen, weil dasselbe an sich ein Intelligibeles ist, das darum dem Alles umfassenden göttlichen Verstande nicht verborgen sein kann. Die Offenbarung lehrt diese Wahrheit in unzweideutiger Weise, indem die heilige Schrift Gott über bedingt Zukünftiges mit aller Bestimmtheit sich aussprechen läßt. Die heiligen Väter berufen sich oft auf diese göttliche Erkenntniß, um das Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber (das Walten der göttlichen Vorsehung) zu erklären.

Bedingt Zukünftiges nennt man das, was unter irgend welchen (ursächlich einwirkenden) Bedingungen eintreffen würde. Insbesondere wird dabei an die freien Willensentschlüsse gedacht, die der Mensch unter gewissen Bedingungen (z. B. unter dem Einflusse bestimmter Gnaden oder Versuchungen) fassen würde. Solche nun werden in der heiligen Schrift mit Bestimmtheit von Gott vorausgesagt, auch da, wo dieselben wegen Mangels der betreffenden Bedingungen nicht eintreten, also nicht als wirkliche von

Gott geschaut werden konnten. Sie waren mithin als **bedingt zukünftige** mit Gewißheit vorhergesehen.

Deuter. 7, 3: Filiam tuam non dabis filio ejus, nec filiam illius accipies filio tuo: (4) quia seducet filium tuum, ne sequatur me, et magis serviat diis alienis: irasceturque furor Domini, et delebit te cito. 1 Kön. 23, 10: Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me: (11) Si tradent me viri Ceilae in manus ejus? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. (12) Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. (13) Surrexit ergo David et viri ejus . . . nuntiatumque est Sauli, quod fugisset David de Ceila, et salvatus esset; quamobrem dissimulavit exire. Vgl. Jer. 28, 14 ff. Weish. 4, 10: Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est; (11) raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius. Matth. 11, 21: Vae tibi, Corozain: vae tibi, Bethsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. (22) Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii quam vobis. Aehnlich V. 23. 24.

Cypr. de mortal. 23: Sed et per Salomonem docet Spiritus sanctus (Sap. 4, 11. 14), eos, qui Deo placeant, maturius istinc eximi et citius liberari, ne dum in isto mundo diutius immorantur, mundi contactibus polluantur. Aehnlich *Greg. Nyss.* Or. de infantib. morte immatura sublatis. Als die **Dualisten** den Einwand erhoben, der im A. T. geoffenbarte Gott könne nicht der **gute** Gott sein, da er ja den Menschen erschaffen habe, obwohl er dessen Sündenfall vorausgesehen, wehrten die kirchlichen Lehrer diesen nicht dadurch ab, daß sie Gott jene Wissenschaft des bedingt Zukünftigen absprachen; vielmehr setzen sie bei ihren Entgegnungen dieselbe als unbezweifelbar voraus. Vgl. *Tert.* adv. Marc. II, 5 (oben n. 2). *Hier.* c. Pel. dial. 3: Interroga eum, cur Judam elegerit proditorem? Cur ei loculos commiserit, quem furem esse non ignorabat? Vis audire rationem? Deus praesentia judicat, non futura. Nec condemnat ex praescientia quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat. Sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum, quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. Aehnlich bemerkt gegen die Semipelagianer der hl. **Augustinus** (de corr. et gr. 8, 19): De his enim disserimus, qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum deficiente bona voluntate moriuntur. Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum (Sap. 4, 11). Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. De dono persev. 9, 22: Certe poterat illos Deus, praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita. n. 23: Sed numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent? cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum. Vgl. Ep. 102 (al. 49), Q. 2. n. 14: Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere, vel praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat?

An anderen Stellen bekämpft der hl. **Augustinus** ebenso entschieden den **Irrthum**, welchen die **Semipelagianer** an diese Lehre anknüpften, indem sie behaupteten, Gott verleihe oder versage manchen Unmündigen die Gnade der Taufe, oder Erwachsenen die Gnade der Beharrlichkeit, auf Grund von Verdiensten oder Mißverdiensten, die sie bei längerem Leben sich würden erworben haben (conditionate futura). So de dono persev. l. c. n. 22: An eo redituri sumus, ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis, quae praescivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus Christianis, aut prorsus

humanis, ut id etiam refellere pudeat. n. 23: Porro si etiam secundum facta quae facturi essent si viverent, mortui judicantur: profecto quia fideles futuri erant isti (Tyrii et Sidonii), si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium praedicatum, non sunt utique puniendi; punientur autem: falsum est igitur et secundum ea mortuos judicari, quae facturi essent si ad viventes Evangelium perveniret. Vgl. de praedest. Sanctor. 12—14. Ep. 194 (al. 105), n. 42; Ep. 225 (Prosper.), n. 5. Vgl. *Boucat,* Theol. Patr. tom. I. tr. 3. diss. 3. a. 1. Auf die vorliegende Frage kann auch bezogen werden *Thom. Aq.* I. Q. 14. a. 9: Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt; ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Auch bei der Controverse über die sogen. Scientia *media* (§ 43, 6) wurde von den Gegnern dieses Begriffes (den Thomisten) die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen an sich Gott nicht abgesprochen; sie bestritten nur, daß Gott es erkennen könne vor und unabhängig von seinen ewigen, dessen Verwirklichung bedingenden Rathschlüssen (decr. subjective absol., objective conditionata). Ueber die Streitfrage, ob und in welchem Sinne einzelne Thomisten Gott ein nur wahrscheinliches Wissen um das bedingt Zukünftige beigelegt haben, vgl. *Gonet* l. c. disp. 5. a. 1; disp. 6. a. 1. *Bill.* l. c. diss. 6. a. 5. *Tournel.* Prael. theol. de Div. Q. 16. a. 2. Scheeben a. a. O. I, 653.

§ 43.

Die verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Die Scientia media.

1. Die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit der intelligibelen Objecte, welche die an sich schlechthin einfache göttliche Erkenntniß umschließt, hat die Wissenschaft unter eine gewisse Anzahl von Kategorien zusammengefaßt, um dadurch ein bestimmteres Bild jener für die Vernunft immerhin unbegreiflichen Unbegrenztheit des göttlichen Erkennens zu gewinnen. Sie redet demzufolge von verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Der hier angenommene Unterschied ist mithin ein bloß gedachter (dist. *rationis* s. *ratiocinatae virtualis*); nicht auf Seiten des göttlichen Erkennens, sondern auf Seiten der Erkenntnißobjecte und unserer auf letztere gerichteten Auffassung ist eine wirkliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit vorhanden (§ 40, 2. 3).

2. Man unterscheidet die schlechthin nothwendige und die freie oder bedingt nothwendige Erkenntniß Gottes (scientia *absolute necessaria* und sc. *libera* seu *hypothetice necessaria*). Den Gegenstand der erstern bilden das schlechthin nothwendige Wesen Gottes und die mit demselben nothwendig gegebenen Ideen des Endlichen; der Gegenstand der zweiten ist die durch Gottes freien Willen bedingte Wirklichkeit des Endlichen. Wegen dieser verschiedenen Beziehung der Objecte zu den freien Rathschlüssen Gottes wird erstere auch die vorangehende, letztere die nachfolgende Erkenntniß Gottes (sc. *antecedens* vel *consequens*) genannt.

3. Aehnlicher Art ist die Unterscheidung der speculativen und der praktischen Erkenntniß Gottes. Erstere umfaßt die intelligibelen Objecte, welche nicht Gegenstand des göttlichen Wirkens (der Erschaffung, Erhaltung u. s. f.) sind; während letztere die dem göttlichen Wirken voranleuchtende Er-

kenntniß ist. Zum Bereiche jener gehören mithin nebst dem göttlichen Wesen alle das Endliche betreffenden theoretischen oder speculativen Wahrheiten, sowie die endlichen Dinge, welche niemals aus der Möglichkeit des Seins in die Wirklichkeit hinübertreten; zum Bereiche der zweiten alles in der Zeit irgendwie Verwirklichte, insofern Gott die höchste Ursache alles Seins ist und Alles regiert (§ 41; 42).

Thom. Aq. I. Q. 14. a. 16: Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas. Vgl. de Ver. Q. 2. a. 8.

4. Die billigende Erkenntniß Gottes (scientia *approbationis*) hat das Gute, das sich des göttlichen Wohlgefallens erfreut; die mißbilligende Erkenntniß (sc. *reprobationis*) hingegen das sittlich Böse zum Inhalte. Diese Unterscheidung kann sowohl auf das mögliche wie auf das wirkliche Endliche, die billigende Erkenntniß sowohl auf das göttliche wie auf das geschöpfliche Thun bezogen werden.

Gen. 1, 31: Vidit Deus cuncta, quae fecerat; et erant valde bona. Weish. 9, 9: Tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis. Von der scientia *approbationis* ist es zu verstehen, wenn die heilige Schrift sagt, daß Gott die Sünde oder den Sünder nicht kenne (z. B. Matth. 7, 23; 25, 12). *Aug.* Ep. 215 (al. 47), n. 6: Eas utique vias ambulare debemus, quas novit Dominus: de quibus in Psalmo legitur: *Novit Dominus viam justorum, et via impiorum peribit* (Ps. 1, 6). Hanc enim non novit Dominus, quia sinistra est. Sicut dicturus est etiam illis ad sinistram constitutis: *Non novi vos* (Matth. 25, 12). Quid est autem quod ille non novit, qui utique novit omnia sive bona hominum, sive mala? Sed quid est *Non vos novi,* nisi tales vos ego non feci? Quemadmodum illud quod dictum est de ipso Domino Jesu Christo, quia *non noverat peccatum* (2 Cor. 5, 21), quid est *non noverat,* nisi quia non fecerat? Ac per hoc quod dictum est: *Vias, quae a dextris sunt, novit Dominus,* quomodo intelligendum est, nisi quia ipse fecit vias dextras, id est, vias justorum, quae sunt utique opera bona, quae *praeparavit Deus*, sicut dicit Apostolus, *ut in illis ambulemus* (Eph. 2, 10)? Vias autem sinistras perversas, id est, vias impiorum, non utique novit, quia non eas ipse fecit homini, sed homo sibi. Ueber die Frage, wie Gott das Böse erkenne, s. *Thom. Aq.* I. Q. 14. a. 10 (§ 42, 1).

5. Die sogen. scientia *visionis* hat das Wirkliche, sowohl das für unsere Auffassung Gegenwärtige, wie das Vergangene und Zukünftige; die scientia *simplicis intelligentiae* das bloß Mögliche, welches niemals wirklich wird, zum Gegenstande. Jene umfaßt also auch das göttliche Wesen selbst; in der Regel wird diese Unterscheidung jedoch nur auf das Endliche bezogen.

Thom. Aq. de Ver. Q. 2. a. 9. ad 2: Dicitur scientia *visionis* in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. I. Q. 14. a. 9: Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire

scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

6. Zu den beiden zuletzt genannten Arten der göttlichen Erkenntniß des Endlichen, der scientia *visionis* und der scientia *simplicis intelligentiae*, fügte die nach dem Jesuiten Molina benannte Schule (Ende des 16. Jahrh.) als ein zwischen beiden in der Mitte liegendes Glied noch die sogen. scientia *media* hinzu, d. i. die göttliche Erkenntniß des bedingt Zukünftigen, sofern diese als eine den freien göttlichen Rathschlüssen (insbesondere den Gnadenrathschlüssen) vorangehende gedacht wird. Durch diesen letzten Zusatz ist der Ausgangspunkt der Controverse, welche über die scientia *media* zunächst zwischen den Molinisten und den Thomisten geführt wurde, sowie auch der eigentliche Kernpunkt derselben angedeutet. Es handelte sich im Grunde um den Begriff der sogen. wirksamen Gnade (gratia *efficax*); dieser hängt aber auf's Innigste zusammen mit der Frage, wie oder wodurch (quo medio) Gott die zukünftigen freien Entschlüsse des Menschen ewig erkenne. Ihrem Gnadenbegriffe gemäß lehrten die Thomisten, die eigenen ewigen Rathschlüsse Gottes bezüglich seiner Einwirkung auf den menschlichen Willen seien für Gott der Grund und das Mittel jener Erkenntniß; und sie bezogen diesen Satz auch auf die bedingt zukünftigen Entschlüsse des Menschen, welche (deficiente conditione) niemals eintreten. Sie konnten daher, in weiterer Consequenz ihrer Principien, nicht zugeben, daß in Gott eine seinen eigenen Rathschlüssen (logisch) vorangehende Erkenntniß des Zukünftigen anzunehmen sei. Als Mögliches erkennt Gott alles Zukünftige in seinem Wesen (sc. simpl. intell.); als zu Verwirklichendes oder nicht zu Verwirklichendes (absolut oder bedingt Zukünftiges) erkennt er es in seinen ewigen Rathschlüssen (sc. visionis). Ein mittleres Glied kann hier keine Stelle finden.

Umgekehrt mußten die Molinisten, vermöge ihrer Auffassung der wirksamen Gnade (gratia efficax *ex praeviso voluntatis consensu*), ebenso consequent behaupten, es gebe in Gott eine Erkenntniß des bedingt Zukünftigen (der freien Entschlüsse des Menschen), die wir als eine den göttlichen Gnadenrathschlüssen vorangehende und diesen in gewissem Sinne als Grundlage dienende uns zu denken haben. Wird diese als wirklich angenommen, so ist auch der Name scientia *media* wohl zutreffend. Sie nimmt in dem von uns analogisch gedachten Processe des innern göttlichen Lebens die mittlere Stelle ein zwischen der nothwendigen abstracten Erkenntniß des Möglichen (sc. simpl. intell.), und der auf Gottes freien Rathschlüssen beruhenden Erkenntniß des Wirklichen (sc. visionis); ihr Object sind die zukünftigen freien Willensbewegungen des Geschöpfes, nicht ihrer abstracten Möglichkeit und auch nicht ihrer Wirklichkeit nach betrachtet, sondern sofern sie unter gewissen, theils von Gott, theils von den Geschöpfen möglicherweise zu setzenden Bedingungen in Wirklichkeit treten würden (conditionate futura). Der eigenthümliche Charakter dieser Erkenntniß prägt sich am klarsten aus, wenn man sie auf die

bedingt zukünftigen Entschlüsse des Menschen bezogen denkt, welche (def. conditione) nie wirklich werden. Daher wird auch häufig ihr Begriff nur unter diesem Gesichtspunkte erklärt.

So z. B. *Petav.* de Deo IV, 8. 1: Jam una eademque Dei scientia, prout suo quaeque res genere censentur, ita nomen habet diversum. Itaque alia *simplicis intelligentiae* vocatur in scholis, quae res nunquam orituras simplici velut notitia complectitur, hoc est, nullo eas optantis nutu voluntatis implicitas. Alia *visionis* scientia dicitur, qua res aliquo tempore futuras, jamque veluti deliberatas ac decretas contemplatur Deus . . . n. 2: Praeter duas igitur, quarum una res nunquam futuras, altera res solas futuras propositas habet, *mediam* quandam plerique constituunt, quae sit rerum contingentium, ac nunquam futurarum, quae, si certa conditio poneretur, essent aliquando futurae: tametsi neque conditio ipsa, neque quod ex ea nexum est et consequens, ullo modo sit futurum. Es ist klar, daß eine nähere Erörterung dieser Controverse in die Gnadenlehre gehört (s. § 117, 2). Ueber das Geschichtliche vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. III, 389 ff.

II. Das göttliche Wollen.

Erster Artikel.

Die physischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 44.

Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Willens im Allgemeinen. Die Willensaffekte. Die Liebe Gottes.

1. Daß Gott ein wollendes Wesen sei, lehrt die heilige Schrift ausdrücklich, indem sie den Willen Gottes als das Princip aller göttlichen Offenbarungen, der natürlichen wie der übernatürlichen, als den letzten Grund alles Seins und Lebens der Geschöpfe bezeichnet. Für die Vernunft ist dieser Satz mit der Idee Gottes als eines absolut vollkommenen Geistes, sowie mit der Idee des Schöpfers nothwendig gegeben.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Deum . . . intellectu ac *voluntate* omnique perfectione *infinitum*.

Ps. 134, 6: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo, et in terra, in mari, et in omnibus abyssis. Eph. 1, 5: Qui (Deus) praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, . . . (11) qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Vgl. Matth. 6, 10 u. a. St.

2. In Bezug auf die Beschaffenheit des göttlichen Wollens im Allgemeinen gelten zunächst dieselben Bestimmungen, welche bezüglich der Erkenntniß Gottes oben (§ 40, 2) dargelegt wurden. Sie ergeben sich auch hier aus der absoluten Vollkommenheit, Actualität und Einfachheit des göttlichen Wesens.

Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses von dem Wesen Gottes nicht reell verschieden (§ 32; 36). Darum darf der Wille oder das Wollen in Gott nicht als bloße Potenz, sondern nur als schlechthin actuelles Wollen gedacht werden; und zwar als ein ewiges, unveränderliches, das keiner

Entwicklung unterliegt, noch auch durch Außergöttliches bedingt ist, sondern, wie das göttliche Wesen, schlechthin in sich selbst gründet und ewig in sich und durch sich selbst vollendet ist. Ferner ist das göttliche Wollen in demselben Sinne ein schlechthin einfaches wie das göttliche Erkennen (§ 40, 2. 3). Es umfaßt alle Objecte, auf die es gerichtet ist, sowohl das göttliche Wesen selbst, wie das Endliche, mit einem einzigen Willensacte. Für die Vernunft ist auch das göttliche Wollen sowohl an sich, wie hinsichtlich der Art und Weise seiner Bethätigung ein unbegreifliches Geheimniß.

Thom. Aq. I. Q. 19. a. 1: Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle. Ib. a. 2. ad 4: Sicut intelligere divinum et unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua (s. § 66). Ib. a. 7: Voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus . . . Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset . . . Ostensum est autem supra, . . . quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem (s. § 36, 3—5).

3. Wenn die heilige Schrift Gott vielfach Willensaffecte oder Leidenschaften beilegt, und das göttliche Wollen als ein durch dieselben bedingtes darstellt, so sind solche Aeußerungen als Anthropomorphismen zu betrachten, welche nicht buchstäblich, sondern in einem höhern oder metaphorischen, der Idee Gottes entsprechenden Sinne gedeutet werden müssen. Es ist dabei nicht an wirkliche Willensaffecte oder Leidenschaften zu denken; solche sind in Gott, vermöge der absoluten Actualität seines Wollens und der schlechthinigen Einfachheit seines geistigen Wesens nicht denkbar. Die heilige Schrift bezeichnet vielmehr an solchen Stellen mit dem Namen einer menschlichen Leidenschaft irgend eine Seite der göttlichen Willensthätigkeit. Dieß gilt namentlich auch von den Gott beigelegten Affecten der Liebe und des Hasses.

Von sinnlichen Affecten, oder von theils sinnlichen theils geistigen Gemüthsbewegungen (passiones) kann selbstverständlich in Gott, als dem absoluten Geiste, nicht die Rede sein. Man könnte zunächst nur an rein geistige oder bloße Willensaffecte denken. Aber auch diese würden größtentheils schon darum mit dem Wesen Gottes streiten, weil sie ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit oder Veränderlichkeit des mit ihnen Behafteten voraussetzen, so die Affecte des Begehrens oder Verlangens, der Hoffnung der Furcht, der Trauer, des Zornes, der Reue.

Aug. Conf. I, 4: Amas, nec aestuas; zelas, et securus es; poenitet te, et non doles; irasceris, et tranquillus es. *Thom. Aq.* I. Q. 19. a. 1. ad 2: Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae

semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam.

Die Aeußerungen der heiligen Schrift über Gottes Zorn sind daher metaphorisch zu deuten; sie bezeichnen das Verhalten oder Wirken Gottes der geschöpflichen Sünde gegenüber. *Ambr.* de Noë et arca 4: Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua ei nova succedat sententia; neque irascitur quasi mutabilis; sed ideo haec leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quae divinam meruit offensam, tanquam eo usque increverit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira aut odio aut passione ulla, provocatus videatur ad iracundiam. *Aug.* Enchir. 33: Cum autem Deus irasci dicitur, non ejus significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis: sed ex humanis motibus translato vocabulo, vindicta ejus, quae non nisi justa est, irae nomen accepit. De 83 Q. 52: Divinae scripturae a terreno et humano sensu ad divinum et coelestem nos erigentes, usque ad ea verba descenderunt, quibus inter se stultissimorum etiam utitur consuetudo. Itaque earum etiam affectionum nomina, quas animus noster patitur, quas longissime a Deo esse sejunctas jam qui melius sapit intelligit, non dubitaverunt illi viri per quos locutus est Spiritus sanctus, opportunissime in libris ponere. Ut, verbi gratia, quoniam difficillimum est, ut homo aliquid vindicet sine ira, vindictam Dei quae omnino sine ista perturbatione fit, iram tamen vocandam judicaverunt . . . Hoc modo igitur, quoniam mutare coeptum aliquod et in aliud transferre non facile solemus nisi poenitendo, quamquam divina providentia serena mente intuentibus appareat cuncta certissimo ordine administrare, accommodatissime tamen ad humilem humanam intelligentiam ea quae incipiunt esse, neque perseverant quantum perseveratura sperata sunt, quasi per poenitentiam Dei dicuntur ablata.

Mithin ist auch die Reue Gottes nur von einer (ewig bestimmten oder gewollten) Aenderung in den Wirkungen oder Objecten seines Wollens zu verstehen. Vgl. *Aug.* de divers. Quaest. II, 2. 2: Quis est enim hominum, cui non occurrat in Deo cuncta praesciente, poenitentiam esse non posse? . . . n. 4: Quapropter cum legimus etiam Deum dicentem: *Poenitet me;* consideremus quod esse soleat in hominibus opus poenitendi. Procul dubio reperitur voluntas mutandi: sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se quod temere fecerat. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat: sic potest aliquantum intimari menti nostrae, qua regula intelligatur quod poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset: sed tamen et cum ita esset, ita esse debebat; et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit. *Thom. Aq.* I. Q. 3. a. 2. ad 2: Ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur.

4. Am häufigsten ist in der heiligen Schrift von der Liebe und dem Hasse Gottes die Rede. Auch darunter haben wir uns nicht irgendwelche den menschlichen analoge Willensstimmungen, sondern rein geistige, absolut vollkommene Willensthätigkeiten zu denken, oder vielmehr die eine einfache und ewige Activität des göttlichen Wesens je in ihren verschiedenen Beziehungen zu sich selbst und zu den Geschöpfen.

Thom. Aq. I. Q. 20. a. 1: Necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis tendant in bonum sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper

enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Rursus quod est communius, naturaliter est prius . . . Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem . . . Unde in quocunque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Ib. ad 1: Amor igitur, et gaudium, et delectatio secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philos. in 7 Ethic. c. ult. ad fin. quod *Deus una et simplici operatione gaudet;* et eadem ratione sine passione amat.

Näheres über die Liebe Gottes s. u. § 50, 1. Die Aeußerungen der heiligen Schrift über Gottes Haß (Ps. 5, 7; Weish. 14, 9; Prov. 15, 9 u. s. f.) sind in ähnlicher Weise zu erklären. Es wird damit das Verhalten Gottes der geschöpflichen Sünde gegenüber, wie solches mit seiner Liebe zu sich selbst als dem höchsten Gute, oder mit seiner Heiligkeit, nothwendig gegeben ist, bezeichnet. S. § 48.

Die positiven Vollkommenheiten des göttlichen Willens theilen wir nach der Analogie des menschlichen Willens ein in physische und moralische. Zu jenen rechnen wir außer den oben bereits genannten (n. 1) insbesondere die Freiheit und die Allmacht.

§ 45.

Die Freiheit Gottes.

1. Die Offenbarung legt Gott ausdrücklich Willensfreiheit bei in Bezug auf seine Thätigkeiten nach außen, nicht aber in Bezug auf die sogen. immanenten Thätigkeiten, welche mit der absoluten Vollkommenheit seines Wesens nothwendig gegeben sind, wie die Selbsterkenntniß, die Selbstliebe Gottes und die Relationen der göttlichen Personen zu einander (§ 41; 47; 55, 3; 56).

Die kirchlichen Lehrbestimmungen s. bei den einzelnen Offenbarungen oder Werken Gottes nach außen; ebendas. auch die Beweisstellen aus der heiligen Schrift und der Tradition. S. § 65; 71. 93.

Hier möge zunächst nur der Begriff der göttlichen Freiheit näher erklärt werden.

2. Auf dem Gebiete der geschaffenen Geister verstehen wir unter Freiheit die dem Willen eigenthümliche Fähigkeit der Selbstbestimmung oder der Herrschaft über seine Entschlüsse. Dieser Begriff schließt ein negatives Moment in sich: die Abwesenheit innerlicher Nöthigung des Willens (libertas a *necessitate intrinseca;* indifferentia); und ein positives Moment: das Vermögen der Wahl (vis *electionis*) oder der Selbstbestimmung zum Wollen oder Nichtwollen, sowie bezüglich der Objecte des Wollens (indifferentia *activa;* liberum *arbitrium*). So gewiß diese Freiheit eine positive Vollkommenheit und ein Werk des Schöpfers ist, ebenso gewiß muß dieselbe auch Gott selbst innewohnen. Jedoch muß der Begriff der göttlichen Freiheit entsprechend der absoluten Wesensvollkommenheit Gottes aufgefaßt werden. Unter diesem Gesichtspunkte ergeben sich folgende Unterschiede zwischen der geschöpflichen Freiheit und der Freiheit Gottes:

a. Wie das Wollen an sich, so kann auch die Freiheit Gottes nicht als eine bloße Fähigkeit, oder als ein Vermögen, das nach und nach erst in einzelnen Acten zur Entfaltung gelangte, gedacht werden. Gottes Wollen

ist ein ewiger und einziger Willensact (§ 44, 2); die Freiheit Gottes kann mithin nur eine Vollkommenheit dieses ewigen und an sich nothwendigen Actes sein. Sie kann nur darin bestehen, daß dieser Act, welcher das göttliche Wesen selbst nothwendig umfaßt (§ 47, 2), auch auf Außergöttliches als sein Thätigkeitsobject gerichtet ist, während er, unbeschadet der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, auch nicht auf dasselbe, oder auf Anderes gerichtet sein könnte. Dieser Relation zwischen Gott und der Creatur liegt also eine der freien Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens analoge Selbstbestimmung des göttlichen Willens als Ursache zu Grunde.

b. Diese Selbstbestimmung Gottes ist als eine ewige, und weder der absoluten Vollkommenheit, noch der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens widerstreitende zu denken. Es geht derselben nicht, wie im geschaffenen Geiste, ein Zustand der Unbestimmtheit des Wollens, oder des Schwankens voraus; auch kann die Bestimmtheit (das bestimmte Wollen), welche der göttliche Wille durch sie besitzt, nicht einer andern (einem andern Entschluß) jemals weichen, wie das wiederum beim Geschöpfe der Fall ist. Es wird in dem Wesen und Wollen Gottes auch dadurch keinerlei Veränderlichkeit begründet, daß er sowohl für den einen wie für den andern von zwei Gegensätzen, z. B. Erschaffung oder Nichterschaffung der Welt ewig sich selbst hätte bestimmen können. Weder die Ausführung des einen noch die des andern Willensentschlusses würde mit einer Rückwirkung auf das göttliche Wesen verbunden sein. Es würde ferner in dem einen wie in dem andern Falle das göttliche Wollen in sich, oder seinem Beweggrunde und Endzwecke nach betrachtet, wesentlich dasselbe sein. Die Verschiedenheit wäre nur auf Seiten der transcendenten Wirkungen des göttlichen Wollens (des Endlichen) zu suchen. In beiden Fällen würde der Endzweck und Beweggrund, oder das um seiner selbst willen unwandelbar gewollte Object des göttlichen Willens das eigene Wesen Gottes sein (§ 66).

c. Endlich ist es durch die absolute Vollkommenheit Gottes, sowie durch die mit seinem Wesen nothwendig gegebene Liebe Gottes zu sich selbst ausgeschlossen, daß seine Freiheit auch als Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös erscheine. Daß dieß beim Geschöpfe der Fall ist, so lange es in statu viatoris sich befindet, ist nicht durch das Wesen seiner Freiheit, sondern durch die sittliche Unvollkommenheit seines Willens und seiner ganzen Natur bedingt (§ 81, 4). Gott liebt sich selbst nothwendig als das höchste Gut; er selbst ist in Allem das Endziel, und mithin auch die Regel und Richtschnur seines Wollens. Darum ist Alles, was Gott will, nothwendig gut. Das Böse kann er nicht wollen; aber daraus folgt nicht, daß er das (endliche) Gute, welches er thatsächlich will, mit Nothwendigkeit wolle. Es ist ebenso wohl denkbar, daß er es nicht wolle, oder Anderes wolle.

d. Die Freiheit Gottes in Bezug auf seine Offenbarungen nach außen, oder in Bezug auf das Endliche ist für die menschliche Vernunft ein ebenso unbegreifliches Geheimniß wie das göttliche Wesen und Wollen. Wir können dieselbe nur durch die negative Bestimmung näher erklären, daß Gott des Endlichen weder zur Vollkommenheit seines Wesens, noch zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß oder Selbstliebe, mithin auch nicht zur

Vollendung seiner Glückseligkeit bedürfe; daß also keinerlei innerliche Nöthigung ihn bestimmt habe, Endliches zu schaffen und an dem Geschaffenen die übrigen Offenbarungen seiner Wesensvollkommenheiten zu vollziehen.

Thom. Aq. I. Q. 19 a. 3: Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in eum tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest . . . Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. Ib. ad 2: Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis. Ib. a. 10: Liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu . . . Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (a. 3), respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. Ib. ad 2: Cum malum dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, . . . manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle; et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Die Läugnung der Freiheit Gottes beruht entweder auf einer pantheistischen Weltanschauung, oder schließt doch den Pantheismus als nothwendige Consequenz in sich. Ueber die religiös-praktische Bedeutung der in Rede stehenden Lehre bemerkt treffend Tournely (Prael. theol. de Deo. Q. 17. a. 4. concl. 1): Et vero si ea quae Deus efficit extra se quadam compulsus necessitate faceret, nulla debita foret laus misericordiae quam erga nos exercet, nulla gratiarum actio, nulla gratitudo ipsi rependenda propter beneficia ab ipso in nos derivata: nihil ab eo sperandum foret, nihilque petendum. Ad quid enim et nostrae ad Deum preces et Dei ad nos adhortationes et commonitiones, si fatali quadam necessitate bona vel mala immitteret? Näheres s. § 65.

§ 46.

Die Allmacht Gottes.

1. Unter der Allmacht des göttlichen Willens versteht man die Unbegrenztheit seiner Kraft oder Wirkungsfähigkeit. Letztere reicht ebenso weit als das göttliche Wollen reicht, oder möglicherweise reichen könnte. Weder außer seinem eigenen Wesen, noch auch in seiner eigenen Willenskraft kann Gott einem unüberwindlichen Hindernisse für sein Wollen und Wirken begegnen. Die Kraft (potentia *activa*) seines Willens ist ebenso unendlich wie sein Wesen; aber auch ebenso absolut vollkommen. Darum bedeutet die Allmacht Gottes nicht soviel als Regellosigkeit und Willkür; sie besagt nicht, daß Gott auch das Unmögliche, in sich Widersprechendes oder Böses zu wirken fähig sei. Gott ist allmächtig, heißt vielmehr nur: Alles, was Gegenstand des göttlichen Wollens ist oder sein kann, das vermag Gott auch zu wirken. In diesem Sinne lehrt auch die heilige Schrift, es sei für Gott nichts schwer oder unmöglich.

Later. IV. c. 1: Deus . . . omnipotens. *Vatic.* Sess. 3. c. 1 (§ 30, 2).
Gen. 17, 1: Ego Deus omnipotens. 43, 14; 18, 14: Numquid Deo quidquam est difficile? Num. 11, 23; Job 42, 1: Respondens autem Job Domino, dixit: (2) Scio, quia omnia potes, et nulla te latet cogitatio. Weish. 12, 18: Subest enim tibi, cum volueris, posse. Matth. 19, 26: Aspiciens autem Jesus dixit illis: Apud homines hoc impossibile est; apud Deum autem omnia possibilia sunt. Luk. 1, 37.
Aug. Enchir. 96: Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. *Cat. rom.* P. I. c. 1. q. 12: Neque vero, cum omnia Deus possit, mentiri tamen, aut fallere, aut falli, aut peccare, aut interire, aut ignorare aliquid potest. Haec enim in eam naturam cadunt, cujus imperfecta actio est; Deus vero, cujus perfectissima semper est actio, ideo haec non posse dicitur, quia posse ea infirmitatis est, non summae et infinitae omnium rerum potestatis, quam ille habet. Ita igitur Deum omnipotentem esse credimus, ut ab eo tamen longe omnia abesse cogitemus, quae perfectae ejus essentiae maxime conjuncta et convenientia non sunt. *Thom. Aq.* I. Q. 25. a. 2: Cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, . . . sequitur quod ejus potentia sit infinita. Ib. a. 3: Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Ib. ad 2: Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

2. Die Willenskraft und Wirkungsfähigkeit des Geschöpfes haben wir uns zunächst als bloße Potenz oder als habituelle Vollkommenheit zu denken, welche dem Gesetze der Entwicklung und der Veränderlichkeit unterworfen, und vom Willen selbst reell verschieden ist. In Gott dagegen ist die Willensmacht ebenso wenig von seinem Willen, wie von seinem Wesen verschieden; sie ist wie dieses schlechthin actuell, ewig und unveränderlich. Hieraus folgt nicht (wie Origenes meinte), daß Gott auch nothwendig und ewig nach außen wirken müsse. Die Macht des göttlichen Willens ist an sich ebenso wenig durch das Endliche bedingt, wie der Wille und das Wesen Gottes. Auch ohne jede Offenbarung nach außen würde Gott seine Allmacht vollkommen in sich selbst besitzen und genießen; daher bestimmt Gott mit Freiheit darüber, ob und in welcher Weise er dieselbe dem Endlichen gegenüber bethätigen wolle. Darum ist es auch häretisch, zu lehren, die göttliche Allmacht habe nur das wirken können, was sie thatsächlich in der gegenwärtigen Welt gewirkt hat. Damit wird ebensowohl die Freiheit wie die Allmacht Gottes geläugnet; denn letztere kann nicht in irgend einem ihrer Werke sich erschöpfen. Diese sind in sich immer endlicher Natur; Gottes Macht und Weisheit aber unendlich.

Cap. *Abael.* ab *Innoc. II.* damn. n. 7: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio (§ 65, 1).
Matth. 3, 9: Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. 26, 53: An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?
Aug. de nat. et gr. 7: Quia enim Dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit: quia vero Judam non suscitavit, numquid dicendum est, non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset; quia et Filius quos

vult vivificat. Serm. 213 (al. 119. de temp.) c. 1: Omnipotens est ad facienda majora et minora, . . . magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia, quae facere voluerit.

Freilich ist auch das freie Wollen Gottes an die absolute Vollkommenheit seines Wesens gebunden, oder vielmehr allzeit eine Offenbarung derselben; daher kann Gott nur solches wirken, was seiner Wesensvollkommenheit angemessen ist. Aber hieraus folgt nicht, daß nur eine einzelne bestimmte Welt und Weltordnung von Gott habe verwirklicht werden können, oder daß die wirkliche Welt die einzig mögliche sei. Letzteres behauptet der sogen. Optimismus (s. § 67, 2). *Est.* I. Sent. D. 43. § 1: Haec ergo duo, nempe libertas voluntatis divinae, et infinitudo sapientiae ejus, prorsus et evidenter convincunt, et posse Deum multa facere, quae non facit, et ea quae facit, omittere. Ib. § 2: Quamvis non possit Deus nisi sapienter et juste agere, ideoque verum sit aliquo sensu, quod agat necessitate sapientiae et justitiae, quia nimirum, si quid agat, necessarium est ut sapienter et juste agat; non tamen per sapientiam suam et justitiam (quam hoc loco intelligimus rectitudinem quae vitium excludat) ulla necessitate alligatus est ad certum agendi modum et ordinem, quandoquidem et infinita alia agere potest, quae si ageret, sapienter et juste ageret. Hujusmodi sunt autem, quaecunque sunt in Dei potentia. Nam ut ait s. *Thomas* (I. Q. 25. a. 5), divina sapientia totum posse potentiae comprehendit.

Wenn Gott gar nicht nach außen wirkte, würde doch seine Allmacht keine müßige oder zwecklose Vollkommenheit sein. Müßig oder überflüssig ist eine Kraft, welche keinem Zwecke dient, oder welche den Zweck nicht erfüllt, auf den sie von Natur hingerichtet ist. Der Zweck alles Wollens und Wirkens Gottes ist die innere Herrlichkeit seines eigenen Wesens (s. § 66). Der Zweck der göttlichen Allmacht ist also ewig dadurch verwirklicht, daß sie eine Vollkommenheit des göttlichen Wesens ist, und als solche von Gott erkannt und in seligem Genusse besessen wird.

§ 47.

Die verschiedenen Arten des göttlichen Wollens.

1. Das in sich schlechthin einfache Wollen Gottes umfaßt eine große Mannigfaltigkeit von Objecten, und bringt auf dem Gebiete des Endlichen die verschiedensten Wirkungen hervor. Mit Rücksicht darauf unterscheiden wir ein mehrfaches göttliches Wollen (dist. *rationis ratiocinatae*), in dem nämlichen Sinne, in welchem wir von verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß reden (§ 43).

Man unterscheidet ferner das göttliche Wollen an sich von der Offenbarung desselben nach außen. Jenes nennt man voluntas *beneplaciti*, diese voluntas *signi*.

Es werden dann weiterhin die Mittel dieser Offenbarung (*signa* voluntatis divinae) auf fünf Hauptbegriffe zurückgeführt: Prohibitio, praeceptum, consilium, operatio, permissio. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 19. a. 12. Ib. a. 11: Id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6, 10 . . . Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

2. Mit Rücksicht also auf die Verschiedenheit der Objecte und der Wirkungen unterscheidet man das nothwendige und das freie göttliche Wollen (voluntas Dei *necessaria* und *libera*). Erstere Eigenschaft

kommt demselben zu, sofern es das göttliche Wesen selbst zum Gegenstande hat. Die Selbstliebe Gottes ist mit der absoluten Vollkommenheit Gottes und seiner vollkommenen Selbsterkenntniß nothwendig gegeben. Frei ist das göttliche Wollen, sofern es sich auf das Endliche als ein zu verwirklichendes bezieht. Die Ideen des Endlichen, sowie die Möglichkeit desselben, fallen unter den Bereich der nothwendigen Selbstliebe Gottes, weil sie mit zu dem inneren Reichthum des göttlichen Wesens gehören.

Thom. Aq. c. Gent. I, 82: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria.

3. Ferner unterscheidet man den vorangehenden und den nachfolgenden Willen Gottes (vol. Dei *antecedens* und *consequens*). Jener hat die für die Menschheit von Gott bestimmte Heilsordnung im Allgemeinen, dieser die Ausführung derselben in Bezug auf den Einzelnen zum Inhalte. Kraft des vorangehenden Willens will Gott das ewige Heil aller Menschen, und bereitet für alle die dazu nothwendigen Mittel; kraft des nachfolgenden Willens theilt er den Einzelnen die ewige Glückseligkeit oder die ewige Verdammniß zu, je nachdem sie selbst auch, durch guten oder schlechten Gebrauch ihrer Freiheit und der Gnade Gottes, das eine oder das andere gerechterweise vor Gott verdienen. Daher nennen die heiligen Väter den vorangehenden Willen Gottes (welcher der freien Selbstbethätigung des Menschen, nach unserer Auffassungsweise, vorangeht, oder noch keine Rücksicht darauf nimmt) den Willen seiner Güte; den nachfolgenden Willen (der bezüglich der freien Selbstbethätigung des Menschen gerechtes Urtheil übt) den Willen seiner Gerechtigkeit.

Diese Unterscheidung findet sich schon bei *Chrys.* in Gen. hom. I. Vgl. *Joan. Dam.* de fide orth. II, 29. Dial. c. Man. 79. *Thom. Aq.* I. Sent. D. 46. Q. 1. a. 1: Dicendum secundum *Damascenum* quod voluntas Dei est duplex, scil. antecedens et consequens; et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus, et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari, quia omnes conveniunt in natura humana; et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult. Et hoc vocatur voluntas *antecedens,* qua omnes homines salvos fieri vult . . . Et hujusmodi voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, praecepta legis et hujusmodi. — Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salvantur: bonum enim est, eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non bonum est salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum, ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens. Et hoc dicitur voluntas *consequens,* eo quod praesupponit praescientiam operum, non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

4. Mit der eben genannten hängt nun wieder zusammen die Unterscheidung des absoluten und des bedingten (voluntas Dei *absoluta* und

conditionata), des wirksamen und des unwirksamen göttlichen Wollens (vol. Dei *efficax* und *inefficax*). Das vorangehende Wollen Gottes in Bezug auf das menschliche Heil erscheint uns als ein bedingtes, sofern die Zuwendung der ewigen Seligkeit an die Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen geknüpft ist, während z. B. der göttliche Schöpferwille als ein unbedingter erscheint. Ebenso tritt unserer Auffassung dieser letztere als ein durchaus wirksamer, von dem beabsichtigten Erfolge begleiteter entgegen, während anderseits der universale Heilswille Gottes in Bezug auf viele Einzelne des Erfolges zu entbehren scheint. Auch hier handelt es sich in der That nur um eine Verschiedenheit der von Gott gewollten Objecte, oder um eine verschiedene Beziehung des Geschöpfes zu Gott, da ja das göttliche Wollen in sich weder ein bedingtes, noch ein ohnmächtiges sein kann, das den beabsichtigten Zweck nicht erreicht. So ist denn das menschliche Heil von Gott ewig gedacht und gewollt als ein durch die freie Selbstbethätigung des Menschen mitbedingtes, nicht als ein durch seine Allmacht allein zu verwirklichendes, wie z. B. die Schöpfung. Ebenso will Gott die einzelnen Momente des menschlichen Lebens, welche als Mittel zur Erreichung des ewigen Heiles dienen, in gleichem Sinne als durch seine Gnade, aber auch durch den freien Willen des Menschen zu verwirklichende; und zwar so, daß dieser den Einwirkungen der Gnade auch widerstreben kann. Geschieht nun letzteres, so erscheint uns wiederum das göttliche Wollen als ein unwirksames, welches den Zweck, auf den es hinzielte, nicht wirklich erreicht. In Wahrheit aber ist das göttliche Wollen auch in diesen Fällen ein wirksames. Vor Allem erfüllt sich auch hier der höchste Endzweck alles göttlichen Wollens; auch das den Absichten Gottes widerstrebende Geschöpf muß doch der Verherrlichung Gottes dienen, indem es dessen strafende Gerechtigkeit (bezw. seine Barmherzigkeit) an sich erfährt; es kann sich der vom Schöpfer aller Dinge festgesetzten Weltordnung nicht entziehen. Aber auch der nächste Zweck des göttlichen Wollens wird in solchen Fällen nicht vereitelt. Dieser beschränkt sich in Wahrheit darauf, dem Menschen eine gottgefällige freie Selbstentscheidung zu ermöglichen und zu derselben anzuregen; dabei sollte dem Menschen die Möglichkeit des Widerstrebens nicht benommen werden. Wäre es Gottes Absicht gewesen, die freie Selbstentscheidung des Menschen unbedingt herbeizuführen (durch wirksame Gnaden), so würde die göttliche Allmacht auch in dem freien Willen des Menschen kein unüberwindliches Hinderniß gefunden haben. Hieraus ergibt sich, daß das göttliche Wollen an sich, wie auch die heilige Schrift lehrt, allzeit ein unbedingtes und wirksames ist, und daß die in Rede stehende Unterscheidung nur durch die Unangemessenheit unserer Gotteserkenntniß veranlaßt ist.

Js. 46, 10: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Prov. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, inclinabit illud. Röm. 9, 19: Voluntati enim ejus quis resistit? Vgl. dagegen Js. 5, 4: Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? an quod exspectavi, ut faceret uvas et fecit labruscas? Matth. 23, 37: Jerusalem, Jerusalem . . . quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas: et noluisti?

Aug. de spir. et lit. 33: Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et ad

agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus evangelio non credunt: nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contemserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est. Enchir. 98: Quis porro tam impie desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, non posse convertere? De corr. et gr. 14: Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult. *Thom. Aq.* I. Q. 19. a. 6: Cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur. Ib. a. 8: Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eas praeparavit.

Zweiter Artikel.

Die moralischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 48.

Die Heiligkeit und die Weisheit Gottes.

1. Die **Heiligkeit** Gottes besteht in der absoluten Uebereinstimmung seines Wollens mit der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens; oder darin, daß Gott sich selbst nothwendig und unwandelbar als das höchste Gut liebt, und daß seine eigene Wesensvollkommenheit auch der Beweggrund und der Endzweck all' seines Wollens und seiner Thätigkeit in Bezug auf das Endliche ist (§ 66). Die **heilige Schrift** weist aus praktischen Gründen oft hin auf dieses göttliche Attribut. Die Heiligkeit des göttlichen Willens ist das **Urbild** und die **höchste Regel** aller geschöpflichen Heiligkeit; in dem heiligen Willen Gottes liegt für den Menschen auch der höchste **Verpflichtungsgrund** zu einem heiligen Lebenswandel. Sofern die Heiligkeit Gottes die ausnahmslose Uebereinstimmung seines Willens mit seiner absolut vollkommenen Erkenntniß bedingt, kann sie zugleich als absolute **Weisheit** aufgefaßt werden.

Lev. 11, 44: Sancti estote, quia ego sanctus sum. Ps. 144, 17: Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis. Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. 1 Theff. 4, 3: Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra. 1 Petr. 1, 15: Secundum eum, qui vocavit vos, Sanctum: et ipsi in omni conversatione sancti sitis, (16) quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam ego Sanctus sum. Job 12, 13: Apud ipsum (Deum) est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam. Prov. 3, 19:

Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia. Ps. 103, 24: Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti. Ps. 146, 4: Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est numerus.

Die Offenbarung lehrt überdieß, die sittliche Weltordnung sei ein Werk Gottes; im Naturgesetze, sodann im positiven Gesetze hat er sie dem Menschen kundgethan, durch das Gewissen ihn innerlich an dieselbe gebunden, und ihr durch die ewige Vergeltung eine unverletzliche Sanction verliehen. Diese, sowie alle übrigen Offenbarungen und Werke Gottes bezwecken, den Menschen zur Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit zu führen; so die Erschaffung des Menschen und die urständliche Begnadigung; die Erlösung, die Kirche Christi und seine Gnaden.

Hieraus ergeben sich auch die Unterschiede der göttlichen und der geschöpflichen Heiligkeit. Jene ist mit dem göttlichen Wesen selbst nothwendig gegeben, darum in sich selbst gründend, ewig in sich vollendet und unveränderlich; diese ist durch den göttlichen Willen bedingt, von ihm mittelbar oder unmittelbar gewirkt; sie besitzt in Gott ihre Regel und ihr Endziel (causa *efficiens, exemplaris, finalis*); sie ist eine werdende, sich entwickelnde, hienieden stets veränderlich und verlierbar.

Ueber den Begriff der Weisheit in dem oben genannten Sinne vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 47—51.

2. Die Existenz der Sünde (malum *morale*) in der Welt ist nicht, wie ältere und neuere Dualisten behaupteten, ein unlösbarer Widerspruch mit Gottes Heiligkeit. Jenes wäre nur dann der Fall, wenn Gott selbst die wirkende Ursache der Sünde wäre. Diese aber ist ausschließlich in dem freien Willen des Geschöpfes zu suchen. Es kann daher nur von einer Zulassung der Sünde von Seiten Gottes die Rede sein. Diese würde mit der göttlichen Heiligkeit streiten, wenn ihre Folgen Gottes unwürdig wären, oder wenn dadurch der höchste Endzweck der Schöpfung vereitelt würde. Beides ist nicht der Fall. Jene Zulassung dient in ihren Folgen zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, und darin besteht eben auch der höchste, von Gott nothwendig gewollte Weltzweck.

Deuter. 32, 4: Deus fidelis, et absque ulla iniquitate, justus et rectus. Hab. 1, 13: Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. Ps. 5, 5: Non Deus volens iniquitatem tu es. Jak. 1, 13: Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat.

Aug. Civ. XXII, 1. 1: Multa enim fiunt a malis quidem contra voluntatem Dei: sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa. Vgl. § 47, 4; § 66. 67.

Nur scheinbar wird in einigen Stellen der heiligen Schrift Gott ein directer oder indirecter Antheil an der Sünde des Menschen zugesprochen. Dahin gehören insbesondere: Exod. 3, 22; 11, 2; 12, 35. 36 (der sogen. ägyptische Diebstahl). Die älteren Erklärer (auch schon *Iren.* adv. haer. IV, 30; *Tert.* adv. Marc. IV, 24) nehmen an, die Israeliten hätten auf Gottes Geheiß die nur leihweise von den Aegyptiern geforderten Kostbarkeiten nachträglich als Eigenthum an sich genommen; auf solche Weise habe Gott (vermöge seines dominium supremum) ihnen eine Compensation für die geleisteten Frohndienste und die erduldeten Mißhandlungen, zugleich auch die Mittel zur Einrichtung der Stiftshütte darbieten, die Aegyptier aber für ihre Frevel bestrafen wollen. Neuere Exegeten verweisen auf den Grundtext, in welchem das von der Vulgata mit postulare übersetzte Wort (שָׁאַל, Exod. a. a. O.) sowohl leihweise als geschenkweise

fordern (LXX: αἰτεῖν) bedeutet. Hiernach wäre auch die Uebersetzung der Hiphilform desselben Verbums (Exod. 12, 36: וַיַּשְׁאִלוּם) mit ‚schenken‘ durchaus zulässig; und von einer unrechtmäßigen Veraubung könnte dann überhaupt nicht mehr die Rede sein.

Os. 1, 2: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et *fac tibi filios fornicationum.* Hier befiehlt Gott dem Propheten, mit einem Weib, das bis dahin eine Ehebrecherin war, in eine rechtmäßige Ehe zu treten. Filii *fornicationum* sind entweder die im Ehebruch erzeugten Kinder jenes Weibes, die nun als seine Kinder vom Propheten adoptirt werden sollen; oder es sind die aus jener Ehe zu erwartenden Sprößlinge also benannt mit Rücksicht auf den frühern Charakter der Mutter (Corn a Lap.; Calmet z. d. St.).

Exod. 7, 3: Ego *indurabo* cor ejus (Pharaonis), et multiplicabo signa, et non audiet vos. Röm. 1, 24: Propter quod *tradidit* illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam . . . 9, 18: Ergo, cujus vult, miseretur, et quem vult, *indurat.* Aehnliche Stellen s. *Aug.* de gr. et lib. arb. 20. 21. Durch keinen dieser Aussprüche soll der Satz umgestoßen werden, daß nur der freie Wille des Menschen, und nie Gott selbst, sei es direct oder indirect, die wirkende Ursache der Sünde oder der Willensbosheit sei. Sie besagen nur, daß Gott zur Strafe für bereits begangene Sünden es unter Umständen unterlasse, den Menschen durch außerordentliche (allmächtige, wirksame) Gnaden vor neuer Sünde und Verstockung zu behüten; oder äußere Prüfungen oder Versuchungen von ihm ferne zu halten, aus denen er zu neuer Sünde Veranlassung nehmen wird. So wird denn auch z. B. von derselben Lasterhaftigkeit der Heiden, wovon Röm. 1, 24 die Rede ist, anderwärts gesagt, daß sie das Werk ihres eigenen freien Willens gewesen sei (Eph. 4, 19: Qui desperantes *semetipsos tradiderunt* impudicitiae). Eingehend begründet obige Auffassung *Aug.* l. c.; *Thom. Aq.* II. 1. Q. 79. a. 1. 3. *Aug.* l. c. 21, 43: Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum. Ac per hoc quando legitis in literis veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut juste ista paterentur . . . Si autem potens est, sive per angelos, vel bonos vel malos, sive quocunque alio modo operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum, *quorum malitiam non ipse fecit,* sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem: quid mirum est, si per Spiritum sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est, ut ipsa corda essent ex malis bona? *Thom. Aq.* l. c. a. 1: Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem; . . . unde impossibile est quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata; quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati. Ib. a. 1: Quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum in quantum non prohibet eos, quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem *Augustinus* dicit (de gr. et lib. arb. 21), quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum,* sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet . . . Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati. Comm. in Rom. 9. l. 3: Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, in quantum scilicet ex his quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati, et hoc ipse Deus permittit. Unde non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam . . . Sic ergo intelligendum est, *cui vult miseretur,* scil. per suam misericordiam . . . *Quem vult*

indurat, per suam justitiam: quia illi quos indurat hoc merentur, ut indurentur ab ipso. Vgl. in Rom. 1. l. 7. *Est.* in Exod. l. c. Andere Stellen der heiligen Schrift bezeichnen Gott als Urheber des physischen Uebels in der Welt. So Js. 45, 6: Ego Dominus et non est alter, (7) formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec. (Hierauf u. a. berief sich Marcion, vgl. *Tert.* adv. Marc. II, 14). Sir. 11, 14; 39, 35. Daß die Verursachung solcher Uebel nicht mit der Heiligkeit Gottes streitet, ergibt sich daraus, daß auch sie nicht um ihrer selbst willen von Gott gewollt sind, sondern nur als Mittel zur Realisirung des primären oder secundären Schöpfungszweckes. S. § 67.

Thom. Aq. I. Q. 19. a. 9: Cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (Q. 5. a. 1), malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum . . . Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquid bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

§ 49.

Die Gerechtigkeit Gottes.

1. Im weiteren Sinne versteht man unter Gerechtigkeit dasselbe, was mit dem Namen der Heiligkeit bezeichnet wird, nämlich vollkommene sittliche Güte. Hiernach wäre also Gott, der absolut Heilige, auch absolut gerecht zu nennen (§ 48). Im engeren Sinne aufgefaßt ist die Gerechtigkeit auf dem menschlichen Gebiete eine besondere moralische Tugend: die wirksame Anerkennung und Heilighaltung der Rechtsordnung nach ihren verschiedenen Beziehungen (justitia *legalis*, *distributiva*, *commutativa*, *vindicativa*). Dieser Begriff der Gerechtigkeit hat zu seiner Voraussetzung die Existenz einer von dem Menschen unabhängigen, über ihm stehenden (zuletzt in Gott gründenden) Rechtsordnung. Darum kann derselbe auf Gott nicht in analogem Sinne übertragen werden. Es kann keine über Gott stehende Rechtsordnung geben, an welche er mit seinem Wollen und Wirken gebunden wäre. Der göttliche Wille ist sich selbst in Allem die höchste Norm, weil er der Wille des höchsten und absolut vollkommenen Wesens ist. Die Unterscheidung zwischen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit Gottes kann daher nur so verstanden werden, daß wir uns unter der Heiligkeit die absolute sittliche Vollkommenheit seines Wesens an sich, und unter Gerechtigkeit dieselbe Heiligkeit je in ihren mannigfachen Beziehungen zu den Geschöpfen denken. So aufgefaßt erscheint sie als Wollen oder Gebieten des Guten, als Nichtwollen und Verbieten des Bösen; als Befördern, Bewirken und Belohnen des Einen, als Verabscheuen, Verfolgen und Bestrafen des Andern. So ergeben sich denn auch verschiedene sogen. Arten (Offenbarungen) der göttlichen Gerechtigkeit, welche inhaltlich betrachtet den verschiedenen Arten menschlicher Gerechtigkeit ähnlich sind.

a) Die gesetzgebende Gerechtigkeit Gottes (j. *legislativa*) offenbart sich in der Feststellung, Promulgation und Sanction der sittlichen Ordnung, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen, für die vernunftbegabten Geschöpfe. b) Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes (j. *judiciaria* oder *distributiva*) erscheint den Bösen gegenüber als strafende (j. *vindicativa*), den Guten gegenüber als belohnende Gerechtigkeit (j. *remunerativa*).

Ps. 118, 137: Justus es, Domine, et rectum judicium tuum. Tob. 3, 2: Justus es, Domine, et omnia judicia tua justa sunt, et omnes viae tuae misericordia, et veritas, et judicium. Röm. 2, 6: Reddet unicuique secundum opera ejus. 12, 19: Date locum irae, scriptum est enim: Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus. 2 Tim. 4, 8: In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. Hebr. 6, 10: Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, et ministratis.

Anselm. Prosl. 10: Justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis, et juste parcis. *Thom. Aq.* I. Q. 21. a. 1. ad 2: Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

2. Der kirchliche Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes steht nicht in Widerspruch mit der göttlichen Freiheit. Wenngleich Gott vermöge seiner Verheißungen, sowie vermöge der von ihm festgestellten übernatürlichen Gnadenordnung das Gute nicht unbelohnt lassen kann (meritum *de condigno*), so ist doch zu beachten, daß die hier hervortretende Nothwendigkeit ihren letzten Grund in dem freien Willen Gottes besitzt; da ja die Erschaffung des Menschen, und darum auch alle übrigen sich daran anschließenden Offenbarungen seiner Liebe, an sich ebensowohl von Gott nicht gewollt sein könnten. Jene Nothwendigkeit (necessitas *hypothetica*) ist nichts Anderes als die Unwandelbarkeit des absolut vollkommenen göttlichen Willens. Bezüglich der strafenden Gerechtigkeit Gottes aber muß nach der allgemeinen Lehre der Theologen festgehalten werden, daß die Offenbarung derselben durch thatsächliche Bestrafung der menschlichen Sünde an sich keineswegs eine unvermeidliche Nothwendigkeit für Gott sei oder gewesen sei. Man muß vielmehr sagen: Wenn Gott die Sünde straft, so ist die Strafe eine durchaus angemessene Offenbarung seiner Heiligkeit; diese tritt dann thatsächlich als justitia vindicativa hervor; indeß würde Gott ebensowohl die Sünde ungestraft verzeihen können, ohne damit irgend einer seiner Vollkommenheiten zu nahe zu treten. In diesem Falle wäre es nur unerläßlich, daß Gott durch seine Gnade den Menschen (bezw. den reinen Geist) zur Reue und Buße stimmte, damit dieser für die Wiederaufnahme in den Zustand der Freundschaft oder Kindschaft Gottes empfänglich wäre. Wenn Gott diesen Weg erwählte, so würde seine Gerechtigkeit (Heiligkeit) sich in der barmherzigen Nachlassung und Tilgung der Sünde offenbaren.

Less. de perf. mor. div. XIII, 3. 15: Hanc virtutem (just. vindicat.) proprie esse in Deo, ex eo colligitur, quod nullam imperfectionem in suo conceptu involvat

aut supponat, sicut commutativa aut distributiva stricte accepta: non enim requirit strictam obligationem in vindicante cui satisfaciat, ut patet in Republica libera, et in Principe supremo, qui potest poenam condonare. Quod si aliquando talis obligatio reperiatur (ut in judicibus inferioribus et gubernatoribus), haec provenit ex peculiari contractu vel obligatione erga Rempublicam, vel eos quibus jus dicere tenentur; estque plane extrinseca huic virtuti, neque in Deo locum habere potest, cum ipse officium (ut ita dixerim) gubernandi mundum non a mundo, sed a se habeat. Itaque neque reo, neque mundo obstrictus est nexu justitiae ad peccata plectenda, sed solum sibi ipsi; quia decet valde ipsius justitiam et sanctitatem, et quia ita statuit ad suam gloriam et bonum universi.

Obige Sätze gelten zunächst von der gefallenen Menschheit im Ganzen. Daher wird die vorliegende Frage von den älteren Theologen in der Regel in der Erlösungslehre besprochen, und speciell auf die stellvertretende Genugthuung Christi bezogen. Mit dem hl. Thomas lehren die Meisten, Gott hätte auch ohne eine solche Genugthuung zu fordern (also ohne seine strafende Gerechtigkeit zu offenbaren), dem gefallenen Geschlechte die Schuld der Sünde erlassen können.

Thom. Aq. III. Q. 46. a. 1. ad 3: Hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae, et justitiae ejus. Justitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est: misericordiae vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, . . . et hoc fuit abundantioris misericordiae, quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Ib. a. 2. ad 3: Haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. S. § 108, 1.

Die heiligen Väter vertheidigen durchweg den Satz, daß die Gerechtigkeit (Heiligkeit) Gottes sich auch in der Bestrafung der Sünde offenbare, oder daß die strafende Gerechtigkeit ein Attribut Gottes, und nicht, wie die Dualisten (Marcion) lehrten, mit der Güte Gottes unvereinbar sei. Vgl. *Tert.* adv. Marc. II, 11 ss. Auch haben schon die heiligen Väter die Ansicht bekämpft, daß alle Leiden dieser Zeit ausschließlich als Sündenstrafen zu betrachten seien. Auch Gerechte (oder Sündelose) können von solchen betroffen werden; alsdann will Gott durch solche Prüfungen deren Tugend zu höherer Vollendung führen oder ihnen Gelegenheit zu größeren Verdiensten gewähren (mala *gratiae*).

Prop. *Baji* damn. 72: Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt. n. 73: Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis. Prop. *Quesn.* damn. 70: Nunquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem. *Aug.* Civ. I, 8. 1: Patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos. Itemque misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona justis, quibus non fruentur injusti; et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia; ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. Vgl. c. 9. 10. De vera rel. 15 u. § 70, 7.

§ 50.

Die Güte Gottes.

1. Unter der Güte Gottes verstehen wir hier die Liebe Gottes zu den Geschöpfen (bonitas Dei *relativa*), welche an sich betrachtet, mit der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst (bonitas Dei *absoluta* oder *naturalis*) identisch ist. Von der letztern unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie in ihrem Begriffe eine in dem freien (schöpferischen) Willen Gottes sich gründende Beziehung Gottes zu den endlichen, erschaffenen Wesen einschließt. Diese Güte oder Liebe Gottes haben wir nicht als eine bloße Gesinnung oder gar als eine Gefühlsstimmung zu denken. Sie ist vielmehr die ewige und unwandelbare Activität des göttlichen Willens, welche das Sein und alle Vollkommenheiten (natürliche und übernatürliche) der Geschöpfe bewirkt (§ 44, 4). Wie sie demnach an sich und in ihrem Wirken ewig ist, so ist sie auch allgemein oder alles Endliche umfassend. Die Mannigfaltigkeit oder die Gradunterschiede, welche wir nach Anleitung der heiligen Schrift von ihr aussagen, sind nicht in ihr selbst, sondern in ihren Wirkungen (in den den Geschöpfen mitgetheilten Gütern) zu suchen.

1 Joh. 4, 16: Deus caritas est. Weish. 11, 25: Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. 12, 1: O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus. Jer. 31, 3: In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.

Tert. adv. Marc. II, 3: Prima denique bonitas creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est, non esse aliquid, cui Deus cognosceretur . . . Ergo nec tempus habuit ante tempus, quae fecit tempus, sicut nec initium ante initium, quae constituit initium. Atque ita carens et ordine initii et modo temporis, de immensa et interminabili aetate censebitur . . . c. 5: Ex operibus ineundae probationes. Opera creatoris utrumque testantur, et bonitatem ejus, qua bona, sicut ostendimus, et potentiam, qua tanta, et quidem ex nihilo. *Thom. Aq.* I. Q. 20. a. 2: Voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. Ib. a. 3: Cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate, et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est art. praec., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. Ib. ad 1: Dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus (Sap. 6, 8), non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat. Vgl. II. 1. Q. 110. a. 1 (§ 71, 3).

2. Auch das sündige Geschöpf ist in vorzüglichem Maße Gegenstand der göttlichen Liebe oder Güte. Je nach ihren Wirkungen erscheint letztere hier vornehmlich als Milde, Geduld, Langmuth und Barmherzigkeit. Dem gefallenen Menschengeschlechte gegenüber hat Gottes Güte sogar die denkbar vollkommenste und reichste Offenbarung gefunden, in der Menschwerdung und dem Opfertode des Sohnes Gottes und in den Wirkungen des letztern an und in dem Menschen.

Exod. 34, 6: Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis et verax. Ps. 102, 8: Miserator et misericors Dominus, longanimis, et multum misericors. Ps. 144, 8: Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors. (9) Suavis Dominus universis et miserationes ejus super omnia opera ejus. Röm. 2, 4: An divitias bonitatis ejus, et patientiae et longanimitatis contemnis? ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? 1 Joh. 4, 9: In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8: Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, (9) Christus pro nobis mortuus est.

Aug. Enchir. 27: Ad iram quippe Dei pertinet justam, quidquid caeca et indomita concupiscentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque poenis patiuntur inviti: non sane Creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quae subministratio si auferatur, peribunt; et hominum quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare. Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere. Et si quidem in melius hominum reformationem nullam prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est angelorum; nonne merito fieret, ut natura quae Deum deseruit, . . . universa in aeternum desereretur ab eo, et pro suo merito poenam penderet sempiternam? Plane ita faceret, si tantum justus, non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret. *Thom. Aq.* I. Q. 21. a. 3: Misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum . . . Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcunque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est. — Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem . . . Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam . . . In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam. *Less.* de perfect. moribusque divin. XII, 2. 9: Magna et admirabilis est misericordia (Dei) prima, qua omnia ex profundo nihili educta, ad celsitudinem essentiae et naturae sunt evecta: infinite enim melior est essentia cujusque quam acceperunt, quam nihilum unde emerserunt. Verum infinite praestantior est misericordia secunda, qua omnia ad supernaturalem ordinem elevata: nam infinite praestantior est gratia quam natura, et status ille divinus quam conditio naturalis, et communicatio bonorum divinorum, quam omnia dona naturalia. Sed et hac misericordia infinite praestantior est tertia, qua divina natura copulata est humanae in unam personam, per quam nobis praestita redemtio, remissio peccatorum, justificatio et omne bonum.

Aus der Güte Gottes, sowie aus der Unwandelbarkeit und Heiligkeit seines Willens, ergeben sich die Attribute der Treue und Wahrhaftigkeit.

Exod. 34, 6; (n. 2); Num. 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit? Ps. 144, 13: Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis. Joh. 3, 33: Deus verax est. Röm. 3, 4. 1 Kor. 1, 8: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus, Jesu Christi Domini nostri. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. 2 Tim. 2, 13: Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. 1 Joh. 1, 19: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Erste Abtheilung.

Die Dreipersönlichkeit Gottes im Allgemeinen.

§ 51.

Erkennbarkeit der göttlichen Trinität.

1. Die Dreipersönlichkeit Gottes ist ein übernatürliches und unbegreifliches Glaubensgeheimniß im strengsten Sinne des Wortes. Sie kann durch die bloße Vernunft nicht erkannt (gefunden) werden; und auch nachdem sie durch die übernatürliche Offenbarung oder mittelst des Glaubens erkannt worden ist, kann die Wahrheit und Nothwendigkeit derselben philosophisch nicht erwiesen oder begreiflich gemacht werden. Zu einer natürlichen, wenn auch nur mittelbaren Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes ist nicht bloß die menschliche Erkenntnißkraft unzureichend, es fehlt ihr auch dazu die unentbehrliche natürliche Grundlage.

Vatic. Sess. 3. c. 4 (§ 21, 1). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 6: Et quidem quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intelligi recte asserimus, sed ita etiam, ut illarum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne existentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse, et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus, longe minus perspiciat, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum quomodo in una essentia tres sint personae divinae, sed ne hoc quidem, esse in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare seu, cur esse debeant, intelligere potest. Quaecunque de mysterio sanctissimae Trinitatis a Patribus et theologis vere demonstrantur, illa non innituntur principiis e ratione, sed e revelatione divina petitis. *Bern.* de Consider. V, 8: Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum. Quomodo pluralitas in unitate, et hac unitate, aut ipsa in pluralitate? Scrutari hoc temeritas est; credere, pietas est, nosse, vita et vita aeterna est.

Die Vernunft kann dieses Geheimniß nicht aus der Idee Gottes erschließen; weil diese ihr keine adäquate Erkenntniß Gottes vermittelt, oder weil sie das göttliche Wesen nicht begreift. Auch aus den Werken Gottes in der Schöpfung kann die Trinität

nicht erschlossen werden, weil diese nur Offenbarungen oder Spiegelbilder der absoluten Wesensvollkommenheiten sind, welche die göttlichen Personen in dem **einen Wesen** mit einander gemein haben. Das die drei Personen von einander Unterscheidende tritt uns nicht (als wirkende Ursache) in den endlichen Dingen entgegen. *Thom. Aq.* I. Q. 32. a. 1: Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra Q. 12. a. 4 et 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium . . . Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Den Irrthum, daß die göttliche Trinität philosophisch beweisbar sei, vertraten u. A. Abälard (*Conc.* Senon.), Raym. Lullus (Prop. 96. a *Greg. XI.* damn.); in der neuern Zeit A. Günther (Breve Pius' IX. an den Erzb. von Köln, vom 15. Juni 1857. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 9. 10).

2. Die Beweisführung für das Trinitätsdogma kann mithin nur eine positiv-theologische, d. h. aus den Quellen des Glaubens und der Offenbarung geschöpfte sein. Wie wir ferner den Glauben an das Geheimniß durch die Vermittlung des unfehlbaren Lehramtes besitzen, so muß auch die Erklärung desselben der Lehre der Kirche entnommen werden. Diese bildet für alle sogen. speculativen Erläuterungen des Dogma's die absolut gültige und bindende Norm. Solche Erläuterungen oder Begründungen (Congruenzbeweise) sind unter der genannten Bedingung allzeit von der Kirche gutgeheißen worden. Sie können dazu dienen, die gläubige Vernunft tiefer in das Verständniß der kirchlichen Lehre einzuführen, das Herz mit größerer Liebe zur göttlichen Wahrheit zu erfüllen, und so den Glauben zu befestigen und zu vervollkommnen. Dem Unglauben gegenüber besteht die Aufgabe der Wissenschaft in dem Nachweise, daß das Dogma, im kirchlichen Sinne verstanden, nichts der Vernunft Widersprechendes enthalte.

Vatic. l. c. *Aug.* de Trin. IX, 1. 1: Sed ea recta intentio (quaerendi) est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. XV, 23. 51: Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me; ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. *Thom. Aq.* l. c.: Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile quod praedicat fides. Id. de Pot. Q. 9. 5: Pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum exspectatur, cum Deus per essentiam videbitur, visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter et absque comprehendendi praesumtione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficiat ad excludendos errores. Unde *Hilarius* dicit in ll. de Trin.: *Hoc credendo,* scil. pluralitatem personarum in divinis, *incipe, percurre, persiste: et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, et si non contingat aliquando,*

tamen proficiet prodeundo. S. § 21. Ueber die Angemessenheit, bez. (hypothetische) Nothwendigkeit der Offenbarung dieses Geheimnisses s. *Thom. Aq.* I. Q. 32. a. 1. ad 3: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae (der moderne Pantheismus). Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit (vgl. § 65), neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis . . . Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti. Ueber die Bedeutung des trinitarischen Glaubens für das religiöse Leben überhaupt s. Hettinger, Apologie des Christenth. II. 2. Vortr. Kleutgen, Theol. d. Vorz. 2. A. I, 259.

§ 52.

Uebersichtliche Darlegung des Dogma's nach den Lehrbestimmungen der Kirche.

1. Der kirchliche Glaubenssatz von der göttlichen Trinität enthält die beiden Grundgedanken, daß der Eine Gott und Schöpfer aller Dinge dreipersönlich sei, und daß die drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit subsistiren. Durch den ersten Satz ist die monarchianische Häresie, durch den zweiten der Tritheismus ausgeschlossen.

Symb. *Athan.*: Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes; alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris, et Filii, et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas . . . Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus: et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. *Later. IV.* c. 1: Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. *Florent.* Decr. pro Jac.: Sacrosancta Romana ecclesia . . . firmiter credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum in essentia, trinum in personis . . . Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

2. Von dem göttlichen Wesen sind demnach die drei göttlichen Personen nicht reell verschieden; jede ist das eine göttliche Wesen; darum auch ewig im Vollbesitze aller göttlichen Wesensvollkommenheiten (attrib. *absoluta*). Die Wesenseinheit (Consubstanzialität, Homoousie) der drei göttlichen Personen ist eine wahre und wirkliche, keine bloß gedachte oder formale.

Symb. *Athan.:* Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt, et coaequales. *Florent.* l. c. *Later. IV.* c. 2: Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas: quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina; quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud; sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur.

3. Die drei göttlichen Personen sind als solche reell von einander verschieden, und zwar vermöge der sogen. relativen Attribute (im Unterschied von den absoluten Wesensattributen), oder vermöge der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen (*relationes* personales). Falsch ist der sogen. Modalismus, welcher die göttliche Trinität nur als eine dreifache Offenbarung eines einpersönlichen Gottes nach außen verstehen will. Vermöge der Einheit des Wesens sind die göttlichen Personen jedoch nicht von einander geschieden, sondern durchbringen sich wechselseitig (*circuminsessio* divinarum Personarum).

Conc. Rom. a. 379. n. 2: Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quem Filium. Symb. *Athan.* (n. 1). *Later. IV.* c. 2 (n. 2). *Florent.* l. c.: Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium, aut Spiritum sanctum; Spiritum sanctum non esse Patrem, aut Filium; sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae . . . (s. n. 1). Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto, Filius totus est in Patre, totus in Spiritu sancto, Spiritus sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate . . . Hinc damnat Sabellium personas confundentem et ipsarum *distinctionem realem* penitus auferentem. Damnat Arianos, Eunomianos, Macedonianos, solum Patrem Deum verum esse dicentes, Filium autem et Spiritum s. in creaturarum ordine collocantes. Damnat et quoscunque alios, gradus seu inaequalitatem in Trinitate facientes. Symb. Conc. *Tolet. XI.* s. n. 4.

4. Die Relationen, welche den Unterschied der drei Personen in dem einen göttlichen Wesen begründen, sind die Paternitas, die Filiatio, die Spiratio *activa* und *passiva*. Da die Spiration des heiligen Geistes eine dem Vater und Sohne gemeinsame ist (unica spiratio), so gibt es nur einen zweifachen Ursprung oder Hervorgang (processio) göttlicher Personen, d. i. der Ursprung des Sohnes aus dem Vater (*generatio* Filii) und der Ausgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn (spiratio *passiva* Spiritus s.). Jede Relation der einen Person zu einer andern bildet zugleich eine persönliche Eigenthümlichkeit (*proprietas* personalis), und ein Unterscheidungsmerkmal derselben (*notio* personalis). Der ersten Person ist außer den Relationen zu den übrigen Personen das negative Unterscheidungsmerkmal eigen, daß sie nicht in einer andern Person ihren Ursprung hat (Innascibilitas, Agennesia). So ergeben sich fünf Proprietates oder Notiones personales: Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, Spiratio passiva.

Later. IV. c. 1: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque; absque initio, semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens . . . Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta . . . c. 2 (s. n. 2). *Florent.* l. c. (n. 3). Symb. Conc. *Tolet. XI.* a. 675: Tres ergo illas unius et inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi: nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Cum enim

igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero sanctus processionem sine nativitate.

5. Die in der heiligen Schrift öfters erwähnte Sendung göttlicher Personen (*Missio* divinar. personar.) ist eine analogische (unserer geschöpflichen Auffassung entsprechende) Andeutung ihres immanenten wechselseitigen Verhältnisses. Es wird mit derselben einerseits der ewige Ursprung (processio) der betreffenden Person als solcher bezeichnet, und anderseits eine Wirksamkeit Gottes auf geschöpflichem Gebiete, welche an sich zwar den drei göttlichen Personen gemein ist, jedoch je einer derselben besonders appropriirt wird. Letzteres geschieht sowohl mit Rücksicht auf die Natur der einzelnen Werke Gottes nach außen, als auch zu dem Zwecke, um uns die Auffassung der persönlichen Unterschiede in der einen Gottheit sowie der ewigen immanenten Wechselbeziehungen der göttlichen Personen zu erleichtern (§ 56, 5).

§ 53.

Der Schriftbeweis für das Trinitätsdogma.

1. Wenngleich im Alten Testamente die Einheit Gottes, im Gegensatze zum heidnischen Polytheismus, und um das auserwählte Volk vor dieser Verirrung zu beschützen oder von derselben zurückzurufen, immer wieder als das Grunddogma der wahren, von Gott geoffenbarten Religion betont wird, so ist doch auch das Geheimniß der Mehrpersönlichkeit dieses einen Gottes in den alttestamentlichen Büchern mehrfach angedeutet. Im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung aufgefaßt, können und müssen diese Andeutungen als eine stufenmäßige providentielle Vorbereitung der letztern angesehen werden. Diesen Standpunkt sehen wir auch in der Tradition von Anfang an festgehalten. Es lassen sich die genannten Spuren des trinitarischen Geheimnisses auf vier Klassen zurückführen:

a. Einzelne Aussprüche, in welchen Gott in der Pluralform mit sich selbst redend dargestellt wird. Schon bei den heiligen Vätern ist mehrfach (gegen die Einreden der Monarchianer und des Judenthums) nachgewiesen, daß hierbei weder an eine an die Engel oder an die Elemente gerichtete Ansprache, noch auch an einen sogen. Pluralis majestaticus zu denken sei.

Gen. 1, 26: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram. Vgl. V. 27: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem *Dei* creavit illum. 3, 22: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum. 11, 7: Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum. Vgl. *Tert.* adv. Prax. 12: Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis quasi non connexae in unitate simplici, interrogo: quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen. 1, 26), cum debuerit dixisse: faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam, utpote unicus et singularis? Sed et in sequentibus: Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis (Gen. 3, 22). Fallit aut ludit, ut, cum unus et solus et singularis esset, numerose loqueretur. Aut numquid angelis loquebatur, ut Judaei interpretantur, quia nec ipsi Filium agnoscunt? An quia ipse erat Pater, Filius, Spiritus, ideo pluralem se praestans pluraliter sibi loquebatur? *Iren.* adv. haer. IV, 20. 1 (§ 54, 2); *Aug.* de Gen. ad lit. III, 19. 29: Hic autem (dicitur): *Dixit Deus, faciamus hominem* . . . ad insinuandam scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter Patrem et

Filium et Spiritum s. Quam tamen deitatis unitatem intelligendam statim admonet, dicens: *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei* . . . Cum autem nunc dicitur *ad imaginem Dei*, cum superius dictum sit *ad imaginem nostram*, significatur quod non id agat illa pluralitas personarum, ut plures Deos vel dicamus, vel credamus, vel intelligamus; sed Patrem et Filium et Spiritum s., propter quam trinitatem dictum est *ad imaginem nostram*, unum Deum accipiamus, propter quod dictum est *ad imaginem Dei*. Auch die Pluralform des Gottesnamens (Elohim), und die Verbindung desselben mit der Singularform des Verbums (Gen. 1, 1. u. a.) wird vielfach als eine Andeutung der Mehrheit (der Personen) in der Einheit des göttlichen Wesens aufgefaßt. Der cherubinische Lobgesang: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum (Is. 6, 3), wird ebenfalls von einzelnen Vätern auf das in Rede stehende Geheimniß bezogen.

b. Die Theophanien, in welchen, wie schon Justinus (Dial. c. Tryph.) nachwies, von dem erscheinenden und zugleich von dem im Himmel seienden Jehova die Rede ist; oder von dem Engel Jehova's, der zugleich wieder selbst Jehova genannt wird.

Gen. 19, 24: Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de coelo. Vgl. K. 17. 18; 16, 7: Cumque invenisset eam (Agar) angelus Domini juxta fontem aquae in solitudine . . . dixit ad illam. Vgl. V. 13: Vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam: Tu Deus qui vidisti me. 22, 11. 12. 15. 16; 31, 11: Dixitque Angelus Dei ad me in somnis: Jacob! Et ego respondi: Adsum. Qui ait . . . (13) Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem, et votum vovisti mihi. Vgl. auch Mal. 3, 1. *Est.* Comm. in 1 Cor. 10, 9.

Manche der voraugustinischen Väter erklärten diese Theophanien ausschließlich für Erscheinungen des göttlichen Logos. Die Arianer wollten daraus einen Beweis für ihre (subordinatianische) Irrlehre herleiten. Vgl. *Aug.* Serm. 7 (al. 6), n. 4: Pater, inquiunt, non est visus: invisibilis autem et visibilis diversa natura est. Daher die nähere Untersuchung dieser Frage beim hl. Augustinus. Er zeigt, daß das geschöpfliche Medium dieser Theophanien (das sinnliche Zeichen der Gottesgegenwart, wie z. B. die menschliche Gestalt) ein Werk der drei göttlichen Personen oder des dreieinigen Gottes, das göttliche Wesen selbst aber überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar sei; daß es ferner nicht mit absoluter Gewißheit sich bestimmen lasse, welche von den drei göttlichen Personen in den betreffenden Fällen insbesondere habe repräsentirt werden sollen. Augustinus hält es persönlich für das Annehmbarste, daß die alttestamentlichen Theophanien ausschließlich durch Engel bewirkt worden, oder bloße Angelophanien gewesen seien. Vgl. bes. de Trin. II, 17. 32: Multa enim talia visa facta sunt illis temporibus, non evidenter nominato et designato in eis vel Patre, vel Filio, vel Spiritu sancto; sed tamen per quasdam valde probabiles significationes nonnullis indiciis existentibus, ut nimis temerarium sit dicere, Deum Patrem nunquam Patribus aut Prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse. Ib. 18, 35: Ipsa enim natura, vel substantia, vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest: per subjectam vero creaturam, non solum Filium, vel Spiritum sanctum, sed etiam Patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est. Vgl. Serm. 7. cit. u. § 56, 5. *Petav.* de Trin. VIII, 2. P. Scholz, Handb. der Theol. des A. B. I, 147.

c. Die messianischen Weissagungen, welche den Verheißenen und von Gott zu Sendenden als Gott bezeichnen.

Ps. 2, 7: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Vgl. Apg. 13, 33. Hebr. 1, 5. Ps. 44, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui. (8) Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem: propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Vgl. Hebr. 1, 8. Ps. 109, 1: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, (2) donec ponam

inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Vgl. Matth. 22, 44; 1 Kor. 15, 25. Js. 7, 14: Ecce Virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. Vgl. Matth. 1, 23. Js. 40, 3 ff.; Jer. 23, 5: Ecce, dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. (6) In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter, et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus justus noster. Dan. 7, 13. 14.

d. Die Aussprüche, in welchen die göttliche Weisheit und das göttliche Wort als ewige, zu Gott und zu der Welt in Beziehung stehende, in der letztern mannigfaltig wirkende persönliche Wesen (hypostasirt, nicht bloß im gewöhnlichen Sinne personificirt, d. h. bildlich als persönliche Wesen dargestellt) erscheinen.

Prov. 8, 22: Dominus possedit me (sapientiam) in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio . . . (29) quando appendebat fundamenta terrae, (30) cum eo eram, cuncta componens, et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore: (31) ludens in orbe terrarum, et deliciae meae, esse cum filiis hominum. Vgl. Bar. 3, 38. Sir. 24, 5: Ego (sap.) ex ore Altissimi prodivi (die Weisheit Gottes erscheint also hier zugleich als Wort Gottes) primogenita ante omnem creaturam: (6) ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram: (7) ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis . . . Vgl. Weish. 7, 22 ff; V. 25: Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera; et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. (26) Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius (Hebr. 1, 3; Kol. 1, 15). (27) Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit . . . 8, 1: Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. 9, 4: Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. V. 9: Et tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis. In ganz gleicher Weise wird an anderen Stellen von dem göttlichen Worte (λόγος θεοῦ, sermo Dei) geredet, so daß offenbar dieselbe göttliche Person unter beiden Ausdrücken zu verstehen ist. Weish. 18, 14 (das Strafgericht über Aegypten, Exod. 12, 29): Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, (15) omnipotens sermo tuus (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) de coelo a regalibus sedibus, durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit, (16) gladius acutus insimulatum imperium tuum portans (ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων), et stans replevit omnia morte, et usque ad coelum attingebat stans in terra. 9, 1: Fecisti omnia verbo tuo. Ps. 32, 6: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. S. § 59, 2. Herm. Zschokke a. a. O. S. 71 ff. Fr. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit u. s. f. Freib. 1878. J. Grimm, Das Leben Jesu. II, 4 ff. H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885. S. 53 ff.

2. Im Neuen Testamente bildet das Geheimniß der Dreipersönlichkeit Gottes die klar ausgeprägte Grundlehre, sowie die Grundvoraussetzung der ganzen göttlichen Offenbarung und Heilsökonomie in Christo. Im Besondern kann man folgende directe oder indirecte Aussprachen desselben unterscheiden:

a. Die Theophanien, in welchen eine Mehrheit göttlicher Personen theils durch thatsächliche Umstände, theils durch die den Trägern dieser Erscheinungen beigelegten Namen klar angedeutet ist.

Matth. 3, 16: Baptizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua; et ecce, aperti sunt coeli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se. (17) Et ecce vox de coelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Luk. 3, 21. 22. Joh. 1, 32: Et testimonium perhibuit Joannes,

dicens, quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de coelo, et mansit super eum. (33) Et ego nesciebam eum, sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto. (34) Et ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei. Matth. 17, 5: Et ecce vox de nube, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. 2 Petr. 1, 17: Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus . . . (18) Et hanc vocem nos audivimus de coelo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto. Joh. 12, 28: Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de coelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo. Vgl. 13, 31. 32.

b. In der Tauf*form* werden durch die drei Namen Vater, Sohn und heiliger Geist drei Subjecte (Personen) unterschieden, welche hinwieder die gleiche Beziehung zu dem Zweck und der Wirksamkeit der Taufe besitzen, d. h. gleicherweise der Eine Gott sind. Aehnliche Andeutungen des Geheimnisses finden sich auch sonst noch, insbesondere in den *Segenswünschen* der apostolischen Briefe.

Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Luk. 1, 35: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. 1 Kor. 12, 4: Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; (5) et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; (6) et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Eph. 4, 4—6; 2 Kor. 13, 13: Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. 1 Petr. 1, 1. 2; 1 Joh. 5, 7: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.

c. Die Art und Weise, in welcher die *Erlösung* der Menschheit je in besonderer Beziehung dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste zugeschrieben wird, ist nur dann irgendwie verständlich, wenn die Dreipersönlichkeit des Einen Gottes als Grundlage dieser Darstellung angenommen wird. Die Erlösung wird nämlich als ein Werk Gottes des Vaters, als eine Offenbarung seiner Liebe bezeichnet; sie wird vollzogen durch die Selbsterniedrigung des Sohnes und seinen Gehorsam gegen den Vater; ihre Ausführung und Vollendung empfängt sie durch den vom Vater und Sohn gesandten heiligen Geist.

Joh. 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. (17) Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. 14, 31: Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. 17, 1: Haec locutus est Jesus; et sublevatis oculis in coelum, dixit: Pater! venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te. (2) Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. (3) Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. (4) Ego te clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam: (5) et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. 16, 12. 13 (§ 6, 3). S. § 59, 2; 61, 2.

d. Insbesondere ist die Lehre von der *Sendung* des Sohnes und des heiligen Geistes eine deutliche indirecte Aussprache des dreifachen persönlichen Unterschiedes. Dabei wird zugleich auch wieder die wesentliche *Einheit* der sendenden und der gesandten Personen theils direct, theils indirect gelehrt.

Joh. 16, 28: Exivi a Patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. 17, 18; Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus

Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, (5) ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Vgl. Joh. 8, 16: Et si judico ego, judicium meum verum est, quia solus non sum, sed ego, et qui misit me, Pater. 10, 30: Ego et Pater unum sumus. 14, 9: Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem? (10) Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Verba, quae ego loquor vobis a me ipso non loquor. Pater autem in me manens, ipse facit opera. 17, 10: Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. . . . . (20) Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, (21) ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti. (S. § 59, 2.) 14, 25. 26 (§ 6, 3). 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem *ego mittam* vobis *a Patre,* Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. Vgl. 16, 13—15 (§ 61, 2).

Aug. in Joan. tr. 36, 9 (zu Joh. 10, 30): In duobus istis verbis quod dixit *unum,* liberat te ab Ario: quod dixit *sumus,* liberat te a Sabellio. Si unum, non ergo diversum; si sumus, ergo et Pater et Filius. Sumus enim, non diceret de uno: sed et unum non diceret de diverso. Ueber die *Missio* divinar. personar. s. *Aug.* de Trin. II.—IV. Vgl. u. § 56, 5.

§ 54.

Der Traditionsbeweis.

1. Wie in der heiligen Schrift, so tritt uns auch in der Lehrverkündigung und in dem Cultleben der Kirche das Geheimniß der Trinität als die Grundlehre der christlichen Heilsoffenbarung von Anfang an entgegen. Der Beweis hierfür ergibt sich:

a. Aus dem sogen. apostolischen Symbolum, an welches sich die ältesten Glaubensregeln (bei Irenäus, Tertullian, Origenes, s. § 2, 1) anlehnen, indem sie, wie jenes, die Offenbarungen Gottes nach außen auf die drei göttlichen Personen vertheilen (s. § 20, 2).

b. Der Taufritus wurde schon den ältesten Antitrinitariern als ein Zeugniß für den apostolischen Glauben entgegen gehalten. Nicht bloß die Form, sondern auch die dreimalige Untertauchung galt als Ausdruck des trinitarischen Glaubens. Später wurde auch wohl die einmalige Untertauchung als Ausdruck der Homoousie der drei göttlichen Personen, im Gegensatz zu den Arianern, angenommen (*Conc. Tolet.* a. 633. c. 6).

c. Auch andere Gebetsformeln, deren sich die Kirche von Anfang an bei der eucharistischen Opferfeier, und bei sonstigen Gelegenheiten bediente, enthalten den Gedanken, daß dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste der gleiche göttliche Cult der Anbetung gebühre. Dieß gilt namentlich von den an die heilige Schrift sich anlehnenden Doxologien und Schlußformeln der kirchlichen Gebete.

Vgl. z. B. Ep. Eccl. *Smyrn.* (über das Martyrium des hl. Polykarp) n. 14: „Herr, allmächtiger Gott, Vater Deines geliebten und gebenedeiten Sohnes Jesu Christi, . . . ich lobe Dich, ich preise Dich, ich verherrliche Dich mit dem ewigen und himmlischen Jesus Christus, Deinem geliebten Sohne, mit welchem Dir und dem heiligen Geiste sei Ehre jetzt und in Ewigkeit". n. 22: „Mit welchem (Christo) sei Ehre Gott dem Vater und dem heiligen Geiste". *Just.* Apol. I, 65: „Und indem der Bischof Brod und Wein nimmt, sendet er Lob und Preis empor zu Gott, dem Vater aller Dinge, durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes".

d. Die Uebung der ältesten Kirche, dreimal im Tage Gebete zu verrichten, betrachten die heiligen Väter gleichfalls als einen Ausdruck des trinitarischen Glaubens.

Diese Dreitheilung der Tageszeiten und ihre Auszeichnung durch die gleichen Gebete, bemerkt Clemens von Alex. (Strom. VII, 7) sei nur den Gläubigen, welche um das Geheimniß der Trinität wüßten, verständlich. Vgl. *Cypr.* de or. 34: In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros in fide fortes et in captivitate victores horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet trinitatis, quae in novissimis temporibus manifestari habebat.

e. Das Auftreten der antitrinitarischen Häresie in ihren verschiedenen Formen, und die sofortige Reaction gegen dieselbe von Seiten der Kirche, ist eines der deutlichsten und ältesten Zeugnisse für die apostolische Tradition.

Tert. adv. Prax. 2: Hanc regulam (d. i. der zuvor dargelegte Glaube an die Dreipersönlichkeit Gottes) ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Quo peraeque adversus universas haereses jam hinc praejudicatum sit, id esse verum, quodcunque primum, id esse adulterum, quodcunque posterius.

2. Die heiligen Väter haben den kirchlichen Glauben an die göttliche Trinität den mannigfachsten Gegensätzen gegenüber betont, und den wahren Sinn desselben, auf Grund der apostolischen Tradition, bezeugt und erklärt.

a. Bei den apostolischen Vätern wird das Geheimniß öfters in ähnlichem Zusammenhange mit anderen Wahrheiten des Glaubens (Gnade, Kirche) erwähnt, und in ähnlichen Ausdrücken wie in der heiligen Schrift.

So z. B. *Ign. M.* Magn. 13: „Seid unterthan dem Bischofe und euch selbst wechselseitig, wie Jesus Christus dem Vater, dem Fleische nach, und die Apostel Christo, und dem Vater und dem Geiste."

Die ältesten Apologeten verweisen auf den trinitarischen Glauben, um dem Vorwurf der Heiden zu begegnen, daß die Christen dem Atheismus huldigten.

So *Justin.* Ap. I, 13. *Athen.* Leg. 10: „Wer sollte nicht staunen, wenn er diejenigen, welche den Vater Gott, den Sohn Gott und den heiligen Geist Gott nennen, und deren Macht in der Vereinigung und deren Unterschied in der Ordnung aufzeigen, Atheisten nennen hört?" Vgl. c. 12. *Theoph.* ad Aut. II, 15. Hier findet sich zuerst das Wort Τρίας zur Bezeichnung der göttlichen Personen; als Bild der göttlichen Trias werden die drei Tage, welche vor Erschaffung der Sonne und des Mondes Gen. 1, 5—13 gezählt werden, betrachtet.

b. Dem Gnosticismus stellte der hl. Irenäus den kirchlichen Glauben in den bestimmten Sätzen entgegen: Es gibt keine Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Der höchste Gott ist auch der Demiurg. Durch sein Wort und seine Weisheit, den Sohn und den heiligen Geist, hat er Alles erschaffen. Der Logos existirte ewig in und mit dem Vater, desgleichen auch der heilige Geist. Der (gnostische) Begriff der Emanation ist auf das ewige und schlechthin einfache Wesen Gottes durchaus nicht anwendbar. Nur im Glauben kann das Geheimniß der Trinität von uns aufgenommen werden.

Iren. adv. haer. I, 22. 1: Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia . . . . non per angelos, neque

per virtutes aliquas abscissas ab ejus sententia; nihil enim indiget omnium Deus, sed per Verbum et Spiritum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans . . . II, 30. 9: Semper autem coëxistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus. IV, 20. 1: Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: *Faciamus hominem* . . . (Gen. 1, 26). Vgl. I, 9. 3. u. § 59, 3.

c. Die antitrinitarische Irrlehre des Modalismus bekämpft Tertullian. Er gebraucht zuerst die Ausdrücke trinitas, persona und substantia, und betont ebenso bestimmt die Einheit des göttlichen Wesens, wie die Dreiheit der Personen. Das Geheimniß des trinitarischen Lebens nennt er die göttliche Oekonomie, im Gegensatz zu dem antitrinitarischen Begriffe der Monarchie.

Tert. adv. Prax. 2: Se existimat (die modalistische Häresie) meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, tres autem, non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. c. 25: Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus (Joan. 10, 30), ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. S. § 60, 3; 61, 3. Den Sabellianismus verurtheilte Papst Dionysius auf einem zu Rom (262) abgehaltenen Concil; zugleich auch die subordinatianisch klingende Lehre des Hippolytus. Er gebraucht zuerst in einem an Dionysius von Alexandrien gerichteten Schreiben den Ausdruck ὁμοούσιος zur Bezeichnung der Wesenseinheit von Vater und Sohn (vgl. *Athan.* de decr. Nic. Syn. 26; *Petav.* de Trin. Praef. c. 4, 3; H. Hagemann, Die römische Kirche u. s. w. S. 411). Wenn die zu Antiochia 269 gegen Paul von Samosata gehaltene Synode diesen Ausdruck verwarf, so geschah dieß nur darum, weil jener Irrlehrer unter demselben nicht bloß die Identität des Wesens, sondern auch die der Persönlichkeit verstand. Diese Zweideutigkeit erklärt sich daraus, daß damals die Ausdrücke ὑπόστασις und οὐσία noch vielfach als synonym betrachtet wurden. (So auch noch auf dem Concil von Nicäa, s. u. d.).

d. Die subordinatianische Irrlehre der Arianer und Pneumatomachen wurde auf den Concilien zu Nicäa (325) und zu Constantinopel (381) verworfen. Jenes erklärte, es sei der Glaube der Kirche, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, nicht geschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und eines und desselben Wesens (ὁμοούσιος) wie der Vater sei. Ausdrücklich auch wird jener Ursprung aus dem Vater als ein ewiger, jede Veränderung ausschließender bezeichnet. Gegen die Pneumatomachen erklärte das Concil zu Constantinopel, der heilige Geist sei Herr, Lebendigmacher, er gehe aus dem Vater hervor, werde mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet, und habe durch die Propheten geredet, d. i. er habe, ähnlich wie der Sohn, seinen Ursprung in dem göttlichen Wesen des Vaters (nicht durch Schöpfung), und sei selbst göttlicher Natur.

Nicaen. I.: Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν, ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκ-

κλησία. Symb. *Conc. Const. I.*: Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (πιστεύομεν), τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν (§ 60, 1).

3. Auf dem festen Grunde dieser Definitionen hat dann die kirchliche Wissenschaft die Erklärung und Begründung des Dogma's in der umfassendsten und scharfsinnigsten Weise unternommen (s. § 55 ff.). Es genüge hier, nur noch einige Aussprüche des hl. Augustinus als Zeugnisse der sich stets gleichbleibenden Tradition herauszuheben.

Aug. de Trin. I, 4. 7: Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus: quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem. C. Maxim. Arian. II, 10. 2: In Trinitate igitur quae Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est, et simul hi tres unus Deus: nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec major pars duo quam unus est ibi; nec majus aliquid sunt omnes quam singuli: qui spiritalis, non corporalis est magnitudo . . . (3) Si ergo in una Patris persona et plura invenis (die göttlichen Attribute), et partes non invenis: quanto magis Pater et Filius et Spiritus sanctus et propter individuam Deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Andere Zeugnisse s. *Petav.* de Trin. I-III.

§ 55.

Die kirchliche Erklärung des Dogma's.

A. Der Begriff des Ursprungs oder der *Processio* der göttlichen Personen.

Nach der Erklärung des Florentiner Concils: Omniaque sunt unum (in Trinitate), ubi non obviat *relationis* oppositio (§ 52, 1), ist der Unterschied und die Dreiheit der göttlichen Personen in den verschiedenen Relationen, in welchen dieselben zu einander stehen, begründet. Es sind darunter nicht relationes Dei *ad extra* (der Modalismus), sondern Beziehungen innerhalb des göttlichen Wesens selbst (rel. ad *intra*) zu denken; solche nämlich, welche mit dem Ursprunge der einen göttlichen Person aus der andern nothwendig gegeben sind (rel. *personales* sive *originis*; vgl. *Florent.* l. c.; *Tolet. XI.* § 52, 3. 4). Der Sinn des kirchlichen Dogma's wird sich daher aus einer nähern Erörterung der Begriffe Processio, Relatio und Persona ergeben.

1. Einen mehrfachen Ursprung (processio, origo), d. i. den Hervorgang der einen göttlichen Person aus einer andern, lehren die kirchlichen Glaubensbekenntnisse ausdrücklich. Im Anschlusse an die heilige Schrift nennen sie die zweite göttliche Person den Sohn Gottes, den der Vater aus seinem Wesen ewig erzeugt oder geboren, Gott von Gott u. s. f. Vom heiligen Geiste, als der dritten Person, wird gesagt, daß er aus dem Vater oder aus dem Vater und Sohne hervorgehe.

Symb. *Nicaen.*, *Nicaen.-Const.*, *Florent.* l. c. (§ 52, 3); *Later. IV.* c. 1 (ebend. n. 4), Symb. *Athan.*: Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a

Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus s. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Der Ausgang des Sohnes aus dem Vater wird seit dem *Nicaen. I.* durchweg generatio genannt. Früher war auch der Ausdruck prolatio, processio, προβολή gebräuchlich; während dieser seit dem *Const. I.* zur Bezeichnung des Ausganges des heiligen Geistes aus Vater und Sohn (die spiratio passiva) ausschließlich angewendet wurde.

Thom. Aq. I. Q. 27. a. 4. ad 3: Deum nominare non possumus nisi ex creaturis... Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. Wenn einzelne Väter den Ausdruck prolatio (προβολή) verwarfen, so geschah dieß nur mit Rücksicht auf den von den Gnostikern damit verbundenen Sinn; die processio selbst sollte damit nicht bestritten werden. Im Gegensatze zum Modalismus erwies sich jener Ausdruck wieder als besonders zutreffend. Vgl. *Tert.* adv. Prax. 7: Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo. (8) Hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est, prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, alium atque alium aeonem de aeone producens; primo quidem dicam tibi: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur; imo haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret (s. n. 3).

Ps. 2, 7 (§ 53, 1. c.); 109, 3: Ex utero ante luciferum genui te. Sir. 24, 5 (§ 53, 1. d.); Joh. 8, 42: Ego enim ex Deo processi, et veni, neque enim a me ipso veni, sed ille me misit. 15, 26 (§ 53, 2. d). Auch Is. 26, 9: Numquid ego, quia alios parere facio; ipse non pariam? dicit Dominus: si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus, wird von einzelnen Vätern auf das in Rede stehende Geheimniß angewandt. Vgl. *Athan.* Or. 2. *Joan. Damasc.* de orth. fide I, 8.

Die heiligen Väter verweisen insbesondere auf die Namen Vater und Sohn, welche die heilige Schrift gebraucht. Der dadurch angedeutete Unterschied der göttlichen Personen sei nur ein im Ursprunge derselben begründeter, und bedeute keineswegs eine Verschiedenheit des Wesens (Suborbinatianismus). *Greg. Naz.* Or. 31, 9: „Nur in dem Unterschied des zu Tage Tretens (τῆς ἐκφάνσεως), wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf, sowie des wechselseitigen Verhältnisses sind die verschiedenen Namen begründet . . . Der Sohn ist nicht Vater, denn es gibt nur einen Vater; aber er ist dasselbe, was der Vater ist; der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist; denn es gibt nur einen Eingeborenen, aber es ist dasselbe, was der Sohn ist; die drei sind Eines der Gottheit nach, das Eine aber ist drei den Eigenthümlichkeiten nach." *Aug.* de fide et symb. 4, 6: Naturalis ergo Filus (Dei) de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens quod Pater est, Deus de Deo, lumen de lumine. Ib. 9, 20: Fides inconcussa tenenda est, ut Deum dicamus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum; neque tres Deos, sed istam Trinitatem unum Deum; neque diversos natura, sed ejusdem substantiae; neque ut Pater aliquando sit Filius, aliquando sit Spiritus sanctus; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. A. St. s. § 56, 2.

2. Es gibt nur zwei Processiones in Gott, wie auch nur zwei hervorgehende Personen, Sohn und heiliger Geist. Dem Vater eignet, weil er nicht aus einer andern Person hervorgeht, die Innascibilitas; er heißt ingenitus, principium sine principio, oder auch, mit Rücksicht auf sein Verhältniß zu den anderen Personen, origo et fons totius divinitatis.

Florent. Decr. pro Jac. (s. § 52, 3). Symb. *Conc. Tolet. XI.* (a. 675): Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur: ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus s. processionem accepit: fons ergo ipse et origo est totius divinitatis. S. u. § 58, 1.

Eine analogische Erläuterung dieses Geheimnisses wurde schon von den heiligen Vätern öfters unternommen. Dabei wird ausgegangen von dem Begriffe der Processio als einer immanenten Thätigkeit des absoluten Geistes, welche, nach der Analogie des erschaffenen Geistes, nur eine Thätigkeit des Erkennens und des Wollens (der Liebe) sein könne.

Thom. Aq. I. Q. 27. a. 5: Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scil. intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum, quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris. Ib. ad 2: ... secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat. S. de Pot. Q. 9. a. 9. Vgl. u. n. 4.

3. Als wesentliche Eigenschaften dieser Processiones ergeben sich aus der Natur der Sache: die Substanzialität, die Immanenz, die Ewigkeit und Nothwendigkeit.

a. Sie sind substanziell, d. h. ihr Endziel, oder das, was durch sie hervorgebracht wird, ist nicht ein Accidens des göttlichen Wesens, sondern die von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschiedenen Personen des Sohnes und des heiligen Geistes. Jede von ihnen empfängt, analogisch zu reden, vermöge der Processio ein und dasselbe untheilbare göttliche Wesen, welches dem Vater eigenthümlich ist.

Nicaen. I: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum non factum, consubstantialem Patri (s. § 54, 2; 59, 1). *Later. IV.* c. 2: Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit: cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit; et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus sanctus ab utroque procedens.

Aug. de Trin. V, 4. 6: In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam (d. h. von dem göttlichen Wesen an sich, oder absolut betrachtet, abgesehen von dem persönlichen Relationen) dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens; quia et ille semper Pater, et ille semper Filius ... Quod si aliquando esse coepisset, aut aliquando esse desineret Filius, secundum accidens diceretur ... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia: quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. *Thom. Aq.* I. Q. 27. a. 3. ad 2: Quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (Q. 3. a. 3. 4), quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem alii naturae.

b. Weil das Ziel der Processiones nicht etwas Außergöttliches ist, sondern in dem göttlichen Wesen selbst liegt, so heißen dieselben immanent, im Gegensatz zu den außergöttlichen oder transcendenten Hervorbringungen Gottes, wie z. B. die Schöpfung. Weil sie nun aber dem göttlichen Wesen selbst angehören, so müssen sie auch wie dieses ewig und nothwendig sein.

Nicaen. I. (§ 54, 2. d). Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen factum esse fatemur: quia nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando existit sine Patre .... Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quod si semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset; et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. *Later. IV.* c. 2 (s. a). *Florent.* Decr. pro Jac.: Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre existit; et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus s. de Patre Filioque procedit. S. o. § 52, 2.

Aug. l. c. (s. a). *Thom. Aq.* I. Q. 27. a. 1: Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scil. intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis ... Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis. Ueber die Nothwendigkeit der Processiones s. Ib. Q. 41. a. 2.

c. Ferner werden die göttlichen Processiones von den Theologen metaphysische genannt, um damit auszudrücken, daß keinerlei Veränderung oder Zusammensetzung des göttlichen Wesens selbst dadurch bedingt sei; daß es sich nicht um eine mehrmalige (ewige) Setzung des göttlichen Wesens selbst dabei handle, sondern um eine dreifache Seinsweise (Persönlichkeit) der einen untheilbaren und einfachen göttlichen Wesenheit. Diesen Satz hat die Kirche wie den Ditheisten und Tritheisten der ältern Zeit, so auch im 13. Jahrhundert dem Abte Joachim von Flora, und in neuerer Zeit A. Günther gegenüber ausdrücklich in Schutz genommen.

Symb. *Athan.*: Trinitatem in unitate veneremur (§ 52, 1). *Later. IV.* c. 1. *Florent.* Decr. pro Jac. (ebend.). Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas ... In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt.

Athan. Or. IV, 2: „Wie das Licht vom Feuer erzeugt wird, so ist der Logos aus Gott, die Weisheit aus dem Weisen, der Sohn aus dem Vater. So bleibt die ungetheilte Einheit unversehrt, und ebenso wenig ist der Logos etwas Wesenloses oder nicht Subsistirendes, sondern etwas wahrhaft Seiendes." *Aug.* de Trin. XV, 23. 43: Verum in illa summa Trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa Trinitas, sed unus Deus. C. Maxim. Ar. II, 10. 3 (§ 54, 3).

Der genannte Abt Joachim hatte gelehrt, die Wesenseinheit der göttlichen Personen sei eine bloß begriffliche oder collective, während sie nach kirchlicher Lehre eine wirkliche und numerische ist. *Later. IV.* c. 2: Unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur; quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una ecclesia ... Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur ... (§ 52, 2).

Gegen A. Günther, welcher die drei göttlichen Personen als eine „Dreiheit oder triplicirte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz" auffaßte (Vorschule I, 119; II, 539), vgl. *Conc. Prov. Col.* (1860) P. I. c. 10: Pariter doctrinam catholicam errore

iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae. Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Conc. *Later. IV.* definitio: ‚Illa res non est generans' (s. o. § 52, 2) ... Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. ‚Id quod est Pater, est Filius, et Spiritus s. idem omnino' (*Later. IV.* l. c.). Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero, sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae.

4. Das wirkende Subject (princ. *quod*) der Processiones sind die göttlichen Personen des Vaters und des Sohnes; die bewirkende Ursache derselben (das, woraus die göttlichen Personen hervorgehen, und worauf der Hervorgang beruht) ist einerseits die göttliche Natur oder Wesenheit (principium *quo* remotum), anderseits das göttliche Erkennen und Wollen (princ. *quo* proximum). In diesem Sinne haben schon die heiligen Väter vielfach die göttliche Selbsterkenntniß des Vaters einerseits (generatio Filii), und die göttliche Selbstliebe im Vater und Sohne anderseits (spiratio Spiritus s.) bei der analogischen Erklärung des Geheimnisses als Grund der Mehrpersönlichkeit Gottes bezeichnet.

Later. IV. c. 2 (§ 52, 2). Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Caritas sive sanctitas amborum (Patris et Filii) dicitur (Spiritus s.). *Cat. Rom.* P. I. c. 2. q. 10: Oret, inquam, sine intermissione, qui divino beneficio haec credit, ut aliquando in aeterna tabernacula receptus, dignus sit, qui videat, quae tanta sit Dei Patris foecunditas, ut seipsum intuens atque intelligens, parem et aequalem sibi Filium gignat, quoque modo duorum idem plane et par caritatis amor, qui Spiritus sanctus est, a Patre et Filio procedens, genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se connectat; atque ita divinae Trinitatis una sit essentia et trium personarum perfecta distinctio. S. o. n. 2.

Iren. adv. haer. II, 28. 5: Deus autem totus existens mens et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus Logos et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. *Tert.* adv. Prax. 5: Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat (d. i. nach außen geoffenbart hatte), proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat. *Aug.* de Trin. XV, 14. 23: Proinde tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso. c. 17, 27: Spiritus s. secundum scripturas s. nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum: et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuant caritatem. Ib. VI, 5. 7: Spiritus ergo s. commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna: quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur; sed aptius dicitur caritas. Et haec quoque substantia, quia Deus substantia, et Deus *caritas,* sicut scriptum est. Vgl. Ib. l. IX. *Anselm.* Monol. 32: Ergo summus ille Spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; imo non

ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum. c. 49: Amat ergo seipsum summus Spiritus, sicut sui meminit, et se intelligit. c. 50: Patet igitur amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memor est, et se intelligit. Quod si in memoria summi Spiritus intelligitur Pater, in intelligentia Filius, manifestum est, quia a Patre pariter et a Filio summi Spiritus amor procedit. *Thom. Aq.* l. c. (n. 2). Q. 37. a. 1: Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio (ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum.* Unde in divinis *intelligere* solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum verbo *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis praeter *diligere* et *amare,* quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis;* sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei, quae procedit per modum amoris, ad suum principium et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem: sic *amor* est nomen personae, et *diligere* vel *amare* est verbum *notionale,* sicut dicere vel generare. Vgl. H. Schell a. a. O. S. 3 ff.

Weil die generatio und die spiratio activa den Unterschied der Personen in Gott begründen, werden sie actus *personales* genannt. Sie heißen auch actus *notionales,* weil sich aus ihnen die Eigenthümlichkeiten (proprietates) oder Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen ergeben. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 32. a. 2. 3; Q. 41. a. 1. S. u. § 61, 5.

§ 56.

Fortsetzung.

B. Der Begriff der Relation. Die *Circuminsessio* und die sogen. *Missio divinarum Personarum.*

1. Mit dem Ursprunge der einen göttlichen Person aus der andern ist eine ewige wechselseitige Beziehung derselben nothwendig gegeben (relationes *originis* seu *personales*). Der Ursprung des Sohnes aus dem Vater bedingt die beiden correlaten Beziehungen der Paternitas und der Filiatio, der Ursprung des heiligen Geistes aus Vater und Sohn die der Spiratio *activa* und *passiva.*

Symb. *Conc. Tolet. XI.* (s. § 52, 4); *Florent.* (ebend. n. 1. 3). Der dogmatische Beweis stützt sich auf dieselben Stellen der heiligen Schrift und der Tradition, aus welchen die Wahrheit der processiones dargethan wird (s. § 55). Auch das Auftreten der modalistischen Irrlehre und ihre sofortige Zurückweisung in der Kirche ist ein deutlicher Beweis für die ursprüngliche apostolische Ueberlieferung (s. § 54, 2. c).

2. Wie die Relationen mit dem Ursprunge der göttlichen Personen nothwendig gegeben sind, so kommen ihnen auch dieselben Eigenschaften zu wie den Processiones.

a. Sie sind wie diese ewig und immanent. Das Gegentheil hiervon behauptete der Modalismus (Sabellius), indem er sie als zeitliche Offenbarungen (des einpersönlichen) Gottes nach außen auffaßte (vgl. § 52, 3; 54, 2. c).

b. Es sind keine bloß gedachten, sondern wirkliche Relationen (rel. *reales*), so gewiß als der Ursprung und Unterschied der Personen ein wirklicher ist (der Modalismus).

Hilar. in Ps. 122. n. 7: Deus unus uterque (P. et Fil.) est, non quod unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit, ut nuncupatio sola fecerit Patrem et Filium, non natura gignendi; sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibiles, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scil. aut differente a se substantia divinitatis in utroque. *Aug.* de Trin. IX, 1. 1: Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus Patrem et Filium et Spiritum s. esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem: nec Patrem esse Filium, nec Spiritum s. vel Patrem esse vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum, et unitatem aequalis essentiae. Vgl. § 55, 1. 2.

Thom. Aq. I. Q. 28. a. 1: Pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae; quod est haeresis Sabelliana. Es gibt allerdings bloß gedachte Relationen, wie die zwischen dem Art- und Gattungsbegriff bestehende: Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scil. procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, . . . necesse est, quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

c. Sie sind nicht als Accidentien des göttlichen Wesens zu denken; sie sind zwar von einander wirklich verschieden (oder vielmehr einander beziehungsweise entgegengesetzt), nicht aber von dem göttlichen Wesen; darum heißen sie essentielle oder substantielle Relationen. Von dem göttlichen Wesen unterscheiden wir sie nur distinctione *rationis ratiocinatae.*

Vgl. § 55, 3. a. *Conc. Tolet.; Florent.* l. c. (n. 1). Den Irrthum des Gilbertus, daß ein wirklicher Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Relationen anzunehmen sei, womit zugleich die Substantialität der letzteren geläugnet war, verwarf Papst Eugen III. auf dem Concil zu Rheims (s. o. § 36, 2 a).

Thom. Aq. I. Q. 28. a. 2: Circa hoc dicitur *Gilbertus Porretanus* errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae. . . . Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo idem essentiae *secundum rem,* et non differt nisi *secundum intelligentiae rationem*, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Ib. a. 3: Dicit *Boëthius* (de Trin. s. f.), quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris . . . . De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri

opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, . . . oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Man darf nicht einwenden, wenn die göttlichen Relationen von dem göttlichen Wesen nicht verschieden seien, so könnten sie auch von einander nicht wirklich verschieden sein. Dieser Einwand würde dann zutreffend sein, wenn das Wesen und die Relationen nicht bloß sachlich, sondern auch begrifflich durchaus identisch wären, was nicht der Fall ist. Die Relationen schließen in ihrem Begriffe außer dem göttlichen Wesen den relativen Gegensatz des Hervorgehens und des Hervorgehenlassens ein. In dem Einen göttlichen Wesen sind also, unbeschadet seiner Einheit, diese relativen Gegensätze vorhanden. Das ist freilich ein unbegreifliches Geheimniß; einen Widerspruch aber kann die Vernunft nicht darin finden. Von dem göttlichen Wesen wird die Einheit und die Dreiheit nicht in derselben Beziehung behauptet: Die Einheit vielmehr von dem Wesen an sich, oder absolut betrachtet; die Dreiheit von den in demselben vorhandenen Relationen, oder von den Beziehungen, in welchen es in den drei Personen zu sich selbst steht.

Thom. Aq. I. Q. 28. a. 3. ad 1: Argumentum illud tenet, quod quaecunque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit (*Arist.* Phys. III, 21) quod licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem. *Anselm.* de fide Trin. 9: Sicut autem substantia divina aeternam et singularem servat unitatem, sic horum relativorum, Patris scil. et Filii, procedentis et de quo procedit, natura inseparabilem tenet pluralitatem. Nam quemadmodum necesse est Deum semper unum et eundem esse, et non alium et alium; ita Pater nunquam est idem Filio suo, aut procedens illi a quo procedit, secundum has relationes. Sed semper alius Pater et alius Filius, alius procedens et alius de quo procedit; nec unquam dici possunt de invicem. Quoniam ergo cum Deus nascitur de Deo, vel cum Deus procedit de Deo, nec substantia potest amittere singularitatem, nec relatio pluralitatem: idcirco unum est ibi tria, et tria unum; nec tamen tria de invicem dicuntur, nec incredibile debet esse in natura, quae super omnia et omnibus aliis dissimilis est, esse aliquid, cujus exemplum in aliis rebus non valeat perfecte inveniri. Monol. 43: Sic sunt oppositi relationibus (P. et F.), ut alter nunquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius.

3. Die Zahl der Relationen ergibt sich aus der Zahl der Processiones. Jeder Processio entspricht die zweifache Wechselbeziehung des hervorbringenden Princips zu dem Hervorgebrachten, und umgekehrt. Mithin kann es nur vier solcher Relationen geben (n. 1). Daraus, daß der heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht, folgt nicht, daß sechs Relationen angenommen werden müssen, weil diese Hervorbringung (spiratio) nicht als eine zweifache, sondern als eine einzige, dem Vater und Sohne gemeinsame, zu denken ist.

Conc. Lugd. II.: Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. S. u. § 61, 1.

4. Aus dem oben erklärten Begriffe der Relationen einerseits, sowie aus der Einheit des göttlichen Wesens anderseits ergibt sich die Bedeutung der sogen. Circuminsessio (περιχώρησις) der drei göttlichen Personen. In dem einen untheilbaren göttlichen Wesen und durch dasselbe sind sie ewig, untrennbar mit einander verbunden; sind im Vollbesitz aller absoluten Vollkommenheiten desselben, und durchdringen sich wechselseitig vermöge der Einheit des Wesens, des Erkennens und Wollens oder Wirkens.

Florent. Decr. pro Jac. (§ 52, 3). Symb. *Conc. Tolet. XI:* Nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt; cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur: inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt.

Joh. 14, 10: Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Vgl. § 59, 2. Sehr eingehend wird die Idee der Circuminsessio durch die Analogie des menschlichen Geistes und seiner auf sich selbst gerichteten Grundthätigkeiten (memoria, intelligentia, voluntas) erläutert bei *Aug.* de Trin. IX. X. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 8: „Weder eine örtliche Geschiedenheit, wie bei uns, dürfen wir von der unbegrenzten Gottheit aussagen; denn die göttlichen Personen sind in einander, nicht so, daß sie in einander überfließen, sondern so, daß sie zu einander in Beziehung stehen; . . . noch auch eine Verschiedenheit des Willens, des Entschlusses, der Wirksamkeit oder der Macht . . . Darum sagen wir auch nicht, Vater, Sohn und heiliger Geist seien drei Götter, sondern Ein Gott; . . . denn sie sind mit einander verbunden, wie bemerkt, nicht durch Vermischung, sondern durch die wechselseitigen Beziehungen, und so, daß sie einander durchwohnen (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι), ohne jede Verwandlung und Vermischung." Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 42. a. 5. *Petav.* de Trin. IV, 16.

5. Eine Hinweisung auf jene immanenten Relationen ist nach kirchlicher Auslegung in der Lehre der heiligen Schrift von der Sendung der göttlichen Personen (Missio) gegeben. Hierbei ist weder an eine locale Bewegung, noch an eine Trennung oder gegenseitige Unterordnung der göttlichen Personen zu denken. Vielmehr bedeutet diese Sendung einerseits den ewigen Ausgang (processio) der betreffenden göttlichen Person aus einer andern, und anderseits eine Wirksamkeit nach außen, welche derselben (obwohl sie an sich vermöge der Einheit des Wesens den drei göttlichen Personen gemein ist), ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit (bzw. den immanenten Relationen) entsprechend, besonders appropriirt wird. Ihrer Wirkung nach betrachtet ist also die Missio einerseits etwas Ewiges, anderseits etwas Zeitliches (die in die Zeit fallende Wirkung an den Geschöpfen).

Joh. 3, 16; 6, 58; 8, 16; 14, 26; 15, 26 (§ 53, 2. c. d).

Aus dem angegebenen Begriffe der Missio erklärt es sich, daß nur von einer Sendung des Sohnes und des heiligen Geistes in der heiligen Schrift geredet wird; während vom Vater wohl gesagt wird, daß er zu den Menschen komme. Hierauf verwies der hl. Augustinus die Arianer, welche aus dieser „Sendung" eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater ableiten wollten. (Sie sagten: Major est qui mittit, quam qui mittitur. *Aug.* de Trin. II, 5. 7). Christus selbst beschreibe den Inhalt jenes Begriffes Joh. 16, 7: Ego a Patre exii, et veni in hunc mundum. Worin dieses venire bestehe, ergebe sich aus Gal. 4, 4: Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, *factum ex muliere,* factum sub lege . . . Vgl. *Aug.* de Trin. II, 5, 8: Satis ostendit (Apost.) eo ipso missum Filium quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit. Ib. IV, 20. 28: Ab illo ergo mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum; ab illo mittitur de quo natum est: mittit qui genuit, mittitur quod genitum est. Et tunc *unicuique* mittitur, cum a quoquam

cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis . . . Sed cum in carne manifestatus est Filius Dei, *in hunc mundum* missus est, in plenitudine temporis factus ex femina . . . . Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. *Thom. Aq.* I. Q. 43. a. 1: In ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. . . . . Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incoepit in mundo esse per carnem assumtam; et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1, 10. Ib. ad 2: Persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis. Ib. a. 2. ad 2: Divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae; sicut et Deus dicitur Dominus propter mutationem creaturae. S. o. § 36, 4.. Ueber die oben genannte Appropriation vgl. *Leo M.* Serm. 76 (al. 74), 2: Hujus enim beatae Trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, aequalis in gloria. De qua cum sancta scriptura sic loquitur, ut aut in factis, aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis, non perturbatur fides catholica, sed docetur: ut per proprietatem aut vocis, aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis, et non dividat intellectus, quod distinguit auditus. ' Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus s. appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret: quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur. Serm. 77 (al. 75), 1: Nunquam enim ab omnipotentia Patris et Filii, Spiritus s. est discreta majestas: et quidquid in dispositione omnium rerum agit divina moderatio, ex totius venit providentia Trinitatis. Una est ibi benignitas misericordiae, una censura justitiae: nec aliquid est in actione divisum, ubi nihil est in voluntate diversum. Quae ergo illuminat Pater, illuminat Filius, illuminat Spiritus s.; cumque alia sit persona missi, alia mittentis, alia promittentis, simul nobis et unitas manifestatur, et Trinitas: ut essentia habens aequalitatem, et non recipiens solitudinem, et ejusdem substantiae, et non ejusdem intelligatur esse personae. Auch die absoluten Wesensattribute der Macht, Weisheit und Güte werden aus dem gleichen Grunde je den einzelnen göttlichen Personen, den persönlichen Relationen entsprechend, besonders beigelegt. *Thom. Aq.* I. Q. 39. a. 7: Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, . . . convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum . . . Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. Vgl. Ib. a. 8 ad 3: *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre coelesti, qui est principium totius divinitatis . . . *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio coelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae . . . . *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu s., qui est amor. Vgl. Ib. ad 4. (§ 58, 2). Q. 45. a. 6 (§ 63, 4). H. Schell a. a. O. S. 23 ff. 141 ff.

§ 57.

Fortsetzung.

C. Der Begriff der Person. Die sogen. Eigenthümlichkeiten und Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen.

1. Auf geschöpflichem Gebiete wird mit dem Namen „Person" das fürsichseiende vernunftbegabte Wesen bezeichnet. Die „Persönlichkeit" ist das Fürsichsein oder die Individualität desselben, wie sie im Allgemeinen jeder Substanz als solcher, im Unterschied vom Accidens, eigenthümlich ist. Jene Bezeichnung ist mit Recht auf das Gebiet der vernunftbegabten Substanzen beschränkt worden, weil bei ihnen, eben vermöge ihrer geistigen Erkenntniß und Willenskraft, das Fürsichsein, und das darin sich gründende selbständige und individuelle Sein und Leben, die entsprechende Eigenthümlichkeit der vernunftlosen Substanzen an Werth und Würde unendlich überragt; sodann auch, weil vermöge des Selbstbewußtseins das Fürsichsein derselben auch an sich schon vollkommener oder höherer Art (bewußtes Fürsichsein) ist, als das der bewußtlosen Wesen.

Boëth. de duab. nat. 2: Illud manifestum est, personam subjectam esse *naturae* nec praeter naturam personam posse praedicari. c. 3: Quocirca si persona in solis *substantiis* est atque his *rationabilibus,* substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in *individuis* constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est *naturae rationalis individua substantia.* Vgl. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 8. Er sagt, mehrere Menschen unterschieden sich von einander nicht vermöge des Wesens, sondern vermöge des Fürsichseins oder der Individualität (οὐ φύσει, ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ); diese Seinsweise ist es, welche die Persönlichkeit begründet; sie ist τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως. Er versteht darunter das Fürsichsein und die damit gegebene Incommunicabilität oder Individualität. So Dial. 66: Ἡ γὰρ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις. Ib. c. 43: Εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστάναι. Vgl. c. 44; de fide orth. III, 9. *Thom. Aq.* I. Q. 29. a. 3: *Persona* significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. De Pot. Q. 9. a. 1. ad 3: Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agat; nihil enim agit, nisi ens actu. Et propter hoc calor, sicut non per se est, ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae, quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur, quam agant. Et ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen (personae) haberet. Ib. a. 2: Rationabiliter, sicut ex praemissis patet, individuum in genere substantiae speciale nomen (hypostasis, substantia prima) sortitur; quia substantiae ex propriis principiis individuantur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen *hypostasis* secundum Graecos, vel *substantia prima* secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae, ita hoc nomen *persona* est speciale nomen *individui rationalis naturae.* Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere *substantiae,* dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero, quod est specialiter in *rationali* natura, additur *rationalis naturae.* Per hoc ergo quod dicitur *substantia,* excluduntur a ratione personae accidentia, quorum nullum potest dici persona; per hoc vero quod dicitur *individua,* excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non

possunt; per hoc vero quod additur *rationalis naturae*, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta, quae personae non sunt. Vgl. I. Q. 29. a. 1.

Eine Person oder persönlich ist also die vernunftbegabte Natur, sofern sie eine fürsichseiende Substanz ist, und darum selbsteigenes Princip ihrer Thätigkeit, und Trägerin aller ihrer Attribute. Wenn sie ihrer selbst bewußt wird, so wird sie eben dieser ihrer Subsistenz sich bewußt (ihrer Persönlichkeit). Das Selbstbewußtsein begründet also nicht die Persönlichkeit (wie Günther u. A. lehrten), es hat dieselbe vielmehr zu seiner Voraussetzung; es ist nicht die Persönlichkeit selbst, sondern die Erkenntniß derselben.

Vgl. *Petav.* de Trin. IV, 8. 9. *Nottebaum*, De personae vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu. Susati 1853. C. Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz 1876. Stentrup, Zum Begriffe der Hypostase. Zeitschr. für kathol. Theol. Innsbr. 1877—1878.

2. So gewiß nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche in Gott drei Personen sind, oder das göttliche Wesen ein dreipersönliches ist, ebenso gewiß kann und darf der Begriff der Persönlichkeit bei diesem Geheimnisse nicht in dem oben erklärten (geschöpflichen) Sinne verstanden werden. Die drei göttlichen Personen können nicht drei individuelle göttliche Substanzen sein (Tritheismus). Sie sind vielmehr, wie die Kirche lehrt, in dem einen göttlichen Wesen; dieses ist dreipersönlich, unbeschadet seiner absoluten Einfachheit und numerischen Einheit.

Symb. *Athan.*; *Later. IV.* c. 1. *Florent.* Decr. pro Jac. (§ 52, 1). *Thom. Aq.* I. Q. 29. a. 3: Cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur. Ib. ad 1: Licet nomen personae in scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Um den Gedanken auszudrücken, daß die Dreipersönlichkeit Gottes nicht eine dreifache Individuation des göttlichen Wesens bedeute, gab Richard von S. Victor (de Trin. IV, 18; 23) der Definition des Boëthius die Fassung: Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. ad 4; de Pot. Q. 9. a. 2. ad 12. Hiermit ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, was denn diese incommunicabilis existentia, oder was in dem göttlichen Wesen das dreifache Subsistirende sei, das wir die göttlichen Personen nennen. S. n. 3.

3. Die Namen, mit welchen die drei göttlichen Personen in der heiligen Schrift bezeichnet werden, deuten schon darauf hin, daß die Persönlichkeit hier nicht als etwas aufzufassen sei, was dem göttlichen Wesen an sich, oder ausschließlich in seinen absoluten Vollkommenheiten betrachtet zukomme. Gott (oder das Eine göttliche Wesen) ist dreipersönlich als Vater, Sohn und Geist, d. h. vermöge der drei Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und des Ausganges (Spiratio). Diese sind einerseits von dem göttlichen Wesen nicht verschieden; es eignet ihnen die gleiche Substanzialität, wie jenem, sowie dieselbe Subsistenz. Sie sind andererseits von einander reell verschieden oder vielmehr beziehungsweise einander entgegengesetzt (§ 56, 2. c); insofern findet sich an ihnen auch das zweite (formelle) Merkmal im (geschöpflichen) Begriffe der Persönlichkeit: die Incommunicabilität oder Individualität. Hierauf beruht die theologisch-kirchliche Lehre, daß die gött-

lichen Personen die drei (obengenannten) in dem einen göttlichen Wesen subsistirenden individuellen Relationen seien.

Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quando enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est, similiter et Spiritus s. non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur, in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur . . . In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. *Florent.* Decr. pr. Jacob. (§ 52, 4). *Aug.* de Trin. VII, 2. 3: Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad seipsum dicitur, ita et Verbum ad eum cujus Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius. Quoniam igitur Pater et Filius simul non utique unus Filius, consequens est, ut Pater et Filius simul non amborum unum Verbum. Et propterea non eo Verbum, quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus Verbum est, sicut Filius ad Patrem: sapientia vero eo quo essentia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur: id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata sapientia, ut sit et Filius, et imago . . . Quapropter, non quia Pater non est Filius, et Filius non est Pater, aut ille ingenitus, ille autem genitus, ideo non una essentia: quia his nominibus relativa eorum ostenduntur.

Thom. Aq. de Pot. Q. 9 a. 4: Hoc nomen *Persona,* communiter sumtum, nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, i. e. incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei, quam hominis, quam etiam angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana. Et haec est *formalis* significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit *materialiter* significatum, cum dicitur persona humana. *Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio,* quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem, quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut deitas et Deus, ita idem est relatio, et quod per relationem refertur. Unde sequitur, quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona communiter sumta significat substantiam individuam rationalis naturae. Persona vero divina, *formali significatione,* significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo *materiali significatione* significat relationem vel relativum. Ib. a. 5: Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae . . . Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis. Ib. a. 6: Forma significata nomine personae non est natura absolute, quia sic idem significaretur nomine hominis, et nomine personae humanae, quod patet esse falsum. Sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura . . . Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis, sicut etiam in humanis

pluraliter praedicatur nomen personae, propter pluralitatem principiorum individuantium. Vgl. Summa theol. I. Q. 29. 30.

4. Daraus, daß in dem göttlichen Wesen vier Relationen vorhanden sind (§ 56, 3), folgt nicht, daß auch vier Personen angenommen werden müssen. Die Incommunicabilität, welche das formelle Moment in dem Begriffe der göttlichen Personen bildet, kann nur von den Relationen ausgesagt werden, welche einander beziehungsweise entgegengesetzt sind, so von der Paternitas und der Filiatio. Hingegen steht die Processio des heiligen Geistes (die Spiratio *passiva*) in keinem relativen Gegensatz zu den genannten Relationen; sie bildet einen solchen nur zur Spiratio *activa*, welche den beiden anderen Personen als solchen, und zwar als eine gemeinsame, zukommt. Somit ist wohl die Spiratio passiva eine subsistirende incommunicabele Relation, oder eine dritte göttliche Person; ihr relativer Gegensatz aber (die Spiratio *activa*) bedingt keine weitere Persönlichkeit, da sie vielmehr selbst schon die Persönlichkeit ihres Princips (die persönliche Verschiedenheit des Vaters und Sohnes) zur Voraussetzung hat. Dahin lautet auch die Lehre der Offenbarung von den göttlichen *Processiones*. Sie kennt nur einen zweifachen Ursprung göttlicher Personen, den des Sohnes aus dem Vater, und den des heiligen Geistes aus Vater und Sohn (§ 55, 2).

Thom. Aq. I. Q. 30. a. 2: Necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim (a. 1), quod plures personae sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris; et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi ipsi opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante; quod est contra praemissa Q. 27. a. 3 et 4. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem; et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus sancti, quae per modum amoris procedit. Vgl. de Pot. Q. 9. a. 9.

5. Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch der Begriff der sogen. persönlichen Eigenthümlichkeiten (proprietates *personales*), von welchen sowohl bei den heiligen Vätern, wie auch in den kirchlichen Lehrentscheidungen die Rede ist. Es ist darunter das zu verstehen, wodurch die einzelnen göttlichen Personen je von einander verschieden sind. Dieses ist aber eben dasselbe, was auch die ihnen eigenthümliche Persönlichkeit constituirt (s. o. n. 4), d. h. die jeder göttlichen Person als solcher eigenthümliche Relation zu einer (oder bezw. zwei) anderen; oder die Paternitas, die Filiatio und die Processio oder Spiratio passiva.

Sofern die persönlichen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Er-

kenntniß als Merkmale zur Charakterisirung und Unterscheidung der göttlichen Personen dienen, werden sie *notiones* personales genannt. Zu den oben erwähnten Relationen kommt hier noch als Unterscheidungsmerkmal hinzu die Spiratio *activa* auf Seiten des Vaters und des Sohnes, sowie die Innascibilitas (das ingenitum esse oder non procedere) auf Seiten des Vaters.

Later. IV. c. 1. *Florent.* Decr. pro Jac.; Symb. *Conc. Tolet. XI.* (§ 52, 4). *Joan. Dam.* de orth. fide I, 8: „Um des Vaters willen besitzen der Sohn und der heilige Geist Alles, was sie besitzen, d. h. weil der Vater es besitzt, mit Ausnahme des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Ausganges. Denn nur in diesen persönlichen Eigenthümlichkeiten (ὑποστατικαῖς ἰδιότησι) unterscheiden sich die heiligen drei Personen; nicht dem Wesen nach, sondern nur durch das einer jeden eigenthümliche persönliche Merkmal (τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως) sind sie ohne Trennung von einander verschieden.“ Vgl. *Greg. Naz.* Or. 23. *Bern.* de Cons. V, 8.

Thom. Aq. I. Q. 40. a. 2. Ib. a. 1 ad 1: Proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris, et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas. Q. 30. a. 2. ad 1: Licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae; neque relatio personalis, i. e. constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis. Ueber die *notiones* pers. s. Q. 32. a. 3. Ueber die Innascibilitas s. § 58, 1.

Zweite Abtheilung.

Die göttlichen Personen im Besonderen.

§ 58.

Die Person des Vaters.

1. Sowohl in der Offenbarung wie in der Kirchenlehre wird die erste göttliche Person am häufigsten mit dem Namen Vater bezeichnet. Derselbe weist hin auf die zwischen der ersten und zweiten Person bestehende Relation (paternitas). Einzelne heilige Väter nennen in gleichem Sinne die erste göttliche Person das Princip des Sohnes (principium, seltener causa Filii); weil ferner auch die dritte Person als solche im Vater ihren Ursprung hat, wird er „die Quelle und der Ursprung der ganzen Gottheit“ genannt. Die Thatsache, daß der Vater seinerseits nicht aus einer andern göttlichen Person hervorgeht, drücken die Namen Ingenitus, non natus, Innascibilis, Principium sine principio aus.

Symb. *Athan.*: Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Symb. *Conc. Tolet. XI.* (§ 55, 2).

Aug. de Trin. IV, 20. 29: Quod ergo ait Dominus, *Quem ego mittam vobis a Patre* (Joan. 15, 26): ostendit Spiritum et Patris et Filii. Quia etiam cum dixisset, *Quem mittet Pater*, addidit, *in nomine meo;* non tamen dixit, Quem mittet Pater a me: quemadmodum dixit, *Quem ego mittam vobis a Patre:* videlicet ostendens, quod totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis, principium Pater est. Qui ergo a Patre procedit et Filio, ad eum refertur a quo natus est Filius.

Die Eunomianer verwechselten sophistisch den Begriff der Innascibilitas (Agennesie) oder des Ungezeugtseins mit dem des Ungewordenseins, um ihre Irrlehre, daß der Sohn ein Geschöpf und nicht göttlichen Wesens sei, zu begründen (s. § 28, 1). Sie sagten, nur dem Vater komme (auch nach kirchlicher Lehre) die Agennesie zu; diese mache nun aber das Wesen Gottes aus; denn Gott könne weder durch ein Anderes verursacht sein, noch auch sich selbst verursacht haben. Da also dem Sohne als solchem die Agennesie nicht zukommen könne, so sei er nicht Gott. Diesem Sophisma gegenüber zeigten die heiligen Väter, daß die Agennesie (genauer das ἀγένητον εἶναι, increatum esse, im Unterschied von ἀγέννητον εἶναι, non genitum esse), im Sinne des Ungewordenseins aufgefaßt (Aseität), allerdings ein Attribut des göttlichen Wesens sei, und als solches dem Sohne wie dem Vater zukomme; jenes Attribut werde durch die dem Sohne beigelegte Gennesis (das genitum esse) nicht aufgehoben; denn damit werde nicht gesagt, der Sohn sei geworden, somit andern Wesens als der Vater; sondern nur dieß, daß er das göttliche Wesen ewig vom Vater empfange; das genitum esse sei ein persönliches Attribut des Sohnes (Bezeichnung einer Relation), mithin werde auch durch das ingenitum esse oder die Agennesie nur eine persönliche (nicht eine wesentliche) Eigenthümlichkeit des Vaters ausgedrückt. Vgl. *Basil.* c. Eunom. I, 5 ss. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 8. *Thom. Aq.* I. Q. 33. a. 4: Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quod non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen *ingenitus*. Ib. ad 3: Cum *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scil. relatio Filii negatur de Patre.

Da nicht eine einzelne göttliche Person, sondern alle drei gemeinsam das schöpferische Princip (princ. *creationis*, im Gegensatz zum princ. originis oder *processionis*) der Welt sind, so wird der Name Vater in der Offenbarung auch dem dreieinigen Gott als solchem, namentlich mit Bezug auf sein Verhältniß zum Menschen, beigelegt. Vgl. Matth. 6, 9: Pater noster, qui es in coelis. Wie in diesem Verhältnisse die ewige immanente Vaterschaft und Sohnschaft in stufenmäßiger Folge sich abbilde, entwickelt schön *Thom. Aq.* I. Q. 33. a. 3 (mit Rücksicht auf Eph. 3, 15: Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur): Per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. . . Manifestum est autem ex praemissis (Q. 27. a. 2; Q. 28. a. 4) quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem, quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem *vestigii* tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job 38, 28: *Quis est pluviae pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturae, scil. rationalis, secundum similitudinem *imaginis*, secundum illud Deuter. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum similitudinem *gratiae*, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom. 8, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem *gloriae*, prout jam gloriae

haereditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2: *Gloriamur in spe filiorum Dei.*

2. Das immanente Verhältniß des Vaters zu den übrigen Personen reflectirt sich in der Art und Weise, in welcher die Offenbarung von seinen Beziehungen zu der geschaffenen Welt redet. Vom Vater wird nie gesagt, daß er gesandt werde. Anderseits werden alle Werke und Offenbarungen des dreieinigen Gottes auf ihn als auf ihr höchstes Princip zurückgeführt. Insbesondere wird ihm die Erschaffung der Welt appropriirt; ebenso die Rathschlüsse der Erlösung und der Gnadenzutheilung, die er durch Christus und im heiligen Geiste zur Ausführung bringt. Ihm gebührt vor Allem Ehre und Dank von Seiten des Menschen.

Symb. *Apost.; Nicaen.*: Creatorem (factorem) coeli et terrae. . .

1 Kor. 8, 5: Nam etsi sunt, qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi), (6) nobis tamen unus est Deus. Pater, ex quo omnia, et nos in illum, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Eph. 1, 3. 4 (§ 92, 3). Joh. 6, 37: Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet. (44) Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Eph. 5, 20: Gratias agentes semper pro omnibus in nomine Domini nostri Jesu Christi Deo et Patri. In ähnlicher Weise richtet auch die Kirche ihre Gebete in der Regel an den Vater durch Vermittlung des Sohnes und des heiligen Geistes. Zu 1 Kor. 8, 6 vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 39. a. 8. ad 4: Prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo, per quem,* et *in quo.* Haec enim praepositio *ex* importat habitudinem quandam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae; unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Haec vero praepositio *per* designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly *per* quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joan. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt,* non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur. sicut dicimus quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars approprianturFilio, ita et ly *per quem.* Haec vero praepositio *in* denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia: et sic hoc quod dico *in ipso* esset appropriatum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, in quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly *in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Vgl. § 56, 5; 63, 4; 64, 3; 92, 2.

§ 59.

Die Person des Sohnes. Wesenseinheit und persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes.

1. Die beiden Grundwahrheiten, welche die Offenbarung und die Kirchenlehre bezüglich der zweiten göttlichen Person aussprechen, sind einerseits ihre Wesenseinheit (Homoousie) mit dem Vater, und anderseits ihre persönliche Verschiedenheit von demselben. Beide hat die Kirche insbesondere der antitrinitarischen Häresie gegenüber betont und erklärt; jene im Gegensatze zur subordinatianischen, diese im Gegensatze zur modalistischen Richtung derselben. Beide Wahrheiten sind, nach kirchlicher Lehre, in dem einen Satze enthalten, daß die zweite Person in der ersten, und zwar per *generationem,* ihren ewigen Ursprung besitze.

Symb. *Conc. Const. I.*: Et in unum Dominum Jesum Christum (credo), Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum (das Nicaen. hatte beigefügt, i. e. ex substantia Patris) ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Vgl. Can. *Conc. Nicaen. I.* (§ 54, 2. d); Symb. *Athan.* (§ 55, 1); *Later. IV.* c. 2 (§ 52, 2; 55, 3. a); Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen factum esse fatemur. . . Hic etiam unius cum Patre substantiae creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur, hoc est ejusdem cum Patre substantiae creditur. . . Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia ejus idem Filius genitus vel natus esse credendus est. Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius.

2. Wie in der Kirchenlehre, so werden auch in der heiligen Schrift die oben bezeichneten Wahrheiten schon durch die der zweiten Person beigelegten Namen angedeutet. Am häufigsten wird dieselbe Sohn Gottes genannt. Dieser Sohn Gottes heißt dann auch wieder das Bild Gottes, oder Bild des göttlichen Wesens des Vaters, Gottes Eingeborener oder Erstgeborener vor aller Creatur; endlich auch Wort Gottes. Daß der Sohn (die zweite Person) Gott oder göttlichen Wesens sei, lehrt die heilige Schrift auch sonst häufig, theils direct, theils indirect, indem sie ihm göttliche Wesensattribute oder Thätigkeiten beilegt. Ebenso oft, und durchweg in denselben Aussprüchen, lehrt sie die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, indem sie von beiden zugleich als von zwei Subjecten redet, und den Sohn als solchen zum Vater oder zu den Geschöpfen in Beziehung setzt.

Die alttestamentliche Lehre von der Weisheit und dem Worte Gottes, welche als letzte Vorbereitung oder Vorstufe der johanneischen Logoslehre betrachtet werden kann, wurde früher bereits erwähnt. Auch mehrere messianische Weissagungen bezeichnen den (von Gott) zu Sendenden als Gottes Sohn, der aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen (genitus) und selbst auch Gott sei (§ 53, 1. c. d). Ueber die alttestamentlichen Theophanien vgl. § 53, 1. b.

Im Neuen Testament sind die beiden Grundgedanken des Dogmas am bestimmtesten ausgesprochen im Prolog des johanneischen Evangeliums. Joh. 1, 1: In *principio erat* Verbum et Verbum erad *apud Deum* (πρὸς τὸν θεόν), et *Deus* erat Verbum. (2) Hoc erat in principio apud Deum. (3) *Omnia per ipsum facta sunt;* et sine ipso factum est nihil, quod factum est. Vgl. dazu *Aug.* de Trin. I, 6. 9: Unde liquido apparet ipsum factum non esse, per quem facta sunt omnia. Et si factus non est, creatura non est: si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est. Et si non est Filius ejusdem substantiae cujus Pater, ergo facta substantia est; si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt: unius igitur ejusdemque cum Patre substantiae est. Et ideo non tantum Deus, sed et verus Deus. Eine gewisse unverkennbare Aehnlichkeit des Einganges des genannten Evangeliums mit dem der Genesis legt die Annahme nahe, der heilige Geist habe dadurch andeuten wollen, daß auch das schöpferische Wort, von welchem die Genesis redet, der ewige und persönliche göttliche Logos gewesen sei. Auch beachte man, daß das johanneische Evangelium gegen Cerinth gerichtet ist, der die Gottheit Christi bestritt und behauptete, die Welt sei von einem dem höchsten Gotte untergeordneten Wesen erschaffen worden. Vgl. 1 Joh. 2, 22; Apok. 19, 13. *Iren.* adv. haer. I, 26. 1; und unten § 64, 3. Vgl. auch zu obigen Sätzen des Evangeliums 1 Joh. 1, 1—3; 2, 23: Omnis qui negat Filium, nec Patrem habet; qui confitetur Filium, et Patrem habet. 5, 20: Et scimus, quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus, et vita aeterna.

Daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, selbst auch göttlichen Wesens und mit dem Vater untrennbar verbunden sei, vgl. Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi *unigeniti* a Patre, plenum gratiae et veritatis. (18) Deum nemo vidit unquam; unigenitus filius, qui est *in sinu Patris,* ipse enarravit. 5, 26: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. Vgl. 10, 30; 14, 9; 17, 10 (§ 53, 2. d.); 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit. Dieß ist nicht etwa von Christus, seiner menschlichen Natur nach betrachtet, zu verstehen. Vgl. *Aug.* de Trin. II, 1. 3: Quod si propterea dictum acceperimus, quia in forma accepta ex creatura minor est Filius, consequens erit, ut prior Pater super aquas ambulaverit, . . . et cetera quae Filius in carne apparens inter homines fecit; . . . quis autem vel delirus ita sentiat? Restat ergo, ut haec ideo dicta sint (Joan. 5, 19. 26), quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est; et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est, id est de Patre; et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre, quam videre Patrem; aut aliud videre operantem, quam pariter operari: sed ideo non a se, quia non est a se. Et ideo quae viderit Patrem facientem, haec eadem facit et Filius similiter, quia de Patre est. — Vgl. Joh. 16, 15: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt.

Dieselben Gedanken vgl. Hebr. 1, 1: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime (2) diebus istis locutus est nobis in *Filio,* quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula; (3) qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens (ποιησάμενος), sedet ad dexteram majestatis in excelsis. Kol. 1, 15: Qui (Filius Dei Patris, V. 12) est *imago* Dei invisibilis, *primogenitus* omnis creaturae (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), d. h. eher (πρότερος) geboren als jedes Geschöpf, darum auch nicht nach Art der Geschöpfe und in der Zeit geworden (nicht πρωτοκτιστός), sondern vor aller Zeit oder ewig aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, als dessen persönliches und wesensgleiches Bild (vgl. V. 16. 17; Hebr. a. a. O.). Daß das πρῶτος in πρωτότοκος im Sinne des Comparativ zu verstehen sei, zeigt, außer dem folgenden Genitiv, auch der Zusammenhang (V. 16 u. 17). Vgl. den ähnlichen Sprachgebrauch Matth. 21, 36; Joh. 1, 15. *Theodoret.* in h. l.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus (de Trin. VII.) erörtert der hl. Thomas, wie der Name Imago vorzüglich geeignet sei zur Bezeichnung einer göttlichen Person, weil derselbe eine Relation andeute: die auf Nachbildung, d. h. gewissermaßen auf dem Ursprunge des Einen aus dem Andern beruhende Aehnlichkeit. *Thom. Aq.* I. Q. 35. a. 1: Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago* est personale. Der Sohn ist das wesensgleiche, unerschaffene Bild des Vaters; darum wird auch von ihm niemals gesagt, er sei *ad imaginem* Dei (Gott nachgebildet oder bloß ähnlich), wohl aber wird dieser Ausdruck in Bezug auf den Menschen gebraucht. *Aug.* de Serm. Arian. 26, 22: Eo ipso igitur quod imago Patris est Filius, virtus ejus et sapientia est. Imago autem plena atque perfecta, id est, non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita, nihil minus habet quam ille, cujus imago est: Patris quippe imago summa, id est, ita similis ut in ea dissimile aliquid non sit, Filius est unigenitus. *Thom. Aq.* I. Q. 35. a. 2. ad 3: Imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur: uno modo in re ejusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

Als allmächtiger, ewiger, über alles Endliche erhabener Schöpfer, Erhalter und Regierer, und als das Endziel aller Dinge wird der Sohn bezeichnet Joh. 1, 3; 5, 21: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat. (22) Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio; (23) ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Hebr. 1, 2—14; Kol. 1, 16: Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia; . . . omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτὸν) creata sunt; (17) et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. Wenn dasselbe an anderen Stellen vom Vater, oder von Gott (dem Dreieinigen) schlechthin ausgesagt wird (z. B. Apg. 17, 24. 28; Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6; Gen. 1, 1), so liegt darin, gemäß der kirchlichen Lehre von der Appropriation der göttlichen Offenbarungen (§ 56, 5) kein Widerspruch; wohl aber ergibt sich aus der Verbindung dieser verschiedenen Aussprüche die Wesenseinheit der göttlichen Personen. Vgl. *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 23. 4: Si ergo sive de Patre sive de Filio verissime tamen dicitur, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, sine dubio Patris et Filii demonstratur aequalitas.

Die Ewigkeit des Sohnes lehrt auch Hebr. 7, 3: Sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens (Melchisedech), assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in aeternum. Vgl. *Chrys.* in Hebr. hom. XII, 2: „Gleichgemacht vielmehr, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich die Gleichheit? Darin, daß wir von diesem wie von jenem weder das Ende noch den Anfang wissen; aber von diesem nicht wegen des Nichtgeschriebenseins; von jenem nicht wegen des Nichtseins. — Scheinbar widersprechende Stellen, welche von einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater reden (z. B. Joh. 14, 28; 1 Kor. 15, 28), beziehen sich auf die menschliche Natur in Christo, und sind hinsichtlich der Form aus der Unio hypostatica zu erklären. Vgl. *Aug.* de Trin. 1, 8—10 u. unten § 95—96. K. Müller, Göttliches Wissen u. göttliche Macht des Johanneischen Christus. Freib. 1882.

Die meisten hieher bezüglichen Aussprüche des N. T. betreffen zugleich das Geheimniß der Menschwerdung. Von dem Menschgewordenen wird die Präexistenz (sein vorzeitliches, ewiges Sein) und die Gottheit ausgesagt. Sie sind daher allerdings auch für das hier in Rede stehende trinitarische Dogma beweisend, jedoch werden sie zweckmäßiger in der Lehre von der Erlösung zur Verwendung kommen.

3. Aehnlich verhält es sich mit den Zeugnissen der Tradition. Wie das christologische Dogma zuerst den Angriffen der Häresie ausgesetzt war (Judaisten, Ebioniten, Doketen), so wird auch der apostolische Glaube zunächst in Bezug auf die Person des menschgewordenen Gottessohnes nachdrücklich betont und eingehender erörtert. So namentlich von den apostolischen Vätern. Sie bezeugen auf's Bestimmteste die Präexistenz und die Gottheit Christi, als des Logos oder Sohnes Gottes, und damit zugleich den trinitarischen Glauben der Kirche. Bald jedoch boten der Gnosticismus (die Lehre von den Mittelwesen, die Emanationslehre) und die antitrinitarische Häresie den Lehrern der Kirche unmittelbaren Anlaß, das trinitarische Dogma, und insbesondere die Lehre vom persönlichen Worte oder Sohne Gottes, eingehender zu erörtern.

Die Zeugnisse der apostolischen Väter s. u. § 95, 3. Es sei hier nur erwähnt *Ign. M.* Magn. 8. Dort heißt es, der göttliche Logos sei „nicht aus einem Stillschweigen hervorgegangen" (οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών). Damit soll entweder die anfangslose Ewigkeit der Aussprache (der Zeugung) des Logos bezeichnet werden; oder es liegt darin eine Anspielung auf die Lehre des Magiers Simon. In dieser wird nämlich die Wurzel (ῥίζα), aus welcher die Principien alles Seienden (der νοῦς und die ἐπίνοια) entsprungen sein sollen, das „Stillschweigen" (σιγή) genannt (Philosoph. VI, 18). Vgl. *Petav.* de eccl. hier. V, 8. 7. Tüb. Q.-Schr. 1852, 442. Ritschl, Die Theol. des

hl. Ign. von Antiochien. S. 6. Ueber die Apologeten des 2. Jahrh. vgl. § 26, 3; 54, 2. Sie bezeugen alle den Glauben der Kirche an die Gottheit des Logos, und seine persönliche Verschiedenheit vom Vater; ihre wissenschaftlichen Erklärungsversuche sind jedoch nicht frei von Mängeln (subordinatianisch klingende Aeußerungen). Vgl. *Petav.* de Trin. Praef. 1, 12; coll. I, 5. 7; 8, 2. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit. S. 85 ff. K. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Literatur. I, 373. Kuhn, Dogmatik II, 117. *B. Jungmann*, Diss. selectae. I, 358 ss.

Der hl. Irenäus hielt dem Gnosticismus insbesondere die Lehre vom göttlichen Logos, als dem Schöpfer aller Dinge entgegen (s. o. § 54, 2). Ausdrücklich bezeugt er die Gottheit des Logos, seine Ewigkeit, seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, wie auch die untrennbare Verbindung (die circuminsessio) beider. Vgl. noch adv. haer. III, 8 3: Ipse enim (Deus) infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumserunt . . . . Ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse, neque juste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. III, 6. 2: Per Filium itaque, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus; Patre testimonium perhibente Filio, et Filio annuntiante Patrem. IV, 20. 3: Et quoniam Verbum i. e. Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait . . . . (Prov. 3, 19. 20). Vgl. § 54, 2. *Clem. Al.* Strom. IV, 25: „Der Logos ist der anfangslose Gott, der den Anfang gemacht hat." Paed. I, 8: „Gott haßt Niemanden, auch sein Logos nicht, denn beide sind Eins, nämlich Gott." Origenes bezeugt in der von ihm mitgetheilten Glaubensregel (de Princ. Praef. n. 5) als Lehre der Kirche: Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Tertullian wirft den Monarchianern vor, daß sie behaupteten, die Einheit Gottes könne nur gewahrt werden, wenn man die Einpersönlichkeit desselben behaupte, während jene Einheit vielmehr nach kirchlicher Lehre durch die Einheit des Wesens in den drei Personen gesichert sei; nicht um eine Theilung dieses Wesens handle es sich, sondern um eine Dreiheit (der Person) in dieser untheilbaren Einheit (des Wesens). Vgl. *Tert.* adv. Prax. 2 (§ 54, 2. c.); c. 3: Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. c. 4: Ceterum qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem: quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Vgl. c. 8 (§ 61, 3). Apol. 21: Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Ueber die römische Synode vom J. 262 und die antiochenische vom J. 269, sowie über die feierliche Definirung der Homoousie auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa s. o. § 54, 2. Wie dieser Ausdruck nicht eine bloße Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit, sondern die substanzielle Einheit des Vaters und Sohnes bedeute, erklärt *Athan.* de decr. Nic. Syn. 22. Die Persönlichkeit des Sohnes, d. h. seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, zu definiren, sah das Concil sich nicht veranlaßt, da die Arianer diese nicht bestritten. Vgl. indeß *Basil.* Ep. 52: „Jenes Wort ὁμοούσιος verneint die Identität der Hypostasen und schließt den persönlichen Unterschied ein; denn niemals ist etwas mit sich selbst gleicher Wesenheit, sondern immer nur Eines mit dem Andern."

§ 60.

Die Person des heiligen Geistes. Gottheit des heiligen Geistes und persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne.

1. Die dritte Person in der Gottheit wird in der heiligen Schrift und in der Kirchenlehre am häufigsten Spiritus (τὸ πνεῦμα) oder Spiritus sanctus genannt, auch wohl Spiritus Dei, Patris, Spiritus Filii oder Spiritus Christi. Wenn diese Namen das göttliche Wesen dieser Person und ihre immanente Beziehung zu den übrigen Personen andeuten, so weisen die Namen Donum Dei, Paraclitus, Consolator u. a. hin auf eine Beziehung derselben zu den Geschöpfen. Auch hier treten uns wieder als die beiden Grundgedanken des kirchlichen Glaubens entgegen einerseits die Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne, andererseits seine persönliche Verschiedenheit von denselben. Letztere bestritt die modalistische, jene die pneumatomachische (macedonianische) Häresie. Beide Gedanken sind in dem einen Satze eingeschlossen, daß der heilige Geist als göttliche Person aus dem Vater und Sohne ewig hervorgehe.

Syn. *Roman.* (379) Anath. 16: Si quis non dixerit, Spiritum s. de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, a. s. Symb. *Conc. Const. I.:* Et in Spiritum s., Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per Prophetas (§ 54, 2 d). Symb. *Athan. Later. IV.* c. 1. 2; *Florent.* Decr. pro Jac. (§ 52, 1. 2. 3). Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Spiritum quoque sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum, unius substantiae, unius quoque esse naturae: non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum. Ueber das Filioque s. u. § 61, 1.

Ueber die oben genannten Namen vgl. *Aug.* de Trin. V, 11. 12: Ille Spiritus s. qui non Trinitas (wie z. B. Joh. 4, 24: *Deus* spiritus est), sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur *Spiritus s.*, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus s. et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur *donum Dei* (act. 8, 20): donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit, sicut Dominus dicit (Joan. 15, 26); et quod Apostolus ait, *Qui Spiritum Christi non habet, hic non est ejus* (Rom. 8, 9). Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus s. ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter: quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 27. a. 4. ad 3 (§ 55, 1); Q. 36. a. 1: Ad significandum divinam personam, quae procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturae hoc nomen *Spiritus sanctus.* Et hujus quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit de Trin. 15, 17; et 5, 11 . . . Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus s. nominatur.

2. Die heilige Schrift lehrt die Gottheit des heiligen Geistes oder seine Wesenseinheit mit dem Vater und Sohne auf's Deutlichste, indem sie ihm göttliche Wesensvollkommenheiten, göttliche Wirksamkeiten,

göttliche Würde zuspricht, und ihn geradezu Gott nennt. (a) Daß ihm eine eigene, von der des Vaters und des Sohnes verschiedene Persönlichkeit zukomme, erhellt daraus, daß die heilige Schrift ihm beständig einen besonderen Namen beilegt, und ihn zugleich mit den beiden anderen Personen nennt, wo von Werken oder Offenbarungen Gottes die Rede ist; insbesondere aber daraus, daß sie ihm, ähnlich wie den beiden anderen göttlichen Personen, einzelne dieser Werke oder Offenbarungen appropriirt. (b) Dadurch wird einerseits die Persönlichkeit des heiligen Geistes direct gelehrt, und anderseits seine persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne angedeutet (§ 56, 5).

a. Luk. 1, 35: Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus s. superveniet in te; et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum s., qui datus est nobis. 1 Kor. 2, 10: Nobis autem revelavit Deus (die übernatürliche Heilsordnung, V. 6—9) per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (11) Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. 6, 11: Et haec quidam fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. Vgl. 12, 3—13. Phil. 3, 3: Nos enim sumus circumcisio, qui spiritu servimus Deo (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες). Der hl. Augustinus führt diese Stelle an in der dem griechischen Texte entsprechenden Fassung, indem er betont, daß das Wort λατρεύειν die Gott allein gebührende Verehrung (der Anbetung) bezeichne (im Unterschied von δουλεύειν). Da die Lesart aber bestritten sei (Vulg.), so will Augustinus die andere Stelle beifügen 1 Kor. 6, 19: An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? (20) Emti enim estis pretio magno; glorificate et portate Deum in corpore vestro. Vgl. *Aug.* de Trin. I, 6. 13: Maxime vero illo loco satis claret, quod Spiritus s. non sit creatura, ubi jubemur non servire creaturae, sed Creatori . . . Non est utique creatura Spiritus s., cui ab omnibus sanctis talis servitus exhibetur dicente Apostolo, *Nos enim sumus circumcisio, Spiritui Dei servientes*, quod est in graeco, λατρεύοντες . . . Si autem quae membra sunt Christi (1 Cor. 6, 15. 19), templum est Spiritus sancti, non est creatura Spiritus sanctus: quia cui corpus nostrum templum exhibemus, necesse est ut huic eam servitutem debeamus, qua nonnisi Deo serviendum est, quae graece appellatur λατρεία. Unde consequenter dicit, *Glorificate ergo Deum in corpore vestro.* — Apg. 5, 3: Dixit autem Petrus: Anania! cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto, et fraudare de pretio agri! (4) . . . Non es mentitus hominibus, sed Deo. Eine ähnliche Gleichstellung oder Vertauschung (von Spiritus s. u. Deus) s. 1 Kor. 3, 16. 17; 12, 6. 11. 28. Daß im A. Testamente wenigstens Andeutungen der göttlichen Person des heiligen Geistes und ihres Wirkens vorliegen, erhellt aus Apg. 2, 16: Hoc est, quod dictum est per Prophetam Joël: (17) Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus), effundam de Spiritu meo super omnem carnem . . . Auch wird öfters im N. Testamente auf den heiligen Geist bezogen, was in den alttestamentlichen Büchern von Gott oder Jehova ausgesagt worden war. So Apg. 28, 25 vgl. m. Is. 6, 9; Hebr. 3, 7 vgl. m. Ps. 94, 8.

b. Die gleichzeitige Nennung des heiligen Geistes neben dem Vater und Sohne s. Matth. 28, 19; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 5, 7 u. a. (§ 53, 2. b. c). Persönliche Thätigkeiten werden ihm beigelegt in den meisten oben (a) angeführten Stellen. Vgl. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 14 (§ 53, 2. d). Apg. 20, 28: Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Am bestimmtesten tritt die persönliche Verschiedenheit des heiligen Geistes vom Vater und Sohne in den Stellen hervor, welche sich auf die Sendung bezw. auf den Ausgang desselben vom Vater und Sohne beziehen. S. § 61. Endlich sind zu erwähnen die Theophanien, welche als Erscheinungen des heiligen Geistes,

unter ausdrücklicher oder stillschweigender Unterscheidung desselben von den übrigen Personen, bezeichnet werden. Matth. 3, 16. 17. vgl. m. Joh. 1, 32 (§ 53, 2. a). Apg. 2, 3: Et apparuerunt illis dispertitae linguae tanquam ignis, seditque supra singulos eorum. (4) Et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus s. dabat eloqui illis.

3. Die Natur der Sache brachte es mit sich, daß auch in Bezug auf den hier in Rede stehenden Theil des trinitarischen Glaubens der Kirche die Zeugnisse der Tradition seit dem Auftreten der antitrinitarischen Häresie größere Bestimmtheit annahmen, indem sie sich direct mit demselben beschäftigten. Bezüglich der Homoousie des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne geschah dieß insbesondere seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, nachdem die Semiarianer (Macedonianer) geradezu den heiligen Geist als ein Geschöpf des Sohnes bezeichnet hatten. Die Persönlichkeit des heiligen Geistes war schon früher, im Gegensatz zur modalistischen Häresie, auf's Bestimmteste bezeugt und verfochten worden (§ 54, 2; § 59, 3).

Ueber die apostolischen Väter s. § 59, 3. *Ign. M.* Magn. 13 (§ 54, 2). *Herm.* Past. III. Simil. V, 5. 6. coll. c. 2 enthält ein sehr deutliches Zeugniß für die Gottheit wie für die Persönlichkeit des heiligen Geistes. In dem angeführten Gleichnisse wird nämlich Gott, der Vater, als Herr eines Weinberges (d. i. die Welt) dargestellt, in welchen er seinen Knecht sandte, um denselben zu bearbeiten. Dieser Knecht wurde dann zum Lohne seiner Verdienste als Miterbe des Sohnes jenes Herrn eingesetzt. In der Erklärung des Gleichnisses heißt es (c. 5): „Der Sohn ist der heilige Geist. Jener Knecht aber ist der Sohn Gottes. Der Weinberg das von ihm erlöste Volk." Hier wird nicht, wie man vielfach geglaubt hat, die göttliche Natur in Christo „heiliger Geist", und die menschliche „Knecht" genannt; sondern es wird erklärt, der heilige Geist (die dritte göttliche Person) sei unter dem Sohne und Erben des Gleichnisses (c. 2) zu verstehen. Er ist der Erbe des „Weinberges", insofern er die Erlösungsgnaden der Menschheit zutheilt, und sie so zu seinem Eigenthum erwirbt. Hingegen wird der Gottmensch, welcher die Erlösung wirkt, um seines Gehorsams und seines Leidens willen als Knecht Gottes dargestellt (vgl. Phil. 2, 6 ff.), zugleich aber auch ebenso klar und im eigentlichen Sinne Sohn Gottes genannt und Herr aller Dinge (vgl. Simil. IX, 1). Durchaus dem Texte widersprechend war die Behauptung (von Baur u. A.), Hermas habe, wie die apostolischen Väter überhaupt (!), die beiden Personen des Sohnes und des heiligen Geistes nicht unterschieden (vgl. Simil. V, 6; IX, 3).

Ueber die Apologeten des 2. Jahrh. s. § 59, 3. *Iren.* adv. haer. IV, 20. 3 (§ 59, 3 vgl. m. § 54, 2). *Tert.* adv. Prax. 3. 4 (§ 59, 3). Origenes bezeugt (a. a. O. § 59, 3) als allgemeine Lehre der Kirche: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. Er fügt bei: In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane, quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel Prophetarum vel Apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, *manifestissime in ecclesiis praedicatur*.

Der Lehre des Macedonius, der heilige Geist sei nicht Gott, sondern ein Geschöpf; nicht Herr, sondern Diener, stellte das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel (381) die apostolische Tradition in den oben (n. 1) genannten Zusätzen zu dem Nicänischen (bezw. apostolischen) Symbolum entgegen; es werden dem heiligen Geiste darin göttliche Attribute beigelegt (Herr, Lebendigmacher, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, und durch die Propheten geredet hat). Auch heißt es dort, der heilige Geist gehe aus dem Vater hervor. Durch diese Bestimmung sollte insbesondere die Lehre des Macedonius abgewiesen werden, daß der heilige Geist aus Nichts erschaffen sei. Er ist nicht (wie die Geschöpfe) aus dem Nichts hervorgegangen, sondern im Vater hat er seinen (ewigen) Ursprung, d. i., wie das Nicä-

nische Concil bezüglich des Sohnes hervorhob, aus dem Wesen des Vaters (§ 59, 1). In eingehender Weise haben dann besonders der hl. Basilius (de Spiritu s.; c. Eunom. III.) und der hl. Gregor v. Nazianz (Or. 31) diesen kirchlichen Glauben erläutert und begründet. Vgl. auch *Athan.* Epp. ad Serapion. — *Aug.* de Trin. I, 4. 7 (§ 54, 2. e); c. 6, 13: Similiter et de Spiritu sancto collecta sunt testimonia (s. scr.), quibus ante nos qui haec disputaverunt abundantius usi sunt, quia et ipse Deus, et non creatura. Quod si non creatura, non tantum Deus (nam et homines dicti sunt dii): sed etiam verus Deus. Ergo Patri et Filio prorsus aequalis, et in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus. Auch in dem sogen. Athanasianischen Symbolum (aus der 2. Hälfte des 5. Jahrh.) ist die kirchliche Lehre über die Person des heiligen Geistes in wenigen Sätzen sehr bestimmt dargelegt (§ 52, 1. 2). Vgl. *Petav.* de Trin. II, 6; 13—15.

§ 61.

Der Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne. Der Unterschied der *Generatio* und der *Processio*.

1. Wenn das Filioque in den ältesten Symbolen und feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche über das Geheimniß der Trinität (Nicän., Constant.) sich nicht findet, so erklärt sich dieß sehr wohl daraus, daß die Kirche zur Zeit nicht durch eine entgegenstehende Häresie genöthigt war, zur Reinerhaltung des Glaubens dem apostolischen Symbolum jenen Zusatz einzufügen. Das erste Concil zu Constantinopel (381) begnügte sich damit, die Macedonianische Irrlehre u. A. durch den Satz abzuweisen, daß der heilige Geist aus dem Vater hervorgehe (§ 60, 1). Dieser Satz war wörtlich der heiligen Schrift entlehnt (Joh. 15, 26), und das Filioque war implicite darin ausgesprochen; da ja damit ausgedrückt wurde, der heilige Geist gehe aus dem Wesen des Vaters hervor, und anderseits der Vater und der Sohn gleicher Wesenheit (Nicaen. I.) sind. Ueberdieß hatten die Macedonianer nicht geläugnet, daß der heilige Geist zum Sohne in Relation stehe; sie betrachteten ihn als ein Geschöpf des Sohnes.

Die erste Veranlassung zu einer directen Läugnung des Ausganges des heiligen Geistes aus dem Sohne bot der Nestorianismus. Sobald in Christo zwei Personen, eine göttliche und eine rein menschliche, angenommen wurden, konnte nicht mehr, im Sinne des kirchlichen Dogma's von der Unio hypostatica, gesagt werden, der heilige Geist sei Christi Geist, d. h. er habe (wie im Vater, so auch) in der einen und ewigen Person Christi seinen Ursprung. Vielmehr war dann die (fälschlich angenommene) menschliche Person in Christo von der göttlichen Person des heiligen Geistes (ebenso wie von der göttlichen Person Christi selbst) vermöge ihres erschaffenen Wesens durch eine unendliche Kluft getrennt. Dieser Irrlehre gegenüber betonte der hl. Cyrill von Alexandrien, der heilige Geist, von welchem Christus (seiner menschlichen Natur nach betrachtet) die Wundermacht erhielt, sei sein eigener Geist gewesen. Nestorius deutete diesen Satz sophistisch im Sinne des Monophysitismus. Auch Theodoret bekämpfte denselben, indem er zwar zugab, der Sohn und der heilige Geist seien gleichen Wesens, hingegen bestritt, daß der heilige Geist aus dem Sohne sei. Seitdem wurde nun dieser Punkt von den heiligen Vätern vielfach eingehend erörtert; der kirchliche Glaube

aus der Offenbarung und aus der Natur der Sache begründet, und so die Aufnahme des Filioque in's Symbolum vorbereitet.

Schon die Synode von Toledo vom Jahre 447 sprach dasselbe in ihrer Professio fidei aus. In das Constantinopolitanische Symbolum wurde der Zusatz zuerst von der 3. Synode zu Toledo (589) aufgenommen. Andere im Laufe des 7. Jahrhunderts ebendaselbst abgehaltene Synoden folgten diesem Beispiele. So kam das Filioque allmählich in vielen Kirchen des Abendlandes, auch außerhalb Spaniens, in den liturgischen Gebrauch. Wann die Kirche zu Rom dasselbe in's Symbolum aufgenommen habe (ob im 9. oder erst im 10. oder 11. Jahrhundert), ist nicht ausgemacht. Die feierlichste Aussprache fand der kirchliche Glaube, der directen Läugnung der schismatischen Griechen (der Patriarchen von Constantinopel Photius im 9., Sisinnius und Sergius im 10., Michael Cärularius im 11. Jahrh.) gegenüber, auf den beiden Unionsconcilien zu Lyon (1274) und Florenz (1439).

Cyr. Alex. Anathem. 9: „Wenn Jemand sagt, der Eine Herr Jesus Christus sei von dem Geiste verherrlicht worden, als habe er sich der durch ihn seienden Kraft wie einer fremden bedient, und als ob er von ihm (dem Geiste) die Gewalt über die unreinen Geister und die Wundermacht erhalten hätte, und nicht vielmehr den Geist seinen eigenen nennt, durch welchen er auch die Wunder wirkte, der sei im Banne." Theodoret bemerkte dagegen (nach *Cyr.* Apolog. c. Theodor. pro XII. cap.): „Wenn Jemand sagt, der Geist sei der eigene Geist des Sohnes, sofern er dieselbe Natur mit ihm habe und aus dem Vater hervorgehe, so stimmen wir dem zu, und nehmen diese Rede als eine fromme an. Wenn aber Jemand ihn so nennt, weil er aus dem Sohne, oder durch den Sohn sei (τὴν ὕπαρξιν ἔχον), so verwerfen wir dieß als blasphemisch und gottlos." Vgl. *Petav.* de Trin. VII, 1. 1. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 262. Die weitere Geschichte des Filioque s. *Petav.* l. c. c. 2. Schwane a. a. O. S. 270. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters II, 748. K. Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, 3. Hergenröther, Photius, Patr. v. Const. I, 684; III, 399. Wenn P. Leo III. sich dem auch zu Rom i. J. 809 gemachten Versuche der Aufnahme des Filioque in's Symbolum widersetzte, so geschah dieß nicht in dem Sinne, als ob er die Lehre selbst verworfen hätte, sondern weil er eine Erweiterung des kirchlichen (officiellen) Symbolums durch bloße Gewohnheit für unstatthaft hielt. Vgl. Hefele, Conciliengesch. III, 753 (2. A.).

Prof. fidei *Conc. Tolet.* (a. 447): Spiritum quoque esse Paracletum (credimus), qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque procedens. Symb. *Athan.:* Spiritus s. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Symb. *Conc. Tolet. XI.* (675): Hic etiam Spiritus s. nec ingenitus nec genitus creditur; ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur; qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur; quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur. *Later. IV.* c. 2: Eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus s. ab utroque procedens. Defin. *Conc. Lugdun. II.*: Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus s. aeternaliter *ex Patre et Filio,* non tanquam ex duobus principiis, sed *tanquam ex uno principio,* non duabus spirationibus, sed *unica spiratione* procedit: hoc professa est hactenus, praedicavit et docuit, hoc firmiter tenet et praedicat, profitetur et docet sacros. Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra; hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum Latinorum pariter et Graecorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis praemissae veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi: Nos hujusmodi erroribus viam praecludere cupientes, hoc sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes, qui negare praesumserint, aeternaliter Spiritum s. ex Patre et Filio procedere; sive etiam temerario ausu asserere,

quod Spiritus s. ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedat. *Florent.* Decr. Union.: In nomine s. Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus s. hoc sacro universali approbante Florentino Concilio diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus s. ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum s., ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus s. procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum, Filioque, veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam. Ueber die Geschichte dieser zweifachen Union s. Hefele, Beiträge u. s. f. I, 407.

2. Die heilige Schrift lehrt den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne, gemäß der beständigen kirchlichen Auslegung, indem sie sagt, daß er ebensowohl vom Sohne, wie vom Vater gesandt werde; daß er vom Sohne das empfange, was er die Apostel lehre; indem sie ihn den Geist Christi oder des Sohnes nennt. Die Gottheit des heiligen Geistes und seine Homoousie mit dem Sohne (welche auch die Griechen nicht läugneten) vorausgesetzt, können alle diese Ausdrucksweisen nur in der persönlichen Beziehung beider, d. i. in dem Ursprung des heiligen Geistes aus dem Sohne begründet sein.

Joh. 14, 26 (§ 6, 3). 15, 26 (§ 53, 2 d). 16, 17: Si autem abiero, mittam eum (Paracl.) ad vos. Vgl. § 56, 5. *Aug.* de Trin. IV, 20. 29 (§ 58, 1); in Joan. tr. 99, 8: Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus s., cur Filius dixit: *de Patre procedit* (Joan. 15, 26)? Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui me misit* (Joan. 7, 16). Si igitur intelligitur hic ejus doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris; quanto magis illic intelligendus est et de ipso procedere Spiritus s., ubi sic ait: *De Patre procedit,* ut non diceret, De me non procedit? A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus s.; ac per hoc Spiritus s. ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre.

Joh. 16, 13: Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso; sed *quaecunque audiet,* loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. (14) Ille me clarificabit; quia *de meo accipiet,* et annuntiabit vobis. (15) Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Vgl. 5, 19 u. *Aug.* de Trin. II, 1. 3 (§ 59, 2); in Joan. tr. 99, 4: Sic itaque debemus accipere quod de Spiritu s. dictum est: *Non enim loquetur a semetipso . . .,* ut intelligamus non eum esse a semetipso. Pater quippe solus de alio non est . . . *Sed quaecunque audiet loquetur:* ab illo audiet a quo procedit. Audire illi scire est: scire vero esse, sicut superius disputatum est (s. § 40). Quia ergo non est a semetipso, sed ab illo a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia: ab illo igitur audientia, quod nihil est aliud quam scientia. Vgl. n. 8 (oben). *Anselm.* de process. Spiritus s. 11: Quid est *audire* Spiritui sancto nisi quasi discere? Et quid est discere, nisi scientiam accipere? Si ergo scientia ejus non est aliud nisi essentia ejus, ab illo habet essentiam, a quo audit ea quae loquitur et quae docet; quoniam idem est illi loqui quod docere. Non audit autem, neque habet essentiam ab alio nisi aut a Patre, aut a Filio. Verum si habet esse a Patre, secundum supra dictam rationem, habet etiam a Filio. Unde et idem Filius dicit: *Ille me clarificabit . . .*

Apg. 16, 7: Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam; et non permisit eos *Spiritus Jesu.* Röm. 8, 9: Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen *Spiritus Dei* habitat in vobis. Si quis autem Spiritum *Christi* non habet, hic non est ejus. (11) Quod si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis .... Gal. 4, 6: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum *Filii* sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. Vgl. Matth. 10, 20: Non enim vos estis, qui loquimini; sed Spiritus *Patris* vestri, qui loquitur in vobis. *Aug.* in Joan. tr. 99, 6: Hic aliquis forsitan quaerat, utrum et a Filio procedat Spiritus sanctus. Filius enim solius Patris est Filius, et Pater solius Filii est Pater: Spiritus autem sanctus non est unius eorum Spiritus, sed amborum. Dann beruft sich der hl. Augustinus auf Matth. 10, 20; Gal. 4, 6; Eph. 4, 4; Röm. 8, 9. 11 und schließt: Et multa alia sunt testimonia, quibus hoc evidenter ostenditur, et Patris et Filii esse Spiritum, qui in Trinitate dicitur Spiritus sanctus.

Auch die symbolische Handlung des Anhauchens der Apostel (Joh. 20, 22: Haec cum dixisset, insufflavit; et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum), durch welche Christus die Mittheilung des heiligen Geistes ausdrückte, wird als eine Hinweisung auf das vorliegende Geheimniß betrachtet. Vgl. *Aug.* l. c. n. 7: Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus s., cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset dicens: *Accipite Spiritum sanctum.* Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus s. et de ipso? *Anselm.* l. c. c. 10: Quid sibi vult ista insufflatio? Scimus enim quia flatus ille, qui de ore ejus tunc processit, non erat Spiritus sanctus. Non ergo credimus illam insufflationem sine aliquo mysterio factam esse. Quid igitur rectius hic intelligi potest aut aptius, quam hoc ideo illum fecisse, ut intelligeremus Spiritum s. de illo procedere?

3. Wie durch die heilige Schrift, so ist das Filioque auch durch die beständigen Zeugnisse der Tradition auf's Vollkommenste als göttliche Wahrheit verbürgt. Auch herrscht bis zum ersten Hervorkeimen des griechischen Schisma's (9. Jahrhundert) in diesem Punkte eine fast ausnahmslose (s. n. 1) Uebereinstimmung in der ganzen Kirche, sowohl im Orient wie im Occident. Wenn einzelne Väter den Ausdruck gebrauchen, der heilige Geist gehe nicht aus dem Sohne, sondern durch denselben aus dem Vater hervor, so wollten sie damit nur den irrigen Gedanken ausschließen, als sei die Spiration des heiligen Geistes eine doppelte oder zweifach unterschiedene, oder Vater und Sohn seien zwei Principien, und nicht vielmehr vermöge der Einheit des Wesens ein gemeinsames Princip des heiligen Geistes. Daß dieß der wahre Sinn jener Ausdrucksweise der heiligen Väter sei, wurde den Entstellungen der schismatischen Griechen gegenüber von dem Florentinischen Concil ausdrücklich erklärt (n. 1).

Tert. adv. Prax. 4: Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium (§ 59, 3). c. 8: Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit. *Ambr.* de Spiritu s. I, 11: Spiritus quoque s., cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. *Rufin.* Comm. in Symb. Ap. 35: Ut ergo fiat distinctio personarum, affectionis vocabula secernuntur; quibus ille Pater intelligitur ex quo omnia, et quia ipse non habet Patrem; iste Filius, tanquam qui ex Patre natus sit; et hic Spiritus s., tanquam de utroque procedens, et cuncta sanctificans. *Aug.* de Trin. IV, 20. 29; XV, 17. 27 (§ 58, 1; 55, 4); in Joan. tr. 99, 8 (oben n. 2); c. Maxim. Arian. II, 14. 1 (s. n. 4). *Leo M.* Ep. 15. ad Turrib. 1: Alius ... qui genuit, alius qui genitus est, alius,

qui de utroque processit. Von den Griechen seien hier als Zeugen genannt: Origenes, welcher sagt (in Joan. tom. II, 6), der heilige Geist habe durch die Person des Sohnes sein Sein, seine Weisheit und Gerechtigkeit empfangen; der hl. Athanasius, der den heiligen Geist das Bild des Sohnes nennt und bemerkt, derselbe sei mit dem Sohne ebenso verbunden, wie dieser mit dem Vater, er gehöre zum Wesen des Sohnes u. dgl. (Ep. 1. ad Serap. 20 ss. Or. III, 44. u. a.). Der Ausdruck, der heilige Geist sei aus dem Sohne, findet sich z. B. auch bei *Epiph.* Ancor. 67; *Cyr. Alex.* in Joël. 2; die andere Form, er sei aus Gott, oder aus dem Vater durch den Sohn, bei *Basil.* c. Eunom. II, p. 271; V, p. 305. *Cyr. Hier.* de ador. I, 9. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 12 u. a. Vgl. *Petav.* de Trin. VII, 3—8. J. Bach a. a. O. II, 748 ff. Ant. Kranich, Der hl. Basilius und seine Stellung zum Filioque. Braunsberg 1882. *Van der Moeren,* Diss. theol. de process. Sp. s. ex Patre Filioque. Lovan. 1864. *A. Vincenzi,* De process. Spiritus s. Rom. 1876.

Daß das Filioque mit der Homousie des Vaters und des Sohnes nothwendig gegeben sei, haben schon einzelne von den heiligen Vätern angedeutet (s. *Petav.* l. c.). Auf diesen Gedanken weist auch das florentinische Unionsdecret hin (omnia quae Patris sunt etc. s. o. n. 1). In mehrfacher Weise findet sich derselbe ausgeführt bei *Anselm.* de process. Spiritus s., z. B. c. 8: Cum ergo nominamus Patrem solum aut Filium, non aliud intelligimus, excepta relatione qua referuntur ad invicem, quam solum verum Deum et eundem quem in utriusque prolatione cognoscimus. Itaque cum dixit Dominus: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum* (Joan. 17, 3); si addidisset, dicens: *Et de hoc solo vero Deo procedit Spiritus sanctus,* quis auderet separare Filium ab illa processione, cum ille solus verus Deus non magis aut minus sit Pater quam Filius?

Es wurde auch hervorgehoben, der heilige Geist gehe nicht aus dem hervor, wodurch Vater und Sohn sich von einander unterscheiden (der Relation der Paternitas und der Filiatio), sondern aus dem, worin sie Eins sind (dem göttlichen Wesen im Vater und Sohne). *Anselm.* l. c. c. 7: Verum quia nemo tam insipiens est qui hoc opinetur (daß der heilige Geist aus den Relationen des Vaters und Sohnes hervorgehe), credendum et confitendum est, ideo de Patre Spiritum sanctum esse, quia est de Deo. Non autem magis est Pater Deus quam Filius; sed unus solus verus Deus, Pater et Filius. Quapropter si Spiritus sanctus est de Patre, quia est de Deo qui Pater est, negari nequit esse quoque de Filio, cum sit de Deo qui est Filius.

Man betonte ferner, es würde zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste gar kein Unterschied bestehen, wenn nicht ein solcher durch die Relation der Processio (d. h. ein persönlicher Unterschied) begründet werde, da sie ja dem Wesen nach Eins seien. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 4. *Thom. Aq.* I. Q. 36. a. 2: Necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. . . Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. . . Oportet ergo quod Filius et Spiritus s. ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis. . . Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum *principium,* et secundum *quod est a principio.* Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur; et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum est enim supra (Q. 27. a. 2 et 4, et Q. 28. a. 4) quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus s. autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc

manifestum est quod Spiritus s. procedit a Filio. Ib. ad 6: Per hoc quod Spiritus s. perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus s. procedat a Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre. Vgl. a. 3 (n. 4).

4. Auf der Homousie des Vaters und des Sohnes beruht auch der schon von den heiligen Vätern ausgesprochene und dann von den Concilien zu Lyon und Florenz (n. 1) gegen die Griechen betonte Satz, daß der Vater und der Sohn Ein Princip des heiligen Geistes seien, und daß dieser aus beiden *unica* spiratione hervorgehe.

Aug. de Trin. V, 14. 15: Si ergo et quod datur, principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit; fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum s. unum principium: ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus s. unum principium, sicut unus creator et unus Dominus.

Die *vis spiratrix*, kraft welcher der Vater den heiligen Geist spirirt, ist von dem göttlichen Wesen nicht (realiter) verschieden. Vermöge der Wesensmittheilung an den Sohn ist demnach eine und dieselbe vis spiratrix diesem mit dem Vater gemein. Man kann daher wohl sagen, es seien zwei Spirirende (Personen); nicht aber, es seien zwei Spirationen; Vater und Sohn sind, vermöge der Einheit des Wesens und der vis spiratrix, Ein einziges wirkendes Princip (der Processio) des heiligen Geistes. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 18: Quod si dicunt (Graeci), non eum esse posse de duabus causis, sive ex duobus principiis, respondemus: Quoniam sicut non credimus Spiritum s. esse de hoc unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc in quo unum sunt, ita non dicimus duo esse ejus principia, sed unum principium. *Thom. Aq.* l. c. a. 3: Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus s., potest dici quod Pater *per Filium* spiret Spiritum s., vel quod Spiritus s. procedat a Patre per Filium, quod idem est. Ib. ad 2: Si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum s., sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideo aequaliter procedit ab utroque, licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre. Ib. a. 4: Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Ib. ad 7: Quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis secundum formam significatam.

5. Mit der persönlichen Verschiedenheit des Sohnes und des heiligen Geistes hat die Kirche auch stets den Satz festgehalten und vertheidigt, daß der heilige Geist nicht in durchaus gleicher Weise aus dem Vater (bezw. dem Sohne) hervorgehe, wie der Sohn; daß nur dem Letzteren die Generatio (das genitum esse) eigne, dem heiligen Geiste hingegen die einfache Processio oder die Spiratio. Zugleich wurde aber auch immer betont, daß dieser Unterschied, ebenso wenig als die beiden Processiones an sich, irgendwie begreiflich sei, oder näher bestimmt werden könne. Schon die heiligen Väter berufen sich zur Begründung jenes Unterschiedes darauf, daß die heilige Schrift immer nur die zweite göttliche Person Sohn Gottes nenne, oder von einer Erzeugung derselben rede; während die dritte Person stets nur

Geist genannt wird, und nur von einem Hervorgange derselben (processio) die Rede ist. Die kirchliche Wissenschaft hält daran fest, daß der in Rede stehende Unterschied als ein bloß virtueller (dist. rationis cum fundamento in re, s. § 32) zu bezeichnen sei. Die Annahme eines realen Unterschiedes würde der absoluten (metaphysischen) Einfachheit Gottes widersprechen (§ 36, 2). Auch besteht ein solcher in Gott, nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche (Florent. l. c., § 52, 1), nur zwischen den (einander beziehungsweise entgegengesetzten) Relationen.

Symb. *Athan.:* Spiritus s. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, *nec genitus,* sed procedens. *Lat. IV.* c. 1. *Florent.* Decr. pro Jac. *Tolet. XI.* (§ 52, 4). Ps. 2, 7; 109, 3; Joh. 1, 18; 15, 26 (§ 53, l. c.; s. o. n. 2).
Iren. adv. haer. II, 28. 6: Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit . . . nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. *Ambr.* de fide ad Gratian. I, 10: Mihi impossibile est, generationis (Filii) scire secretum; mens deficit, vox silet; non mea tantum, sed et Angelorum ... Licet scire, quod natus sit; non licet discutere, quemadmodum natus sit. Illud negare mihi non licet, hoc quaerere metus est. De symb. Ap. 3: Spiritus s. vere Spiritus est, procedens quidem a Patre et Filio, sed non et ipse Filius. *Athan.* Ep. 1. ad Serap. 16. *Greg. Naz.* Or. 37. *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 14. 1: Amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur . . . Haec scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio. Vgl. in Joan. tr. 99, 9. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 8 u. a. *Petav.* de Trin. VII, 13; 14.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus haben die Scholastiker jenen Unterschied analogisch zu erläutern und in etwa zu begründen versucht, indem sie den von der Kirche gutgeheißenen Gedanken zur Grundlage ihrer Speculation nahmen, daß der Sohn aus dem Vater per modum *intellectus,* der heilige Geist aus Vater und Sohn per modum *amoris* hervorgehe (§ 55, 4).

Thom. Aq. I. Q. 27. a. 4: Processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. Vgl. a. 2 u. d. St. § 55, 2. 4; de Pot. Q. 9. a. 5. 9; Q. 10. a. 1. Daß solche Erwägungen nicht als Beweisführungen im eigentlichen Sinne gelten wollen, ist selbstverständlich (§ 51, 2). Sie zeigen, indem sie das Geheimniß mit dem Lichte endlicher Begriffe in etwa zu beleuchten versuchen, wie durchaus unzulänglich hier die Kraft der menschlichen Vernunft ist. Vgl. *Gonet* l. c. tr. 6. disp. 2. a. 4. Kleutgen, Theol. d. Vorz. (2. A.) I, 268. 278.

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes nach außen.

Erste Hauptabtheilung.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt. Die Erhaltung der Welt und die göttliche Weltregierung im Allgemeinen.

§ 62.

Vorbemerkungen.

1. Indem die heilige Schrift die Geschichte der übernatürlichen Offenbarung Gottes mit einer Darstellung seiner schöpferischen Thätigkeit einleitet (Gen. 1. 2), gibt sie zu verstehen, daß die Erschaffung der Welt die Voraussetzung und Grundlage aller übrigen Wirksamkeiten Gottes nach außen bilde, und daß der Weltschöpfer auch der Urheber der übernatürlichen Offenbarung sei. So ist nun auch das Creationsdogma die Voraussetzung und Grundlage aller übrigen Glaubenswahrheiten, insbesondere auch derjenigen, welche die Erlösung des gefallenen Menschen in Christo betreffen. Denn auch diese Offenbarung Gottes ist durch die beiden Thatsachen bedingt, daß der Mensch Gottes Geschöpf ist, und daß die erste menschliche Sünde eine Störung der von dem Schöpfer ursprünglich verwirklichten Welt- und Gnadenordnung war. Diese fundamentale Bedeutung des Creationsdogma's tritt uns auch entgegen in der Glaubenspredigt der Apostel, sowie in der Lehrverkündigung der Kirche. Ebenso hat die Geschichte der Häresien dieselbe von Anfang an klar herausgestellt. Jede Antastung des Creationsdogma's durch dualistische, pantheistische oder sonstige Irrlehren brachte als unvermeidliche Consequenz stets auch eine mehr oder minder umfassende Zerstörung oder Fälschung der übrigen christlichen Glaubenswahrheiten mit sich.

Auch selbst der natürlichen Gotteserkenntniß ist die Quelle und Grundlage entzogen, wenn die Welt nicht mehr als eine Schöpfung Gottes

betrachtet wird. Denn die Welt kann keine Offenbarung der Vollkommenheiten des göttlichen Wesens sein, wenn Gott nicht der letzte Grund ihres Seins ist. Sogar die bloße Erkenntniß des Daseins eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes verliert ihren Halt, wenn das Creationsdogma bestritten wird. Denn sie stützt sich auf die beiden vernunftnothwendigen Wahrheiten, daß die Welt geworden (oder erschaffen) sei, und daß eine nicht gewordene, absolute Ursache derselben (Gott) existiren müsse (§ 27, 1). Man kann daher auch sagen, der Grundgedanke des Creationsdogma's, daß die Welt durch Gott in's Dasein gerufen sei, werde zugleich mit dem Dasein Gottes vom Menschen denkend erfaßt.

Als Beispiel zu dem über die apostolische Predigt oben Gesagten vgl. Joh. 1, 3 ff.; Apg. 14, 14 ff.; 17, 23 ff. (§ 26, 2 c). Wie in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen (s. § 63, 1), so wird auch in den ältesten Glaubensregeln das Creationsdogma überall an die Spitze gestellt. So z. B. *Iren.* adv. haer. I, 10. 1: Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab Apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, *qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quan in eis sunt* (Act. 14, 14). *Tert.* de praescr. 13: Regula est autem fidei, ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet, qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum. *Orig.* de Princ. Praef. 5 (§ 59, 3). Wie z. B. der gnostische Dualismus das Dogma von der Incarnation und von der Erlösung des Menschen aufhebe, vgl. *Iren.* adv. haer. V, 2. 1.

2. Es ist durch die Natur der Sache geboten, daß wir im Folgenden zuerst den Grundgedanken des Creationsdogma's darlegen und begründen; sodann die näheren Bestimmungen des göttlichen Creationsactes an der Hand der kirchlichen Lehraussprüche erörtern, und zuletzt den von der Genesis geschilderten geschichtlichen Verlauf der Welterschaffung in Betracht ziehen. An die Lehre von der Schöpfung wird sich dann die Lehre von der göttlichen Welterhaltung und Regierung sachgemäß anschließen.

§ 63.

Der Grundgedanke des Creationsdogma's.

1. Gott hat die Welt, d. i. alles Endliche, erschaffen. Die Welt ist weder das göttliche Wesen selbst, noch ist sie durch Emanation aus demselben hervorgegangen; auch hat Gott die Welt nicht aus einer bereits vorhandenen (ewigen) Materie nur gebildet: sondern er hat sie auch ihrer Wesenheit nach durch die bloße Kraft seines allmächtigen Willens aus dem Nichts in's Dasein gerufen. Diesen Grundgedanken des Creationsdogma's hat die Kirche im Gegensatze zu den mannigfaltigsten pantheistischen, emanatistischen und dualistischen Irrlehren öfters feierlich definirt.

Conc. Tolet. (a. 447, c. Priscill.) can. 1: Si quis autem dixerit aut crediderit, mundum hunc factum non fuisse, atque omnia ejus instrumenta, a. s. Can. 9: Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo, de quo scriptum est: In principio creavit Deus coelum et terram, a. s. *Later. IV.* c. 1: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus,

.... unum universorum principium; creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Florent.* Decr. pro Jacob.: Firmissime credit, profitetur et praedicat (s. Rom. eccl.), unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum s., esse omnium visibilium et invisibilium creatorem; qui quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas, bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt; nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. *Vatic.* Sess. 3. c. 1 (§ 65, 1). Can. I, 1: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, a. s. Ib. 3: Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. Can. 4. 5 (§ 35, 1). Vgl. § 65.

2. Die heilige Schrift spricht das Creationsdogma theils indirect aus, indem sie die Welt als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, aus welcher der Mensch das Dasein Gottes und seine Wesensvollkommenheiten zu erschließen vermöge (§ 26, 2); theils direct, indem sie lehrt, Gott habe Alles (oder die Welt, oder Himmel und Erde, und alles, was sie umschließen) durch sein bloßes Wort (oder durch seinen Willen), am Anfange der Zeit, erschaffen.

Gen. 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Das ‚creavit' ist, wie allgemein zugestanden wird, die einzig richtige Uebersetzung des hebräischen בָּרָא, welches in der heiligen Schrift stets nur von göttlichen Hervorbringungen gebraucht wird, und bei welchem niemals (wie bei den Verbis עָשָׂה machen, und יָצַר bilden) ein Accusativ des Stoffes sich findet (Gen. 2, 7). Der Begriff des Schaffens, d. i. der Hervorbringung aus Nichts, wird hier überdieß durch den Zusatz ‚in principio', im Anfange, d. i. da, wo mit den von Gott erschaffenen endlichen Wesen auch der Lauf der Zeit begann, noch mehr gesichert. Vgl. Joh. 1, 1 (§ 59, 2). In gleichem Sinne wird Gott auch der Schöpfer der „Zeiten" genannt (s. u.).

Mit ‚coelum et terra' wird (einer allgemein menschlichen Auffassungsweise entsprechend) das ganze sichtbare Weltall bezeichnet. *Aug.* Q. in Deuter. 5: Assidue quippe Scriptura his duabus partibus commemoratis, universum mundum vult intelligi, secundum illud: *Auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram* (Ps. 120, 2), et innumerabilia ejusmodi. An anderen Stellen findet sich statt dessen der Ausdruck mundus (ὁ κόσμος). Daß der göttliche Schöpfungsact schlechthin alles Endliche umfasse, wird ebenfalls ausdrücklich gelehrt. Ueberdieß wird von der Erschaffung der reinen Geister und des Menschen noch besonders geredet (§ 72. 79).

Exod. 20, 11: Sex enim diebus fecit Dominus *coelum et terram, et mare,* et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo, idcirco benedixit Dominus diei sabbati, et sanctificavit eum. Ps. 101, 26: *Initio* tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ps. 145, 6 (§ 68, 1). Prov. 8, 22 (§ 53, 1 d.). Sir. 18, 1: Qui vivit in aeternum, creavit *omnia simul* (τὰ πάντα κοινῇ, d. i. Alles zumal, Alles ohne Ausnahme). 2 Makk. 7, 28: Peto, nate, ut aspicias ad *coelum et terram,* et ad *omnia quae in eis sunt,* et intelligas, quia *ex nihilo* fecit illa Deus, et hominum genus. Joh. 1, 3: *Omnia* per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. (10) *Mundus* per ipsum factus est. Röm. 4, 17: Vocat ea quae *non sunt,* tanquam ea quae sunt (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, das Nichtseiende ruft er so, als ob es ein Seiendes wäre; er ruft es aus dem Nichtsein hervor in's Dasein). Vgl. Weish. 11, 25. 26 (§ 69, 1). Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2 (§ 59, 2). 11, 3: Fide intelligimus aptata esse *saecula* verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Apok. 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem et virtutem, quia tu *creasti omnia,* et propter *voluntatem tuam* erant, et creata sunt.

Wenn die Dualisten sich auf Weish. 11, 18 (Non enim impossibilis erat omni-

potens manus tua, quae creavit orbem terrarum *ex materia invisa* — ἐξ ἀμόρφου ὕλης — immittere illis multitudinem ursorum . . .) beriefen, so bemerkten die heiligen Väter, daß jener Ausspruch auf die sogen. zweite Schöpfung oder die Gestaltung des zuvor dem Stoffe nach von Gott erschaffenen Universums (§ 68, 1) zu beziehen sei, und daß jedenfalls eine „gestaltlose" Materie noch keine „unerschaffene" ewige Materie sei. *Aug.* de fide et symb. 2, 2: Et si ipsum coelum et terram, id est, mundum et omnia quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est, *Qui fecisti mundum ex materia invisa,* vel etiam *informi,* sicut nonnulla exemplaria tenent; nullo modo credendum est, illam ipsam materiam de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocunque modo esset, per se ipsam esse potuisse, tanquam coaeternam et coaevam Deo: sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset, et distinctarum rerum formas posset accipere, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cujus beneficio est res non solum quaecunque formata, sed etiam quaecunque formabilis. Vgl. de vera rel. 18, 35. 36.

3. Im Gegensatz zu den kosmologischen Irrthümern der heidnischen Weltanschauung haben die heiligen Väter das Creationsdogma von Anfang an nachdrücklich betont. Die ältesten Apologeten behandeln dasselbe im Zusammenhange mit der Logoslehre (§ 59, 3). Bald boten auch die emanatistischen oder dualistischen Anschauungen der Gnostiker, der Manichäer u. A. Anlaß zu eingehender Erörterung des katholischen Dogma's. Hierbei wurde insbesondere auch der Begriff des Schaffens, als einer Hervorbringung aus Nichts, näher erklärt; durch die Berufung auf Gottes Allmacht begründet, und zugleich betont, daß das Schaffen eine ausschließlich göttliche Prärogative sei, die keinem Geschöpfe übertragen werden könne.

Herm. Past. II. Mand. 1: Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo omnia fecit. *Theoph.* ad Autol. II, 10: „An erster Stelle haben uns die von Gott gesandten Männer einmüthig gelehrt, daß er aus Nichts alle Dinge erschaffen habe. Denn diese sind nicht ewig wie Gott." *Iren.* adv. haer. II, 9. 1: Quoniam quidem est mundi fabricator Deus, constat et ipsis, qui multis modis contradicunt ei et confitentur eum, fabricatorem eum vocantes et angelum dicentes; ut non dicamus, quoniam omnes clamant Scripturae, et Dominus hunc Patrem, qui est in coelis, docet et non alium . . . Nunc autem sufficit id, quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt, testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus et unum Deum fabricatorem coeli et terrae hymnizantibus; reliquis autem post eos a prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus; ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit. Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc ab Apostolis accepit traditionem. *Tert.* de praescr. 13 (§ 62, 1).

In einer besonderen Schrift bekämpft Tertullian den Dualismus des Hermogenes, der die Schöpfung aus Nichts verwarf und eine ewige Materie annahm, indem er behauptete, nur so ließen sich die der Welt beigemischten Uebel sich erklären, und es müsse Gott, da er ewig Herr gewesen, auch ewig ein Object seiner Herrschaft gegenüber gestanden haben. Auf das letztere Argument entgegnet Tertullian, der Name „Herr" bezeichne nicht das Wesen Gottes, das allerdings ein ewiges sei, sondern eine Beziehung zwischen Gott und der (in der Zeit gewordenen) Welt. Adv. Herm. 3: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum vero non semper; diversa enim utriusque conditio; Deus substantiae ipsius nomen, id est, divinitatis, Dominus vero non substantiae, sed potestatis; substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Ferner bemerkt Tertullian: Die Offenbarung wisse durchaus nichts von einer ewigen Materie.

Durch das Attribut der Ewigkeit werde die Materie Gott gleichgestellt, somit die Idee Gottes, als des höchsten und in seiner Art einzigen Wesens, geläugnet. Auch erscheine Gott nach dieser Ansicht als abhängig von der Materie, da er ohne sie nicht habe schaffen können. Wenn aber die Existenz des Bösen aus einem vorgeblichen Widerstreben der Materie gegen Gott hergeleitet werde, so müsse angenommen werden, Gott habe dasselbe nicht überwinden wollen, oder nicht überwinden können, er sei entweder selbst nicht absolut gut, oder nicht allmächtig. Wenn endlich die Materie in Wahrheit ewig sei, so sei sie auch unveränderlich, und also auch jede schöpferische Einwirkung Gottes auf dieselbe unmöglich. Und zuletzt bleibt die Frage übrig: Woher das Gute in der Welt? Da es nicht aus der Materie stammt und auch nicht aus dem Wesen Gottes, wie Hermogenes zugesteht, so kann es nur aus dem Nichts durch Gottes Allmacht hervorgerufen sein. Warum also sollte nicht alles, was ist, auf gleiche Weise entstanden sein? (Vgl. bes. c. 8—15).

Andere Väter heben noch gegen die Dualisten hervor, daß es überflüssig sei, für das Böse ein absolutes Princip zu postuliren. Das Böse sei nichts Wesenhaftes, sondern ein Mangel oder eine Unvollkommenheit des Seins, deren Ursache entweder in dem freien Willen Gottes oder des Menschen (die Sünde) zu suchen sei (s. § 67, 1; 70, 7). In der Erschaffung aus Nichts, d. h. in der absoluten Verursachung des Seins und der Wesenheit aller Dinge offenbare sich eben Gottes Allmacht und Freiheit, und seine Erhabenheit über das Geschöpf.

Iren. adv. haer. II, 10. 4: Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati ejus, qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans et in hoc bene dicetur: quoniam *quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit. *Tert.* adv. Herm. 16: Libertas, non necessitas Deo competit; malo voluerit mala a semetipso condidisse, quam non potuerit non condidisse. *Hier.* in Eph. 1, 4: Volens itaque Paulus ostendere, quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non *conditionem,* non *creaturam* atque *facturam,* sed καταβολήν, i. e. initium fundamenti ad eum retulit, ut non juxta Manichaeos et ceteras haereses, quae factorem et materiam ponunt, aliquid unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas. Vgl. *Aug.* Acta c. Fel. Man. II, 8.

Hiermit ist auch der Sinn des Ausdruckes, „aus Nichts" sei Alles geworden, erklärt. Er bedeutet nicht, das Nichts sei die (wirkende oder Material-) Ursache der Welt (der Einwand: „Aus Nichts wird Nichts", trifft das kirchliche Dogma nicht. Vgl. *Euseb.* Demonstr. ev. IV, 1), sondern Gott habe durch seine bloße Allmacht, ohne sich dazu eines bereits vorhandenen Stoffes zu bedienen, die Welt in's Dasein gerufen, oder so, daß dem Momente der Erschaffung ein absolutes Nichtsein der Welt (logisch) voranging. *Thom. Aq.* I. Q. 45. a. 1 ad 3: Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio, *ex,* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, i. e. post mane fit meridies. *Anselm.* Monol. 8: Tertia interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid, unde sit factum . . . Hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicatur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo: id est, quae prius nihil erant nunc sunt aliquid.

„Gott allein wohnt die Schöpfermacht inne" (*Cyr. Al.* Thesaur. XIV, 6); die geschaffenen Wesen (Engel und Menschen) können nur auf bereits Existirendes, mittelst der von Gott ihnen verliehenen und der in den wirklichen Dingen verborgenen Kräfte einwirken. *Aug.* in Exod. Q. 21: Insunt enim corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis, prorumpunt in species debitas suis modis et finibus. Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolae segetum vel arborum vel quorumque in terra gignentium creatores dicendi sunt, quamvis noverint praebere quasdam visibiles opportunitates et causas, ut illa nascantur. Quod autem isti faciunt visibiliter, hoc angeli invisibiliter: Deus vero

solus verus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit. Civ. XII, 25: Quaelibet igitur corporales vel seminales causae gignendis rebus adhibeantur, sive operationibus angelorum aut hominum, . . . ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus: cujus occulta potentia cuncta penetrans incommutabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcunque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

Die Macht zu schaffen kann auch keinem Geschöpfe von Gott übertragen werden; denn das hieße demselben das göttliche Attribut der Allmacht mittheilen. Auch bekämpft der hl. Thomas die Ansicht des Lombarden (IV. Sent. D. 5. § 3), daß das Geschöpf als werkzeugliche Ursache bei einem göttlichen Schöpfungsacte mitwirken könne. Dieß würde nur dann denkbar sein, wenn das Geschöpf auf das zu Schaffende in seiner Art irgendwie einzuwirken vermöchte, um es für die Wirksamkeit der Causa principalis zu disponiren. Nun aber ist die Existenz der Dinge (also die Erschaffung durch Gottes Allmacht) die Voraussetzung jeder Einwirkung auf dieselben von geschöpflicher Seite. Die Herbeiziehung einer werkzeuglichen Ursache zu dem göttlichen Schöpfungsacte wäre also zwecklos, und darum ist sie undenkbar. *Thom. Aq.* I. Q. 45. a. 5: Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus . . . Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum . . . Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

4. Der dreieinige Gott ist der Weltschöpfer, d. h. die drei göttlichen Personen haben in ungetheilter Einheit und Gemeinschaft die Welt erschaffen. Die Kirche hat diesen Satz ausdrücklich definirt. Die heilige Schrift spricht ihn aus, indem sie ohne jede Unterscheidung der Personen schlechthin Gott als Schöpfer bezeichnet. Aus der Natur der Sache ergibt sich derselbe, sofern die Erschaffung der Dinge eine Offenbarung oder ein Werk der göttlichen Wesensvollkommenheiten ist, welche den drei göttlichen Personen in dem einen Wesen gemein sind. Daneben aber wird die Erschaffung der Dinge auch wieder den einzelnen göttlichen Personen in dem früher erklärten Sinne (§ 56, 5) appropriirt. Der Vater hat Alles durch den Sohn im heiligen Geiste (d. h. kraft seiner absoluten Weisheit und Liebe) erschaffen, sofern der Sohn als die persönliche Weisheit, der heilige Geist als die persönliche Liebe in der Gottheit gedacht wird; oder auch in dem Sinne, daß der Sohn und der heilige Geist zugleich mit dem göttlichen Wesen die Allmacht und die schöpferische Thätigkeit ewig vom Vater empfangen.

Later. IV. c. 1; *Florent.* l. c. (oben n. 1): Pater et Filius et Spiritus s. non tria principia creaturae, sed unum principium.

Gen. 1, 1; Joh. 1, 3 (n. 2); 1 Kor. 8, 6: Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Röm. 11, 36: Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

Iren. adv. haer. I, 22. 1; IV, 20. 1 (§ 54, 2 b). *Athan.* Serm. III, 5: „Der Vater schafft Alles durch den Logos im heiligen Geiste." Ebenso *Cyr. Al.* c. Jul. 3. *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 23. 4 (§ 59, 2); Civ. XI, 24: Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit, *Fiat.* Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur, *Vidit Deus quia bonum est* (Gen. 1), satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est: quod ideo postea quam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.

Thom. Aq. I. Q. 45. a. 6: Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. — Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est . . . Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. Ib. ad 2: Sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Joan. 1, 3: *Per quem omnia facta sunt,* in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio; nam haec praepositio, *per,* solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam sicut supra dictum est (Q. 39. a. 8. ad 3), Patri attribuitur et appropriatur *potentia,* quae maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur *sapientia,* per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt.* Spiritui sancto autem appropriatur *bonitas,* ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas. Vgl. § 56, 5.

§ 64.

Die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes.

1. Es ist eine ausdrücklich geoffenbarte und von der Kirche feierlich definirte Glaubenswahrheit, daß die Welt thatsächlich durch Gottes freien Willen einen zeitlichen Anfang genommen habe, daß sie nicht ewig sei. Ueberdieß aber muß es als feststehende kirchliche Lehre bezeichnet werden, daß schon in dem Begriffe der Erschaffung (creatio ex nihilo) die Zeitlichkeit des Erschaffenen als wesentliches Moment eingeschlossen sei. Das Ungewordene ist als solches vor Allem auch ein Anfangsloses (§ 38, 3). Das aus dem Nichtsein in's Dasein Gerufene, das Erschaffene, hat als solches einen Anfang des Seins. Die Zeitlichkeit ist eine ihm wesentliche Seinsform.

Die heilige Schrift lehrt die Zeitlichkeit der Welt theils indirect, indem sie die Ewigkeit in emphatischer Weise als ein Gott zukommendes Attribut bezeichnet, oder sagt, Gott habe vor allen endlichen Dingen existirt; theils direct, indem sie die Zeit zugleich mit der Erschaffung der Welt ihren Anfang nehmen läßt. In derselben zweifachen Weise wird die Zeitlichkeit der Welt auch von den heiligen Vätern gelehrt.

Later. IV. c. 1: Ab initio temporis . . . condidit. *Florent.* Decr. pro Jacob.: Quando voluit . . . (S. 219). *Vatic.* Sess. 3. c. 1: Ab initio temporis . . . (S. 229). Prop. *Eccard.* damn. (a. 1329) n. 2: Concedi posse quod mundus ab aeterno fuerit. n. 3: Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

Ps. 92, 2: A saeculo tu es. Ps. 89, 2: Priusquam montes fierent, aut formaretur terra et orbis: a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. Prov. 8, 22 ff (§ 53, 1 d); Joh. 17, 5: Et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Eph. 1, 5: Elegit nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem. Vgl. Gen. 1, 1; Ps. 101, 26; Joh. 1, 1 (§ 63, 2).

Tat. Or. adv. Gr. 5: „Die Materie ist nicht anfangslos wie Gott, und nicht vermöge ihrer Anfangslosigkeit gleicher Macht mit ihm.“ Aehnlich *Athen.* Leg. 4. *Tert.* adv. Herm. 4: Quis enim alius Dei census, quam aeternitas? . . . Deum autem unum esse oportet, quia quod summum sit, Deus est; summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur; adaequabitur autem Deo materia, cum aeterna censetur. *Iren.* adv. haer. III, 8. 3: Ipse enim (Deus) infectus et sine initio et sine fine . . . quae vero ab eo sunt facta, initium sumserunt. Gegen die dualistische Annahme einer ewigen Materie (also für die Zeitlichkeit der Welt) berufen sich auf den Begriff des Schaffens und den Ausdruck der Genesis (1, 1) „im Anfange“ habe Gott die Welt erschaffen *Basil.* in Hexaëm. hom. I, 2; *Cyr. Al.* c. Jul. 2, 45. Gegen die Arianer betont der hl. Athanasius, der Sohn könne eben darum kein geschaffenes Wesen sein, weil die Offenbarung ihm die Ewigkeit beilege. Wohl sei in Gott ewig die Macht zum Schaffen; aber das Gewordene könne als solches nicht ewig sein. Es ist aus dem Nichtsein in's Dasein hinübergeführt worden, konnte also dem ewig seienden, anfangslosen Gotte nicht coëxistiren (Or. I, 14, 29. 58; III, 61). Ganz ähnlich *Aug.* Civ. XII, 15; de Gen. ad lit. lib. imperf. 1, 8: Illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori. *Joan. Dam.* de fide orth. I, 8.

Die Ansicht (des Origenes u. A.), die geschaffene Welt sei ewig, oder Gott müsse ewig Schöpfer (einer unendlichen Reihe von Welten) sein, weil er andernfalls erst in der Zeit zum Besitze seiner Allmacht und Güte gelangt, also einer Entwicklung unterworfen gewesen wäre (*Orig.* de Princ. I, 2. 10; III, 5. 3), bekämpft u. A. der hl. Augustinus. Auch er betont, daß das Geschaffene, weil es ein Gewordenes sei, nicht ewig sein könne, wie Gott (der Ungewordene). Die Zeit ist mit den endlichen (gewordenen und veränderlichen) Dingen zugleich in's Dasein getreten. Man kann daher wohl sagen, die Welt sei immer (alle Zeit) gewesen, und Gott habe immer an ihr seine Herrschaft ausgeübt; aber man darf nicht behaupten, die Welt sei ewig. Wenn nun aber auch die Welt in und mit der Zeit erst in's Dasein tritt, so wird doch damit in Gott, dem Schöpfer, keine Veränderung bewirkt. Man muß das Object der göttlichen Wirksamkeit von dieser selbst wohl unterscheiden. Letztere ist allerdings ein ewiges, unveränderliches Wollen; jenes ist zeitlicher und veränderlicher Natur. Wenn von einem Anfang der Schöpfung oder einem Anfang der Zeit die Rede ist, so wird damit nicht das Beginnen eines vorher nicht existirenden göttlichen Wirkens, sondern die Thatsache bezeichnet, daß das Endliche aus dem Nichtsein in's Dasein tritt. Die Allmacht besitzt und genießt Gott, wie jede andere Vollkommenheit, ewig in seinem Wesen, auch wenn die Welt überhaupt nicht geschaffen wäre. Vgl. § 46, 2.

Aug. Civ. XII, 15. 2: Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt (angeli), creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ib. c. 25: Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currerent tempora? c. 17, 2: Sed et si prius cessavit (Deus), et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius, in rebus prius non exsistentibus et posterius exsistentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. Vgl. § 36, 4. *Fulg.* ad Monim. I, 12: Sicut omne creatoris opus sine initio non potuit nec potest fieri, sic illa sempiterna voluntas ejus nunquam mutabilitati subjacet; quia initium exsistendi non habet. Quod autem semper sic est, ut esse non coeperit, procul dubio sic est, ut id quod est non esse non possit. Vera igitur immutabilitas digne vera vocatur aeternitas. *Anselm.* Monol. 24: Nam vel hoc solo veram aeternitatem soli inesse illi substantiae, quae sola non facta, sed factrix esse inventa est, aperte percipitur, quoniam vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur: quod nulli rerum creatarum convenire, eo ipso quod de nihilo factae sunt, convincitur.

Auch die späteren Theologen halten der größten Mehrzahl nach daran fest, daß mit der Erschaffung der Welt auch die Zeitlichkeit derselben (logisch) nothwendig gegeben sei; und daß daher beides gleicherweise nicht bloß als Glaubenswahrheit, sondern zugleich auch als philosophisch beweisbare Vernunftwahrheit gelten müsse. Wäre die Welt ewig erschaffen, sagen sie, so würde zugleich mit ihr auch die Zeit ewig, d. h. unendlich sein. Denn die Zeit ist die Summe der Entwicklungsmomente des Endlichen. Eine anfangslose, d. h. unendliche Zeit, wäre also eine unendliche Zahl solcher Entwicklungsmomente; eine solche aber ist undenkbar. Vgl. *Petav.* de Deo III, 5; 6. Dem hl. Thomas schienen die philosophischen Beweise für die Zeitlichkeit der Welt nicht zwingend genug, um obige Lehre der Väter aufrecht zu erhalten. Er unterschied folgendermaßen: Daß die Welt geschaffen sei, ist nicht bloß ein geoffenbarter Glaubenssatz, sondern auch eine streng philosophisch beweisbare Wahrheit. Hingegen besitzen wir über die Zeitlichkeit (den zeitlichen Anfang) der Welt nur durch die göttliche Offenbarung absolute Gewißheit. Die Vernunft kann weder apodiktisch beweisen (wie Aristoteles meinte), daß die Welt (die Weltbewegung) ewig sei, noch auch, daß sie nothwendig einen zeitlichen Anfang habe; so bleibt also (für die bloße Vernunfterkenntniß) die Möglichkeit bestehen, daß Gott die Welt von Ewigkeit her schöpferisch verwirklicht habe. So z. B. I. Q. 46. a. 2: Mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Vgl. a. 1; Q. 44. a. 1; c. Gent. II, 31 seqq. Op. 27 (de aeternitate mundi). Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II. Bd. 9. Abh. 3. Hptst. V. Stentrup, Das Dogma von der zeitl. Weltschöpfung. Innsbr. 1870. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875. S. 19 ff. Katholik 1883. I, 225. 337.

2. So gewiß die von Gott erschaffene Welt (die Schöpfung im passiven Sinne) im Anfange der Zeit in's Dasein getreten ist, ebenso gewiß ist der göttliche Schöpfungsact, wodurch ihr Dasein bewirkt wurde (die Schöpfung im activen Sinne) an sich ein ewiger, nicht in der Zeit entstandener. Als ein zeitlicher erscheint er uns, wenn er bloß äußerlich, in seiner Wirkung, betrachtet wird.

Dieser Theil des Creationsdogma's ist, wie schon der hl. Augustinus nachgewiesen hat, mit der absoluten Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes nothwendig gegeben.

Conc. Prov. Colon. P. I. c. 12: Non ab aeterno mundus exstitit, sed in tempore a Deo est creatus. Ille quidem actus, quo mundum esse voluit, ab aeterno erat in Deo, in quem nulla cadit successio, nulla haesitatio; sed in tempore seu initio temporis sortitus est effectum.

Die schöpferische Thätigkeit Gottes (der Creationsact) ist nichts Anderes, als der göttliche Willensentschluß, das Endliche zu verwirklichen, und dieser muß nothwendig als ein ewiger gedacht werden. Denn das Wollen Gottes ist von seinem Wesen selbst nicht verschieden (§ 36, 2; 44, 2); ein in der Zeit erst entstehender Willensact würde eine Veränderung des göttlichen Wesens bedeuten. Auch läßt die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens die Annahme nicht zu, es seien in Gott zwei Willensthätigkeiten, eine ewige, auf das göttliche Wesen selbst bezogene, und eine zeitliche, auf die Welt sich richtende. Sich selbst und das Endliche will Gott vermöge eines einzigen schlechthin einfachen Willensactes, so jedoch, daß dessen Beziehung auf das göttliche Wesen selbst eine nothwendige, seine Beziehung auf die zu erschaffende Welt eine freie ist (§ 45, 2; § 65). Auch hiermit ist also die Ewigkeit des Creationsactes an sich nothwendig gegeben. Endlich ist daran zu erinnern, daß auch zwischen dem Wollen und dem Wirken in Gott kein realer Unterschied besteht (§ 36, 2).

Diesen letzten Gedanken spricht die heilige Schrift aus, wenn sie sagt, Gott habe Alles durch sein bloßes Wort oder seinen Befehl erschaffen. Die kirchlichen Definitionen deuten obigen Glaubenssatz an, indem sie lehren, Gott habe durch seine (bloße) Allmacht (sua omnipotenti virtute. *Later. IV; Vatic.* l. c.) alle Dinge erschaffen.

Ps. 148, 5: Quia ipse dixit, et facta sunt: ipse mandavit, et creata sunt. Judith 16, 17.

Vgl. *Aug.* Civ. XII, 17. *Petr. Lomb.* II. Sent. D. 1. n. 2 (§ 36, 4). *Bonav.* II. Sent. D. 1. a. 1. q. 2: Causa duobus modis potest esse in actu: aut *in se*, ut si dicam, sol lucet; aut *in effectu*, ut si dicam, sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper fuit in actu: non enim semper fuit producens . . . Deus, qui est in fine simplicitatis et perfectionis, absque omni medio, suae voluntatis imperio, quae non est aliud quam ipse, potest omnia producere ac per hoc in producendo immutabilis permanere. *Thom. Aq.* c. Gent. I, 82: Voluntas namque sua (Dei) uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. I. Q. 25. a. 1. ad 2: Actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Vgl. *Petav.* de Deo V, 9. 9; 13, 5.

Aus der Ewigkeit des göttlichen Creationsactes folgt nicht, daß auch die Welt ewig sein müsse. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist der ewige, unwandelbare Wille Gottes, daß das Endliche sei, und zwar als ein gewordenes und zeitliches. Wenn letztere Eigenschaft nicht schon mit der erstern an sich nothwendig gegeben wäre, so müßte man doch nach der Lehre der Offenbarung sagen, Gott habe dieselbe vermöge seines freien schöpferischen Wollens der Welt zugedacht. *Aug.* de Gen. ad lit. I, 2. 6: Cum enim verba sint temporis, cum dicimus quando et aliquando; aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit, quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est. *Thom. Aq.* I. Q. 46. a. 1. ad 9: Sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam . . . Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Obgleich demnach die Welt erst in oder mit der Zeit in's Dasein tritt, so wird doch Gott nicht erst am Anfange der Zeit die Ursache ihres Seins, sondern er ist ewig diese Ursache; er ist sie vermöge eines ewigen, successionslosen und unwandelbaren Wollens.

Die im ersten Augenblicke der Weltwirklichkeit (der Erschaffung im passiven Sinne) zwischen Gott und der Welt entstehende Beziehung (der Ursache und des Verursachten) bedingt nur auf Seiten des Endlichen ein Werden (eine Veränderung); auf Seiten Gottes aber bedingt sie keinerlei Veränderung, und entsteht nicht erst in der Zeit, sondern ist eine ewige, d. h. Gott ist durch ein ewiges Wollen die Ursache des zeitlichen Werdens der Welt. *Thom. Aq.* I. Q. 45. a. 3. ad 1: Creatio active significata significat actionem divinam, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est. Vgl. § 36, 4. Kleutgen a. a. O. n. 1022.

Weil die Zeit zugleich mit der Welt erst ihren Anfang nahm, so kann nicht von einer vor der Weltschöpfung verflossenen Zeit die Rede sein. Dem ersten Zeitmomente ging die Ewigkeit voran, oder vielmehr, die Ewigkeit coëxistirt allen Zeitmomenten. Man kann auch (mit Rücksicht auf die Ewigkeit Gottes) sagen, der wirklichen Zeit sei die (ewige) Möglichkeit der Zeit (logisch) vorangegangen. Daß diese zur wirklichen Zeit wurde, war die Wirkung des freien schöpferischen Wollens Gottes. In diesem Sinne sagt die Kirche, Gott habe die Welt erschaffen, wann er wollte (*Florent.* l. c.).

Dieses ‚Quando' will nicht die schöpferische Thätigkeit Gottes selbst als eine zeitliche bezeichnen; es will nicht auf eine vor der Weltschöpfung verflossene Zeit hinweisen, sondern nur die Wahrheit ausdrücken, daß der wirkliche Anfang der Zeit das Werk des freien göttlichen Willens war. Es wäre auch ein anderer Anfang der Zeit möglich gewesen; die Welt könnte schon länger durch Gottes schöpferische Macht existirt haben, als sie wirklich existirt. Daß sie nun aber in diesem bestimmten Momente in's Dasein getreten ist, daß sie gerade dieses bestimmte Alter besitzt, erklärt sich nur daraus, daß Gott in seinem ewigen und freien Rathschluß es so festgesetzt hat. Wenn Gott die Welt nicht frei erschaffen hätte, wenn sie für Gott irgend welche Nothwendigkeit besäße, so müßte sie auch ebenso ewig sein, wie das göttliche Wesen (§ 65). So wenig übrigens die menschliche Vernunft die wechselseitige Beziehung von Zeit und Ewigkeit zu begreifen vermag, so wenig ist die menschliche Sprache im Stande, dieselbe in angemessener Weise auszudrücken.

Aug. Civ. XI, 6: Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret. . . . Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. Aehnlich schon *Tert.* adv. Marc. II, 3: Ergo nec tempus habuit (bonitas Dei) ante tempus, quae fecit tempus, sicut nec initium ante initium, quae constituit initium. *Thom. Aq.* I. Q. 46. a. 1. ad 8: Deus est prior mundo duratione. Sed τὸ *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter exsistentis. In 8. Phys. l. 2: Cum dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod *infinitum tempus* praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit, et postmodum tempore determinato agere coeperit; sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore jam exsistente; sed considerandum solum est hoc, quod voluit quod res et tempus durationis earum inceperit esse, postquam non fuerunt. Vgl. Kleutgen a. a. O. n. 1018 ff.

3. Mit der Ewigkeit des göttlichen Creationsactes ist auch die Ewigkeit der Weltidee oder des Weltplanes in Gott nothwendig gegeben. Letztere folgt überdieß auch aus der Ewigkeit der göttlichen Erkenntniß und Weisheit, welche die heilige Schrift als die schöpferische Ursache der Welt bezeichnet. In gleichem Sinne lehren die heiligen Väter, Gott habe Alles durch den ewigen Logos oder in ihm (in principio, ἐν ἀρχῇ Gen. 1, 1), als seiner

persönlichen Weisheit erschaffen; Gott selbst sei die vorbildliche Ursache (causa *exemplaris*) aller Dinge; oder Alles habe ewig in Gott Dasein und Leben besessen, bevor es geschaffen wurde.

Ps. 103, 24: Omnia in sapientia fecisti. Weish. 7, 17: Ipse enim (Deus) dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum . . . (21) omnium enim artifex docuit me sapientia. 9, 9. Prov. 8, 22 ff. (§ 53, 1 d). Sir. 23, 29 (§ 41, 2). Jer. 10, 12: Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos.

Aug. de Trin. XV, 13. 22: Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda; non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis exsistentibus sicut oportebat, et quando oportebat, ille mansit ut erat. De 83. Q. 46, 2. Civ. XI, 10. 3 (§ 41, 2).

Gott erkennt ewig in sich selbst die Ideen der endlichen Dinge und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung; er wählt durch einen ewigen freien Rathschluß diejenigen aus, welche in der Zeit durch seine Allmacht zur Verwirklichung gelangen sollen: Das ist die göttliche Weltidee. Wenn diese nicht eine ewige wäre, so könnte auch der göttliche Creationsact nicht ewig sein; d. h. er wäre überhaupt undenkbar. *Aug.* Civ. l. c.: Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 44. a. 3 (S. 229).

Sofern nun die geschaffenen Dinge ewig von Gott gedacht und gewollt sind, und andererseits das göttliche Erkennen und Wollen von dem göttlichen Wesen nicht verschieden ist, konnte mit Recht gesagt werden, die geschaffene Welt habe von Ewigkeit her in Gott Dasein und Leben (nicht an sich, sondern in ihrer Ursache, in causa exemplari et efficiente) besessen. *Thom. Aq.* I. Q. 18. a. 4: Vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Auch schon von einzelnen Vätern wird hierauf Joh. 1, 3. 4 (nach der Lesart: Quod factum est, in ipso vita erat) bezogen. *Aug.* in Joan. tr. 1. n. 15: Pronuntia sic, *Quod factum est:* hic subdistingue, et deinde infer, *in illo vita est.* Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritaliter ratio quaedam, qua terra facta est, haec vita est. n. 16: Si ergo, fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. — De Gen. ad lit. V, 15. 33: Porro si noverat ea, prius quam faceret ea, profecto priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt, et vita sunt: facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est.

Der Ausdruck in *principio* (Gen. 1, 1) wird auf den Sohn oder Logos als Princip der Schöpfung (causa *exemplaris* vel *efficiens*) bezogen u. A. von *Clem. Al.* Strom. VI, 7; *Method.* (bei *Phot.* Bibl. 235), *Aug.* de Gen. ad lit. I. 1—3; c. adv. leg. et Proph. I, 2. 2: Aut ergo sic intelligendum est quod scriptum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*, ut principium sit ex quo esse coeperunt; non enim Deo coaeterna semper fuerunt, sed facta initium ex quo esse inciperent acceperunt; aut certe quia in principio sibi coaeterno fecit Deus coelum et terram, hoc est, in unigenito Filio. Ipse est enim Sapientia, de qua dicit Apostolus, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Et Deo, qui fecit coelum et terram, dicitur in Psalmo: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps. 103, 24). Diese Auffassung kann jedoch wohl nur im Sinne einer Accommodation geltend gemacht werden. Die meisten Väter finden in dem

Ausdruck den zeitlichen Anfang der Welt angedeutet. So auch *Thom. Aq.* I. Q. 46. a. 3, wo jedoch auch die andere Auslegung angewandt wird.

Da die ewigen göttlichen Ideen, wonach die Welt erschaffen ist, von dem göttlichen Wesen nicht verschieden sind (§ 40, 2; 41, 2), so wird mit Recht gesagt, Gott selbst (oder der Logos) sei die vorbildliche Ursache (causa *exemplaris*) der Welt. *Thom. Aq.* I. Q. 44. a. 3: Ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. . . . Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus (Q. 15. a. 1) ideas, id est, formas exemplares in mente divina exsistentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 15: Quemadmodum autem sua bonitate adductus quaecunque voluit fecit: ita non exemplum aliquod aut formam, quae extra se posita esset, cum universa conderet, secutus est; verum, quia rerum omnium exemplar divina intelligentia continetur, id summus artifex in se ipso intuens ac veluti imitatus, summa sapientia et infinita virtute, quae ipsius propria est, rerum universitatem initio procreavit.

§ 65.

Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes.

1. In einem zweifachen Sinne hat die Kirche die Freiheit der schöpferischen Thätigkeit Gottes ausdrücklich definirt. Es stand in Gottes freier Wahl, zu schaffen oder nicht zu schaffen (libertas *contradictionis*); und ebenso bestimmte Gott mit vollkommener Freiheit die Beschaffenheit der in's Dasein zu rufenden Welt, den Grad ihrer Vollkommenheit, ihre Zeitdauer u. s. f. (libertas *specificationis*). Beide Sätze hat die Kirche insbesondere auch in der neuern Zeit im Gegensatz zur pantheistischen Weltauffassung, zur Lehre A. Günthers und zu dem sogen. Optimismus nachdrücklich betont.

Vatic. Sess. 3 c. 1: Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam etc. (*Later. IV.* c. 1. s. § 63, 1). Ib. Can. I, 5: Si quis ... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. *Conc. Prov. Colon.* P. I. c. 12 (§ 35, 1): Quemadmodum penes Deum erat, mundum creare aut non creare, ita penes ipsum etiam erat, hunc creare mundum aut alium. Et vero, quaecunque Deum in mundo creando liberum fuisse demonstrant, eundem et liberum in hoc illove creando docent. *Florent.* Decr. pro Jacob.: *Quando voluit*, bonitate sua universas . . . condidit creaturas (§ 63, 1). Prop. *Abael.* ab Innoc. II. damn. 7 (§ 46, 2). Prop. *Wicleff.* damn. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 15: Deus enim non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit, idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit.

Die Erklärung und allgemeine Begründung der Freiheit Gottes in seinem Wirken nach außen s. § 45. Auch das freie Wollen Gottes ist ein ewiges. Gott war also von Ewigkeit her entschlossen, die Welt zu erschaffen; aber diese Bestimmtheit seines Wollens ist durch den Willen Gottes selbst ewig gesetzt, so zwar, daß Gott sich auch ewig hätte dazu bestimmen können, die Welt nicht zu schaffen. Gott ist zwar vermöge der Vollkommenheit seines Wesens nothwendig und actuell wollend, sowohl in Bezug auf sich selbst, wie in Bezug auf das Endliche; während aber dieser an sich nothwendige

Willensact in ersterer Beziehung nothwendig auf das göttliche Wesen und alle seine Vollkommenheiten (liebend) gerichtet ist, könnte er in der zweiten Hinsicht ebensowohl auf Erschaffung als Nichterschaffung des Endlichen, auf diese oder auf eine andere Welt gerichtet sein. Das ist die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes, soweit sie für die menschliche Vernunft faßbar ist (s. § 45, 2).

2. Wie in der heiligen Schrift, so wird auch in der Tradition das vorliegende Dogma unter den beiden oben genannten Gesichtspunkten bezeugt. Die heiligen Väter heben insbesondere hervor, daß die Freiheit ein wesentliches Merkmal der Schöpfung sei, im Gegensatze zu der immanenten göttlichen Thätigkeit der Generatio Filii. Sie begründen dieselbe durch den Hinweis auf den Endzweck der Schöpfung und auf die absolute Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit Gottes.

Ps. 113, 3: Deus autem noster in coelo omnia, quaecunque voluit, fecit. Ps. 134, 6. Eph. 1, 11 (§ 44, 1). Apok. 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt.

Iren. adv. haer. II, 1. 1: Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus et solus conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus, ut sint, ipse praestans. Ib. 30, 9: Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. III, 8. 3: Quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit, ait iterum David (Ps. 113, 3) .... Ipse enim infectus et sine initio, et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens ... (§ 35, 1). Gegen Hermogenes betont Tertullian, daß eben darum anzunehmen sei, Gott habe die Welt aus Nichts (und nicht aus einer ewigen Materie) erschaffen, weil er mit vollkommener Freiheit schuf. Vgl. Adv. Herm. 14: Magis autem eum decuit ex voluntate fecisse (mala), quam ex necessitate, id est, ex nihilo potius, quam ex materia. c. 16 (§ 63, 3). *Orig.* de Princ. II, 19: Nullam habuit creandi causam, nisi propter seipsum, id est, bonitatem suam. Gegen die Arianer hebt der hl. Athanasius hervor, die Welt verdanke ihr Dasein einem freien göttlichen Rathschlusse, weil sie eben etwas Außergöttliches und Gewordenes sei; die Erzeugung des Sohnes aber beruhe nicht auf einem solchen Rathschlusse, weil der Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgehe, und weil der Vater ohne ihn gar nicht gedacht werden könne. Der Sohn sei selbst der persönliche Wille des Vaters, könne also nicht erst durch einen freien Act dieses Willens in's Dasein getreten sein (Or. III, 61 ss.). An einer andern Stelle (Or. c. Gent. 39) bemerkt er, aus der Einheit Gottes, des Schöpfers, dürfe nicht gefolgert werden, daß es auch nur eine einzige Welt geben könne. Gott hätte auch noch andere Welten schaffen können. Aber die Eine Welt beweist allerdings das Dasein des Einen Schöpfers. In ähnlicher Weise leitet auch der hl. Basilius die Freiheit des Creationsactes aus dem Begriffe der Erschaffung und aus der Zeitlichkeit der Welt (Gen. 1, 1) ab; denn daraus erhelle, daß letztere keine nothwendige Ergänzung des göttlichen Wesens, daß sie nicht nothwendig mit demselben gegeben sei. Wäre dieses der Fall, so müßte sie wie jenes ewig sein. Auch betont er anderseits, daß nicht angenommen werden könne, die unendliche Macht Gottes habe sich in der Erschaffung dieser bestimmten Welt erschöpft (in Hexaëm. hom. I, 2 ss.). Gott bedurfte die Welt nicht zu seiner Vollendung oder Glückseligkeit, lehrt der hl. Augustinus; darum segnete Gott auch den siebenten Tag, an welchem er nicht schuf, um uns anzudeuten, daß er in und durch sich selbst, nicht in seinem Wirken, seine Ruhe, d. h. seine Vollkommenheit und Glückseligkeit besitze. Gott schuf die Welt, weil er es so wollte. Nichts Anderes hat ihn dazu bestimmt als sein Wille, keinerlei Nothwendigkeit drängte ihn dazu; nur seine Güte hat ihn dabei geleitet. *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 15. 26: Insinuatur nobis Deus per hanc scripturam, qua dicitur requievisse ab omnibus operibus suis, quae fecit (Gen. 2, 2), nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior

cum fecisset. Quia enim ex illo ita est quidquid ex illo est, ut ei debeat quod est, ipse autem nulli quod ex ipso est debeat, quod beatus est; se rebus quas fecit diligendo praeposuit: non significans diem quo ea facienda inchoavit, nec illum quo ea perfecit, ne illis vel faciendis vel factis auctum ejus gaudium videretur; sed eum quo ab ipsis in seipso requievit. c. 17, 29: Unde non operis, sed quietis diem sanctificavit; quia non haec faciendo, sed eis quae fecit non egendo, se beatum intimavit. — De liv. 83 Q. 28: Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est, quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. — Civ. XI, 24 (§ 63, 4).

3. Wie die Freiheit Gottes in seinem Wirken nach außen aus der absoluten Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit des göttlichen Wesens sich ergebe, wurde früher bereits dargelegt (§ 45, 2 d). Ferner verweist der hl. Thomas auf die Endlichkeit der Welt. Diese, oder vielmehr die Existenz endlicher Wesen, kann nur aus der Freiheit des göttlichen Willens erklärt werden. Würde Gott nur kraft der innern Nothwendigkeit seines Wesens wirken, oder müßte er kraft dieser innern Nothwendigkeit nach außen wirken, so würde auch das Gewirkte nur ein Unendliches sein können; denn die innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens ist eben nur die eines unendlichen Seins. Ein bewirktes (gewordenes) Unendliches ist aber ein widersprechender Begriff. — Die wirkliche Welt ist ein endliches Abbild der göttlichen Vollkommenheiten, jedoch nicht das einzig mögliche. Würde nun Gott um seiner eigenen Vollkommenheit willen innerlich genöthigt sein, diese Abbilder zu wollen, so wäre er genöthigt, die unendlich vielen möglichen Welten zu schaffen, und diese würden also auch thatsächlich existiren; was nicht der Fall ist, noch auch der Fall sein kann. Also hat Gott auch die wirkliche Welt mit Freiheit gewollt.

Thom. Aq. I. Q. 19. a. 4: Necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae . . . Quod quidem apparere potest . . . secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile . . . Non igitur agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. c. Gent. I, 81: Deus volendo bonitatem suam vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem Dei bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis, quae nunc sunt, participatur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia si vellet, essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus. Non igitur ex necessitate vult ea quae nunc sunt.

Bezüglich der Lehre A. Günthers, daß die Welt ein (für Gott) nothwendiges Moment in dem Entwicklungsprocesse des göttlichen Selbstbewußtseins sei, vgl. *Vatic.* l. c.; *Conc. Prov. Col.* l. c. und die früher (n. 2 und § 35, 1) mitgetheilten Zeugnisse der Tradition. *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 15: Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum

ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur. Nam Dei natura, ipsa per se beatissima, nullius rei indigens est, ut inquit David: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (Ps. 15, 2).

Wie Gott namentlich auch alle Erkenntniß ohne Ausnahme ewig in und durch sich selbst besitze, wurde früher bereits erörtert (§ 40. 41). Jene Behauptung Günthers steht im offenbarsten Widerspruch mit der von der Vernunft sowohl wie von der Offenbarung verkündigten Absolutheit, Unbedingtheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens; dieß um so mehr, weil Günther die Ewigkeit des Creationsactes bestreitet. Es ist ferner mit jener Behauptung der Pantheismus als unvermeidliche Consequenz gegeben. Denn alles, was irgendwie zur Ergänzung des (absoluten) göttlichen Wesens beiträgt, was die gleiche Nothwendigkeit wie jenes besitzt, muß selbst auch ein Absolutes sein. Auch schließt die Lehre Günthers ausgesprochenermaßen den von der Kirche schon früher (s. o.) verworfenen Satz ein, daß die wirkliche Welt die einzig mögliche (und insofern die beste) sei. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. a. a. O (§ 64, 2).

Endlich ist es einleuchtend, daß mit der pantheistischen Identificirung Gottes und der Welt, mit der Läugnung der Freiheit Gottes auch die Freiheit des Menschen negirt und der Begriff der Religion, als eines freien Wechselverkehres zwischen Gott und dem Menschen, zerstört wird.

Ueber den Optimismus s. § 66. 67.

§ 66.

Der Endzweck der Schöpfung.

1. Wie man mit dem Namen „Schöpfung" sowohl (activ) den göttlichen Creationsact, als auch (passiv) das Erschaffene bezeichnet, so ist dem entsprechend auch ein zweifacher Zweck der Schöpfung zu unterscheiden: der Zweck des göttlichen Creationsactes, d. h. das, was der Schöpfer mit seiner schöpferischen Thätigkeit bezweckte, oder was den Beweggrund derselben bildete (finis *operantis*); und der Zweck des Erschaffenen, d. h. das, was die Welt an sich ist, und nach Gottes Absicht sein soll (finis *operis*). Daß die Welt in dem einen wie in dem andern Sinne um eines Gottes würdigen Zweckes willen erschaffen sei, folgt aus der Idee Gottes, als eines absolut vollkommenen, intelligenten Wesens.

Thom. Aq. II. Sent. D. 1. Q. 2. a. 1: Omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus ejus est vanum; sed Dei opera non sunt hujusmodi. Unde in Ps. (88, 48): *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* . . . Praeterea secundum Philosophum 2. Metaph., omne agens per intellectum agit propter finem: sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum . . . Agere aliquid propter finem est dupliciter, vel propter finem *operis*, vel propter finem *operantis*. Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est, quem principaliter operans intendit. Unde finis operis potest esse in alio, sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit; sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso.

2. Der Endzweck einer freien und bewußten Thätigkeit ist zugleich auch deren Beweggrund oder Motiv, sofern nämlich die Erkenntniß des End-

zweckes und das Verlangen nach demselben, oder auch die Liebe zu dem betreffenden Gute, das wirkende Subject zu seinem freien Entschlusse antreiben und bei demselben leiten. Daher redet das kirchliche Dogma auch von einem Beweggrunde des göttlichen Schöpfungsactes. Dieser Begriff muß selbstverständlich in einem der Idee Gottes und seiner Freiheit entsprechenden Sinne aufgefaßt werden. Von einem Verlangen Gottes kann nicht die Rede sein, da er ewig im Besitze aller Güter, und in sich absolut vollkommen und glückselig ist. Ebenso wenig kann von Gott im eigentlichen Sinne gesagt werden, daß er zu einem Willensentschlusse angetrieben werde, da sein Wollen ein ewiges und schlechthin actuelles ist. Auch kann das göttliche Wollen, das vom Wesen Gottes nicht verschieden ist, nicht durch etwas Außergöttliches irgendwie bestimmt oder bedingt werden (§ 44, 2). Das Motiv des schöpferischen Wollens kann daher nur in Gott selbst gesucht werden. Es ist die Liebe Gottes zu sich selbst als dem höchsten Gute. Diese Liebe bestimmt Gott ewig, jedoch ohne irgend welche Nöthigung, seine Vollkommenheiten in endlichem Abbilde auf die Geschöpfe übergehen zu lassen. Er will es so, nicht als ob er durch einen innern Drang seines Wesens dazu genöthigt wäre, oder für sich etwas dadurch gewinnen könnte, sondern nur, weil es seiner absoluten Güte angemessen ist, sich mitzutheilen, und weil er auch in dieser Mittheilung, oder in den geschaffenen Abbildern seines Wesens, die absolute Vollkommenheit desselben schauen und genießen will. Mithin ist auch der Endzweck des Creationsactes (finis *operantis*) Gott selbst, oder die absolute Vollkommenheit seines Wesens (bonitas Dei *absoluta*).

Thom. Aq. l. c. (fortfahrend): Sciendum est ergo, quod agere hoc modo est dupliciter, vel propter *desiderium* finis, vel propter *amorem* finis. Desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut *Augustinus* dicit (Enarr. in Ps. 118. Serm. 8, 4); et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod in se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine: ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in litera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem *operantis*, et propter utilitatem creaturae, considerando finem *operis*. Ib. ad 2: Illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo, qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus: et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas. Ib. ad 3: Omne id quod agit propter desiderium finis per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati, unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus; non autem apud eum qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

Weil die Art und Weise, wie Gott im Schöpfungsacte seine Liebe zu seinen eigenen Wesensvollkommenheiten bethätigte, nicht ihm, sondern nur den Geschöpfen zum Nutzen gereichte, und weil jene Bethätigung eine durchaus freie war, so wird mit Recht gesagt, die Güte Gottes (bonitas *relativa*), d. h. also die Liebe Gottes zu diesem seinem Wesensattribut sei in ganz specieller Weise der Beweggrund und Endzweck (finis *operantis*) der Schöpfung.

Petr. Lomb. II. Sent. D. 1. § 3: Credamus ergo rerum creatarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris,

qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicare posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicare voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Thom. Aq. I. Q. 19. a. 2: Si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. Ib. ad 2: Cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, . . . non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam. Vgl. § 45, 2.

Gott ist demnach der Endzweck aller Dinge nicht wie Etwas, was den erschaffenen Dingen zeitlich oder ursächlich nachfolgt oder durch sie bewirkt werden soll, sondern als das höchste, vor und unabhängig von allen Dingen seiende Gut, woran diese je in ihrer Weise und je in ihrem Maße theilnehmen sollen, weil es Gott in seiner Güte also gefällt; weil er auch darin die Vollkommenheit seines Wesens vor sich aussprechen und genießen will. *Thom. Aq.* c. Gent. III, 18: Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

3. Hieraus ergibt sich nun auch, welches der der Welt selbst immanente Zweck (finis *operis*) sei. Indem Gott die zu erschaffenden Wesen an seinen Vollkommenheiten in ihrer Weise theilnehmen läßt, stellen diese Gottes Vollkommenheit und Schönheit in endlichem Abbilde dar. Diese Offenbarung der göttlichen Wesensvollkommenheiten ist der von den geschaffenen Wesen selbst oder an ihnen zu erfüllende Schöpfungszweck (finis *operis*). Da man die Vollkommenheit des göttlichen Wesens an sich die innere Herrlichkeit Gottes (gloria Dei *interna*) nennt, so wird diese Offenbarung oder Darstellung derselben durch die Geschöpfe analog als äußere Verherrlichung Gottes (gloria Dei *externa*) aufgefaßt. In diesem Sinne heißt es, die Ehre Gottes sei der Zweck der Schöpfung (finis *operis*).

Die zuletzt genannte Seite des Dogma's ist in der heiligen Schrift und in der Tradition besonders deutlich ausgesprochen. Es wird gelehrt, Gott habe Alles zu seiner Ehre erschaffen; alle geschaffenen Wesen verkündigten die Vollkommenheiten Gottes; es sei eine unverantwortliche Verirrung der Menschheit gewesen, wenn sie diese natürliche Offenbarung Gottes nicht als solche erkannt habe, um dann auf Grund derselben auch ihrerseits Gott dankbar anzubeten und zu verherrlichen. Aber auch der andere Grundgedanke des Dogma's, den die Vernunft aus der Idee Gottes nothwendig ableiten muß, ist in der heiligen Schrift ausgesprochen. Sie lehrt ausdrücklich, Gott habe Alles um Seiner selbst willen erschaffen. Die Kirche hat beides definirt: Gott habe aus Güte Alles erschaffen (finis *operantis*), und zu seiner Ehre (finis *operis*).

Florent. l. c. (§ 63, 1); *Vatic.* l. c. (§ 65, 1). Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 13: Si id, quod Deum ad creandum impulerit, seu *finis operantis* quaereretur, dicendum esset, nihil Deum, quod ab eo sit distinctum impellere potuisse, cum, utpote sibi sufficiens, nihil sibi possit appetere (*Aug.* de div. 83 Q. 28). Cum porro Deum creasse constet, et cum, quidquid agit, ex amore bonitatis suae absolutae eum agere pariter constet, recte dicimus, Deum bonitate sua, ut libere mundum

crearet, motum esse . . . Si vero non jam, quid Deum ad creandum moverit seu *finis operantis,* sed id, quod Deus, cum creavit, in opere a se producto intenderit seu *finis operis* quaeritur, dicendum profecto est, eum hoc intendisse et intendere adhuc, quod cum ejus actione ita est conjunctum, ut ab ea separari non possit. Et primo quidem Deus dum creat, rebus boni aliquid non impertire non potest. Ipsum enim, quod accipiunt, *esse* bonum est; unde et s. Augustinus: *In quantum sumus*, inquit, *boni sumus* (de doct. chr. I, 32). Alterum vero, quod ab opere Dei abesse non poterat, erat ipsa perfectionum divinarum, potentiae inprimis, sapientiae et bonitatis manifestatio, quae, cum in Dei laudem cedat, gloria Dei externa vocatur. Deum vero perfectionum suarum agnitionem et amorem seu gloriam externam revera intendisse, dubium esse non potest, sive spectamus res effectas, quae natura sua Dei perfectiones manifestant; sive hominem, qui ratione praeditus est, ut Deum ex operibus agnoscat et amet; sive Deum ipsum, qui, ut ex opere suo agnosceretur, utpote sanctus, non velle non poterat. Hinc illae tam crebrae Scripturarum voces, quibus ad laudandum Deum ex operum ejus magnitudine monemur. Die Lehre des Origenes, die Erschaffung der Körperwelt sei durch den vorweltlichen Sündenfall der Geister veranlaßt; Bestrafung und Läuterung der sündigen Geister sei mithin der Zweck dieses Theiles der Schöpfung, wurde von dem fünften allgemeinen Concil (*Const. II.* can. 2) verworfen. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 65. a. 2.

Ps. 18, 1: Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. (2) Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. (3) Non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. (4) In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Js. 43, 7: Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum. Prov. 16, 4: Universa propter semetipsum (n. d. Hebr. in laudem suam) operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum (s. n. 4). Hebr. 2, 10: Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare. Weish. 13; Röm. 1, 20 ff. (§ 26, 2 a); Apok. 4, 11 (§ 65, 2). Dan. 3, 57: Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate et superexaltate eum in saecula. Vgl. V. 58—88; Ps. 148, 2 ff. u. a. Auch die übernatürlichen Werke und Schöpfungen Gottes bezwecken seine Ehre. Vgl. Joh. 9, 3: Respondit Jesus (vor der wunderbaren Heilung des Blindgeborenen): Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo. 17, 4: Ego te (Pater) clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. Eph. 1, 5. 6 (§ 92, 3). Vgl. V. 12 u. a.

Theoph. ad Autol. I, 4: „Alles schuf Gott aus Nichts, damit durch die Werke seine Größe erkannt und offenbar würde.“ Vgl. *Clem. Rom.* Cor. 33. *Athenag.* de resurr. 12. *Tert.* Apol. 17: Quod colimus, Deus unus est: qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suae: unde et Graeci nomen mundo Κόσμον accommodaverunt. *Iren.* adv. haer. IV, 14. 1: Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur, quemadmodum ipse ait: *Pater, clarifica me claritate, quam habui apud te, priusquam mundus fieret* (Joan. 17, 5). Nec nostro ministerio indigens jussit ut eum sequeremur, sed nobis ipsis tribuens salutem. *Hier.* in Eph. 1, 14: Non quod Deus laude alicujus indigeat, sed quod laus Dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera majestatem ipsius magnitudinemque cognoscunt, ad laudandum eum miraculo stuporis erumpant. *Aug.* Conf. XIII, 2. 2: Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. Enchir. 9, 3: Satis est Christiano, rerum creatarum causam, sive coelestium sive terrestrium, sive visibilium sive invisibilium, non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus unus et verus. *Anselm.* Med. XIX, 3: Quamvis omnis creatura te laudet, te creatorem suum et gubernatorem esse reclamet, tamen non omnis creatura te intelligit,

nisi tantummodo rationalis, et quam fecisti ad imaginem et similitudinem tuam. c. 4: Laudat te etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit; et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi, te eam bonam fecisse pulchreque ordinasse.

Gleichwie nun Gott die geschaffenen Wesen in verschiedenem Maße an seinen Vollkommenheiten theilnehmen läßt, sie als mehr oder minder vollkommene Abbilder derselben gedacht und verwirklicht hat, so wird auch der Schöpfungszweck von den verschiedenen Arten der Geschöpfe in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise erfüllt. Die bewußtlosen Geschöpfe offenbaren (dem denkenden Geiste) durch ihr Dasein und ihre wesentlichen Vollkommenheiten die Größe und den Reichthum des Schöpfers (gloria Dei *objectiva*); die vernunftbegabten Geschöpfe hingegen sind befähigt und berufen, Gottes Vollkommenheiten zu erkennen und mit Bewußtsein und Freiheit als das höchste Gut ihn zu loben und zu lieben (gloria Dei *formalis*). Indem sie nun durch diese auf Gott gerichteten geistigen Thätigkeiten das innere Leben Gottes selbst abbildlich darstellen, erfüllen sie dadurch zugleich den Schöpfungszweck in einem höheren Sinne als alle übrigen Geschöpfe. Den denkbar höchsten Grad erreicht diese ihre Verähnlichung mit Gott in der (übernatürlichen) himmlischen Seligkeit, durch die unmittelbare Anschauung, die vollkommenste Liebe und den seligen Genuß des höchsten Gutes. Hier erfüllen sie also auch den Schöpfungszweck (finis *operis* und finis *operantis*) im denkbar höchsten Grade und Maße.

Thom. Aq. II. Sent. D. 1. q. 1. a. 2. ad 4: Cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent: ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat; unde beatus est. . . . Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse, ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem, intelligendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem, neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

Da ferner alle übrigen Geschöpfe dieser Welt nach Gottes Absicht dem Menschen als Mittel dienen sollen, um den Endzweck seines Daseins zu verwirklichen, so kann, unbeschadet des oben genannten allgemeinen Schöpfungszweckes gesagt werden, alles Andere sei zunächst um des Menschen willen (finis *proximus*) von Gott erschaffen worden. Den Irrthum des Origenes in Bezug hierauf s. o. S. 235

Petr. Lomb. II. Sent. D. 1. q. 1. § 8: Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret; ut acciperet utrumque et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non Deus, sed homo serviens juvaretur. *Thom. Aq.* in h. l.: Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas; quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente; sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem est ordinatus effectus ejus. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit, *principalem* scilicet et *secundarium*. Principalis est, secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est, secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam. Vgl. I. Q. 65. a. 2: In partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Ib. ad 2: Finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc quod creatura corporalis

facta est quodam modo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

4. Indem der Mensch jenseits zur höchsten (übernatürlichen) Verähnlichung mit Gott gelangt, und kraft dieser Verähnlichung Gott auf die vollkommenste Weise verherrlicht (gloria Dei *objectiva* et *formalis*), nimmt er auch Theil an der göttlichen Seligkeit. Sofern nun Gott den Menschen aus freier Liebe zu dieser himmlischen Seligkeit berufen hat, kann und muß auch diese als von Gott gewollter Endzweck des Menschen (finis *operis*) bezeichnet werden. Da aber Gott sie nicht um ihrer selbst willen, sondern, wie alles Endliche, um seiner Ehre willen, als Offenbarung seiner Vollkommenheiten gewollt hat, so wird mit Recht gesagt, die Ehre Gottes sei der höchste oder primäre (finis *ultimus* sive *principalis*), die Glückseligkeit des Menschen (bezw. der reinen Geister) der nächste oder untergeordnete Zweck (finis *proximus* sive *secundarius*) der Schöpfung. Dieser letztere kann, durch des Menschen (bezw. des reinen Geistes) Schuld, auch unerfüllt bleiben; jener aber geht unter allen Umständen nothwendig in Erfüllung. Den primären Zweck will Gott absolut (voluntate *absoluta, antecedente*), den secundären nur unter der Bedingung, daß der Mensch auch seinerseits denselben frei erstrebt (voluntate *conditionata, subsequente* § 47, 3). Auch die von der himmlischen Seligkeit durch eigene Schuld Ausgeschlossenen müssen die Vollkommenheiten Gottes an sich offenbaren, und so die Ehre Gottes befördern.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 13: Intime inter se connectuntur hominum felicitas et Dei gloria. Hanc enim dum homines promovent, sua augent merita suamque felicitatem; et Deus quo majora bona hominibus largitur, eo majora praebet suae bonitatis documenta suamque auget gloriam; unde sicuti haec ad illam, ita illa ad hanc ducit. Si tamen de utriusque finis ordine quaeritur, dicendum est, ultimum operis finem esse Dei gloriam, ad quam etiam rerum creatarum et singillatim hominis felicitas referatur. Dei enim gloria, cum, utpote Deum respiciens, altioris sit ordinis quam hominis felicitas, hanc sibi submissam subservientemque habeat decet. Neque ex hoc existimandum est, detrahi aliquid Dei in nos bonitati. Nam bona nobis collata cum ad Dei referuntur gloriam, non minuuntur, imo quo studiosius per ea nos Dei gloriam quaerimus, eo magis ditescimus ipsi; nec Deus ita suam in mundo intendit gloriam, quasi ex ea aliquid, quod non habeat, boni acquirat, cum id solum velit, quod rectus ordo exigit.

Aug. de spir. et lit. 33; Civ. XXII, 1 (§ 47, 4; 48, 2). Vgl. Prov. 16, 4 (o. n. 3) und unten § 70, 7. *Thom. Aq.* I. Q. 19. a. 6 (§ 47, 4).

Aus Obigem erhellt, wie sehr Hermes die katholische Lehre mißverstand, wenn er behauptete, Gott habe nicht zu seiner Ehre, d. h. um eines „selbstsüchtigen" Zweckes willen schaffen können; vielmehr sei die Glückseligkeit des Menschen der Endzweck der Schöpfung. Günther lehrte, es werde zwar auch die Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung bezweckt; jedoch sei die Beseligung der Geschöpfe der primäre Zweck derselben. Beide Auffassungen sind, wie oben gezeigt wurde, mit der Idee Gottes als des höchsten Gutes nicht vereinbar. Vgl. *Vatic.* l. c.; *Conc. Prov. Col.* l. c. Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 640 ff.

§ 67.

Die Vollkommenheit der Welt. Der Optimismus.

1. Gott hat die Welt ewig gedacht und sie verwirklicht als ein endliches Abbild seiner Vollkommenheiten. Er hat sie ferner erschaffen um eines seiner

selbst würdigen Zweckes willen, und diesen Zweck, die Verherrlichung Gottes, erfüllen alle Geschöpfe ohne Ausnahme, wenn gleich in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße (§ 66). Die Welt ist also sowohl an sich, wie auch ihrem Zwecke nach betrachtet, das, was sie nach Gottes freier schöpferischer Absicht sein soll. Hierin besteht die Güte, oder (relative) Vollkommenheit der Welt, deren Annahme ebensowohl durch die Vernunft, wie durch deutliche Aussprüche der Offenbarung geboten ist. Die dualistische Lehre der Manichäer u. A., daß irgend ein Theil oder eine Art der endlichen Wesenheiten an sich böse sei (d. h. sündhaft oder den Absichten Gottes widersprechend), hat die Kirche darum stets verworfen.

Vgl. *Leo M.* Ep. dogm. 15. ad Turrib. (über die Lehren der Priscillianisten). *Later. IV.* c. 1: Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit. *Florent.* Decr. pro Jacob. (§ 63, 1). Ib.: Firmiter credit, profitetur et praedicat, omnem creaturam Dei bonam. . . .

Gen. 1, 10: Et vidit Deus quod esset bonum. Desgl. V. 12. 18. 21. 25. V. 31: Viditque Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona. Vgl. *Aug.* Enchir. 10: Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe, nec aequaliter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula; simul vero universa valde bona; quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Civ. XI, 24: Quod (Gen. 1, 10) ideo postquam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur.

Daß die bösen Geister, als Gottes Schöpfung, ursprünglich gut gewesen seien, betont *Tert.* adv. Marc. II, 10 (§ 76). Daß die Materie nicht an sich böse sei, vgl. adv. Herm. 10 ff. (§ 63, 3). *Aug.* de morib. Eccl. II, 2—7. Enchir. 10; 12: Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt: sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Vgl. c. Julian. I, 8. 36.

Der dualistischen Irrlehre wurde von den heiligen Vätern entgegen gehalten, daß das Böse oder das Uebel an sich nichts Wesenhaftes sei, sondern eine Privation accidenteller Art (privatio sive defectus boni), welche entweder durch den freien Willen des Geschöpfes hervorgebracht sei (die Sünde, das malum *morale*), oder sich auf natürliche Weise aus der Beschränktheit und Veränderlichkeit der geschaffenen Substanzen ergebe (das malum *physicum*). Die Uebel der letztern Art sind von Gott (indirect) gewollt, weil sie ihrerseits wieder zur Ordnung, Erhaltung oder Vollkommenheit des Universums beitragen, oder seiner Vorsehung als Mittel dienen, um an dem Menschen den höchsten Weltzweck zu realisiren (malum *poenae*, oder malum *exercitationis*).

Aug. c. Julian. I, 8. 37: Quaerunt itaque a nobis (Manichaei), unde sit malum. Respondemus, ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intelligimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse; nec aliquid esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cujus defectum, nisi alicujus sine dubitatione naturae? Enchir. 11: In qua (universitate) etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, ‚rerum cui summa potestas‘ (Virg.), cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium nihil est aliud morbis et vulneribus affici, quam sanitate privari, . . . ita et animorum quaecunque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum: quae cum sanantur, non aliquo transferuntur; sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt. c. 14: Cum autem bona et mala

nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt; . . . quia non modo ubi consisteret, sed unde orieretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur; quod nisi bonum esset, nec corrumperetur: quoniam nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. Vgl. de Gen. ad lit. lib. imp. 5, 25: Quaedam ergo et facit Deus, et ordinat; quaedam vero tantum ordinat. Justos et facit et ordinat: peccatores autem in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum . . . Ita species naturasque ipsas et facit et ordinat: privationes autem specierum defectusque naturarum non facit, sed ordinat tantum. . . . S. § 48, 2; 63, 3; 70, 7.

Manches erscheint übrigens dem Menschen nur vermöge seiner Kurzsichtigkeit als ein (physisches) Uebel, weil er die teleologische Bedeutung desselben für das Weltganze nicht erkennt oder nicht beachtet.

Aug. Civ. XI, 22: Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire: quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio. Vgl. de Gen. c. Man. I, 16. 25; de ordine I, 1 u. a. St. (§ 70, 7). *Thom. Aq.* I. Q. 72. a. un. ad 6.

In eingehender Weise erörtert der hl. Thomas (im Gegensatz zu den kosmologischen Irrthümern des Avicenna), wie die Güte und Zweckmäßigkeit der Schöpfung insbesondere auch in der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Wesen, sowie in ihrer Ordnung oder wechselseitigen Beziehung zu suchen sei. Nicht alle Wesen sind gleich vollkommen; auch diese Ungleichheit derselben ist von Gott gewollt, weil sie zur Ordnung und Schönheit des Ganzen, und somit zur Erfüllung des höchsten Schöpfungszweckes beiträgt.

Thom. Aq. I. Q. 47. a. 1: Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas; ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. Ib. a. 2: Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. Ad 1: Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem, et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quod esset bona;* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Vgl. c. Gent. II, 39 ss. S. § 70, 6.

2. Weil die von Gott erschaffene Welt als solche die durch Gottes freien Rathschluß ihr zugedachte Beschaffenheit und Zweckmäßigkeit thatsächlich besitzt, nennen wir sie gut oder relativ vollkommen. Sie ist nicht absolut vollkommen, d. h. sie besitzt nicht den denkbar höchsten Grad der Güte und Zweckmäßigkeit, und Gott war nicht genöthigt, sie in dem denkbar höchsten Grade der Vollkommenheit zu erschaffen. Den sogen. Optimismus, welcher behauptet, Gott habe gerade diese Welt erschaffen, weil sie die denkbar beste sei, und nur diese habe Gott schaffen können, hat die kirchliche Wissenschaft stets als eine in sich selbst widersprechende und mit der Freiheit Gottes unvereinbare Ansicht bekämpft. Das kirchliche Lehramt hat denselben gleichfalls theis direct verworfen, theils indirect, durch die Definirung der

absoluten Freiheit des göttlichen Creationsactes. Das Gleiche gilt bezüglich der von A. Günther vertretenen Ansicht, die wirkliche Welt sei überhaupt die einzig mögliche, und insofern auch die beste.

Prop. *Abael.* damn. (§ 46, 2); *Vatic.* l. c.; *Conc. Prov. Col.* l. c. (§ 65, 1). An letzterer Stelle heißt es weiter: Itaque ad fidem catholicam sartam tectam gregibus nostris conservandam proscribimus omnem doctrinam, quae statuit, Deum non potuisse non creare mundum, vel non potuisse alium atque hunc mundum creare, sive illa quacunque demum voce appellata necessitas repeti dicatur e Dei intelligentia seu conscientia, sive ex Dei amore in seipsum sive ex ejus bonitate, sive demum e divina sapientia et sanctitate aliave perfectione.

Daß die schöpferische Allmacht Gottes nicht in die Grenzen der wirklichen Welt gebannt sei, wurde schon von den heiligen Vätern hervorgehoben, und zugleich betont, daß die Freiheit Gottes ebenso maßgebend sei für sein Wirken, wie seine Macht.

Aug. Enchir. 95: Tunc in clarissima sapientiae luce (in coelo) videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei; *quam multa possit et non velit*, nihil autem velit quod non possit. Vgl. *Tert.* adv. Prax. 10: Plane nihil Deo difficile. . . . Non autem, quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit; sed an fecerit requirendum . . . Non tamen, quia potuit, statim et fecit . . . Dei enim posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et ostendit. Vgl. *Petav.* de Deo V, 6.

In der eingehendsten Weise wurde der von Abälard (Introd. ad theol. III, 5) vertretene Optimismus von den mittelalterlichen Theologen bekämpft. So bemerkte Hugo von S. Victor (de Sacram. I. p. 2. c. 22): Durch den Satz, Gott habe nur die wirkliche Welt erschaffen können, werde die Unermeßlichkeit und Unendlichkeit der göttlichen Allmacht geläugnet. Ferner sei die sogen. „beste" Welt ein widersprechender Begriff. Man behauptet damit, die Welt besitze schlechthin alle irgendwie möglichen Vollkommenheiten; oder aber, sie sei für eine höhere Vollkommenheit nicht empfänglich. Im letztern Falle legt man also der angeblich besten Welt eine Unvollkommenheit bei; im erstern Falle aber stellt man Gott und die Welt auf Eine Linie; denn auch Gott ist ja schlechthin im Besitze aller irgendwie denkbaren Vollkommenheiten. Soll dieses Prädicat sowohl auf die Welt, wie auch auf Gott anwendbar sein, so muß man entweder das göttliche Wesen als ein endliches, oder die Welt als etwas Unendliches denken; was beides gleich absurd ist. Ebenso lehrt der hl. Thomas, Gott könne vermöge seiner Freiheit, sowie vermöge seiner absoluten Weisheit und Macht, durchaus nicht auf die Hervorbringung einer Welt, oder einer Weltordnung beschränkt sein.

Thom. Aq. I. Q. 25. a. 5: Supra ostendimus, . . . Deum non agere ex necessitate naturae, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate provenit, quod alia provenire non possent. Die göttliche Heiligkeit fordert allerdings, daß Gott mit Weisheit schaffe, d. h. daß er die zu erschaffenden Dinge auf ein seiner selbst würdiges Ziel hinordne. Hieraus folgt aber nicht, daß nur eine bestimmte Weltordnung oder nur ein bestimmter Weltlauf möglich sei. Dieß wäre nur dann der Fall, wenn es sich um Verwirklichung eines den Zweck schlechthin bedingenden oder realisirenden Mittels handelte. Nun aber überragt die göttliche Vollkommenheit oder Güte, welche der Zweck der Schöpfung ist, alles Geschaffene in unendlichem Maße. Es ist keine Welt denkbar, welche jenen Zweck (die abbildliche Darstellung der göttlichen Vollkommenheiten) in absolut vollkommener Weise erfüllte; darum kann also auch nicht gesagt werden, durch die göttliche Weisheit oder die göttliche Heiligkeit sei irgend eine bestimmte Welt, als die zweckmäßigste, oder einzig zweckmäßige nothwendig gefordert. Man kann und muß nur das behaupten, daß die wirkliche Welt gut und zweckmäßig sei, und daß die thatsächliche Weltordnung der wesentlichen Beschaffenheit der einzelnen Weltwirklichkeiten entspreche, und insofern allerdings nicht anders geartet sein könnte. Hätte Gott, wie er es vermochte, andere Wesenheiten geschaffen, so

würde auch die Weltordnung eine andere sein. Alles Wirkliche ist allerdings **relativ vollkommen**, d. h. seinem Wesen nach der göttlichen Idee entsprechend, welcher gemäß es erschaffen wurde. Gott hätte aber die Ideen vollkommenerer Dinge verwirklichen können; und auch das factisch Verwirklichte könnte bezüglich seiner accidentellen Eigenschaften vollkommener sein.

Thom. Aq. l. c.: Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiae et justitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. . . . Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit, . . . non adaequat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis, quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quod *Deus potest alia facere quam quae fecit.* Ib. ad 3: Licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem. Ib. a. 6: Bonitas alicujus rei est duplex: una quidem, quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. . . . Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

3. Man muß bei der vorliegenden Frage das **Wirken Gottes an sich** und den Gegenstand desselben, oder das von ihm **Gewirkte**, wohl unterscheiden. Ersteres ist allerdings schlechthin vollkommen, weil es eine Bethätigung der **absoluten** Weisheit und Güte Gottes ist; letzteres kann, weil es ein Endliches ist, nicht schlechthin vollkommen sein, weder an sich, noch mit Bezug auf den Zweck seines Daseins. Daher ist in dem oben erklärten Sinne eine Welt denkbar, die besser wäre, als die von Gott thatsächlich erschaffene.

Aug. Civ. XI, 22: Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed artificis sapientia metienda sunt. *Thom. Aq.* l. c. ad 1: Cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si τὸ *melius* sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est in corp. art. Si vero τὸ *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importat modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. Vgl. c. Gent. II, 23 ss.; III, 98. 99.

Von der oben genannten **relativen** Vollkommenheit der Schöpfung sind auch einzelne optimistisch klingende Aeußerungen der **heiligen Väter** zu verstehen. Sie sind meist gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus gerichtet. So z. B. *Aug.* c. adv. leg. et Proph. 1, 14. 20: Aut vero adeo desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse, et hoc Deum vidisse non putet; aut putet vidisse, et credat facere noluisse; aut voluisse quidem, sed minime potuisse? Avertat hoc Deus a cordibus piorum. Vgl. de Quant. an. 33, 73; *Joan. Damasc.* de fide orth. I, 19.

In der neueren Zeit vertrat den Optimismus u. A. **Leibniz**, und zwar auf Grund

seiner Auffassung der Willensfreiheit. Aus dem (irrigen) Satze: Nunquam voluntas ad agendum perducitur nisi repraesentatione boni repraesentationibus contrariis praevalente, ergab sich ihm der andere, Deus nunquam non eligit optimum (Theod. 45). Malebranche stützte die optimistische Lehre theils auf gewisse metaphysische und kosmologische Sätze des cartesischen Systemes, theils auf die theologische Idee, daß Gott nur eine auf würdige Weise ihn ehrende Welt habe schaffen können; und daß diese Eigenschaft der wirklichen Welt vermöge der Incarnation des Sohnes Gottes zukomme. Vgl. *Tournel.* Prael. theol. de opere sex dier. Q. 4. a. 2. 3. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Liter. V, 96.

Bei Hermes und Günther ergab sich der Optimismus aus der von ihnen aufgestellten Ansicht über den Zweck der Weltschöpfung (§ 66, 4). Hermes meinte, „die vollkommene Heiligkeit oder Liebe erheische, daß Gott alles Gute, was er erkenne, und was die Geschöpfe empfangen können, diesen im höchsten Grade wolle". Günther lehrte: „Als Nicht-Ich Gottes ist die Creatur das Du Gottes. . . . Dadurch rechtfertigt sich die Behauptung des Optimismus: daß die Eine (vorhandene) Welt zugleich die beste sei, . . . weil alle Contraposition nur Eine sein kann, oder weil der contradictorische Gegensatz kein tertium comparationis zuläßt."

Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit 2. A. I, 501; Philos. der Vorzeit I. Bd. 5. Abh. 4. Hauptst.

§ 68.

Das Sechstagewerk. Der göttliche Schöpfungssabbath.

1. In dem mosaischen Schöpfungsberichte wird an erster Stelle (Gen. 1, 1) in geschichtlicher Form der dogmatische Satz ausgesprochen, daß Gott das Weltall (alles Endliche) im Anfange der Zeit erschaffen habe (§ 63). Aus der jenem Satze folgenden Schilderung des allmählichen Entstehens der einzelnen Theile des Weltalls leuchtet als eine zweite unbestreitbare dogmatische Wahrheit der Satz hervor, daß das Weltall, und die Erde insbesondere, auch je in ihren mannigfaltigen Bestandtheilen betrachtet, unter dem schöpferischen Einflusse der göttlichen Allmacht aus dem von Gott erschaffenen Stoffe entstanden sind, und die ihnen erfahrungsmäßig innewohnenden Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen angenommen haben.

Jedes einzelne Moment der sogen. Welt- und Erdbildung führt der mosaische Bericht (anthropomorphistisch) auf einen „Ruf" des allmächtigen Schöpfers zurück; und auch sogleich im Eingange (V. 2) wird der nämliche Gedanke ebenfalls bildlich in dem Satze ausgedrückt, daß der Geist Gottes über den „Gewässern" schwebte, d. i. über dem noch in chaotischem Zustande befindlichen, nur erst eine flüssige Masse darstellenden Erdball oder Weltall. Der oben genannte dogmatische Satz ist insbesondere auch von der Artverschiedenheit (species) der organischen Wesen zu verstehen.

Endlich ergibt sich aus dem Schlusse jener Schilderung, daß Gott den Leib des Menschen direct, durch einen bloßen Act seiner Allmacht, aus vorhandenem Stoffe habe hervorgehen lassen, um ihn mit der aus Nichts erschaffenen Seele zur Einheit Eines lebendigen Wesens zu verbinden (§ 79).

Im Anschlusse an jene zwei Haupttheile des mosaischen Schöpfungsberichtes unterscheiden die Theologen die sogen. Creatio *prima* (Gen. 1, 1), d. i. die Hervorbringung des Urstoffes, aus welchem das sichtbare Weltall gebildet

werden sollte, bezw. die Erschaffung der reinen Geister; und die Creatio *secunda* (Gen. 1, 3—31), oder die gestaltende und ordnende Thätigkeit des Schöpfers in Bezug auf diese sichtbare Welt im Allgemeinen, und in Bezug auf die Erde insbesondere.

Aug. de Gen. ad lit. I, 14. 28: Haec enim consideratio suasit (quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari; simulque illud et catholica fides praescribit, et certissima ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque creatore, de qua etiam dicit ei quaedam scriptura, *Qui fecisti mundum ex materia informi;* Sap. 11, 18) hanc materiam illis verbis . . . fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*, et donec diceretur, *Et dixit Deus*, ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur. *Thom. Aq.* I. Q. 65. a. 1. Prol.: In cujus (creaturae corporalis) productione tria opera scriptura commemorat, scil. opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus . . .;* opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem a tenebris . . .;* et opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria* etc. Vgl. Ib. Q. 47. a. 1 (§ 67, 1).

Gen. 1, 2: Terra autem erat inanis et vacua (תֹהוּ וָבֹהוּ), et tenebrae erant super faciem abyssi; et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Vgl. Ps. 103, 30: Emittes *Spiritum tuum*, et creabuntur; et renovabis faciem terrae. *Aug.* de Gen. c. Man. I, 5. 8: Quod autem scriptum est, *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam*, sic solent Manichaei reprehendere, ut dicant, Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei, et ipsa continebat Spiritum Dei? Totum conantur perversa mente pervertere, et excaecantur malitia sua. Cum enim dicimus, sol superfertur super terram, numquid hoc intelligi volumus, quod in terra habitet sol, et terra solem contineat? Et tamen non sic Spiritus Dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram; sed alio modo quem pauci intelligunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille Spiritus, sicut sol terrae superfertur, sed *per potentiam invisibilis sublimitatis suae* (. . . non enim loco, sed omnia superante et praecellente potentia. De Gen. ad lit. I, 7. 13). Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 47. a. 1. 2 (§ 67, 1). Einzelne Väter (z. B. Basilius, Hieronymus) machen darauf aufmerksam, daß das von der Vulgata (Gen. 1, 2) mit *ferebatur* übersetzte hebräische Wort (Piël von רָחַף vgl. Deut. 32, 11) eigentlich „brüten" bedeutet, so daß hiernach das Bild der das Chaos liebreich gestaltenden und belebenden Allmacht Gottes noch deutlicher hervortritt.

Daß nicht etwa bloß die Urmaterie von Gott erschaffen worden, sondern auch die sogen. Weltbildung im Einzelnen in dem oben angegebenen Sinne das Werk seiner Weisheit und Allmacht sei, wird auch sonst noch in der heiligen Schrift angedeutet. Vgl. Gen. 2, 1—3 (s. n. 5). Ps. 145, 6: Qui (Deus) fecit coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt. Exod. 20, 11; Weish. 11, 18; 2 Makk. 7, 28; Kol. 1, 16 (§ 63, 2).

2. Die Genesis sagt nicht ausdrücklich, daß der chaotische Zustand des Weltalls (1, 2) der ursprüngliche gewesen sei. Jedoch erscheint diese Auffassung als die natürlichste. Die Erwähnung des Thohu wabohu (V. 2) ist dann einerseits eine durchaus ungezwungen sich anschließende Einschränkung des V. 1 ausgesprochenen allgemeinen Gedankens, daß Gott das Weltall erschaffen habe; und anderseits eine ebenso passende Einleitung der darauf folgenden Beschreibung der den Kosmos gestaltenden Thätigkeit des Schöpfers. Bei dieser Auffassung muß dann freilich, wie schon der hl. Augustinus hervorhebt, der Ausdruck coelum et terra (V. 1) im proleptischen Sinne genommen werden: Gott schuf Das (den Urstoff), woraus Himmel und Erde (das sichtbare Weltall) gebildet werden sollten.

Aug. de Gen. c. Man. l. c. n. 9: Sed illud quod dictum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. Sic enim et in alio loco legimus dictum in laudibus Dei: *Qui fecisti mundum de materia informi* (Sap. 11, 18). Ib. 6, 10: Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Ib. 7, 11: Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, et dictum est, *In principio fecit Deus coelum et terram;* non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; . . . quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia: sed quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, jam et ipsa materia coelum et terra appellata est. n. 12: Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae: ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus: et non uno vocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 66. a. 1; de Pot. Q. 4. a. 2.

Die oben genannte Auffassung des Thohu wabohu wurde von den heiligen Vätern und seitdem auch von der kirchlichen Wissenschaft allgemein festgehalten. Erst in neuerer Zeit wurde (jedoch fast nur von protestantischen Gelehrten) die Meinung vertreten, der chaotische Zustand des Weltalls sei nicht der ursprüngliche gewesen, sondern Moses weise (Gen. 1, 2) hin auf eine später eingetretene „Verwüstung" der zuvor in geordnetem Zustande von Gott erschaffenen Welt, womit zugleich der Untergang einer früheren Pflanzen- und Thierwelt verbunden gewesen sei. Das Sechstagewerk bedeute demgemäß die Wiederherstellung der verwüsteten ersten Schöpfung, sowie insbesondere die Hervorbringung der jetzigen Pflanzen- und Thierwelt. Man kann nicht sagen, daß diese sogen. Restitutionstheorie durch den Wortlaut der Genesis geradezu ausgeschlossen sei; sie entbehrt jedoch exegetisch betrachtet aller Wahrscheinlichkeit, sowie anderseits jeder positiven Begründung. Ebenso kann es nur als eine jeden Grundes ermangelnde Hypothese bezeichnet werden, wenn manche Vertreter jener Theorie die „Verwüstung" der Erde mit dem Sündenfall der Engel in ursächlichen Zusammenhang bringen. Sowohl vom exegetischen wie auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte wurde die Restitutionstheorie vielfach auf's Entschiedenste bekämpft. Vgl. C. Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. Freiburg 1877. S. 77.

Den Einwand, daß die Erschaffung einer chaotischen oder formlosen Materie Gottes unwürdig sei, haben schon Augustinus und Thomas v. Aq. widerlegt.

Aug. c. adv. leg. et Proph. I, 8. 11: Quid autem inconveniens, si mundanae materiae fuerant tenebrosa primordia, ut accedente luce melius quod factum est redderetur; et tanquam proficientis hominis, quod postea futurum erat, hoc modo significaretur affectio?.... Nec mala est putanda (materia), quia informis: sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, formationis capax. Augustinus nahm überdieß an, daß die Entstehung der Urmaterie und ihre Formation (die Gestaltung der jetzigen Welt) in einem Momente durch Gottes Allmacht bewirkt worden sei (s. n. 3). *Thom. Aq.* I. Q. 66. a. 1. ad 1. in contr.: Si secundum alios sanctos informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur. Vgl. Ib. Q. 74. a. 2. ad 4.

Ueber die in den Ausdrücken: *Vocavit* Deus etc. (Gen. 1, 5 ff.), *Dixit* Deus (V. 3 ff.) liegenden Anthropomorphismen vgl. *Aug.* de Gen. c. Man. I, 9. 15: Hoc autem totum ad intellectum nostrum dictum est .... *Vocavit* autem dictum est, vocari fecit; quia sic distinxit omnia et ordinavit, ut et discerni possent, et nomina accipere. *Thom. Aq.* I. Q. 69. a. 1. ad 4: Jussio Dei naturalem motum corporibus praebet; unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus. Ib.

ad 5: Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari. Ueber den Zeitpunkt der Erschaffung der reinen Geister (mit Bezug auf Gen. 1, 1) vgl. § 72, 3.

3. Abgesehen von den oben (n. 1) genannten drei Sätzen, welche direct dogmatischer Natur sind, wurden über die Auslegung des mosaischen Schöpfungsberichtes im Einzelnen schon seit der patristischen Zeit mehrfache einander widersprechende Auffassungen geltend gemacht. Schon den heiligen Vätern erschien in Bezug auf die in Frage kommenden Punkte der Sinn des mosaischen Berichtes nicht so evident, daß nur eine bestimmte Auslegung als dem Wortlaute der heiligen Schrift, und mithin auch dem christlichen Glauben entsprechend betrachtet werden müßte.

So glaubte der hl. Augustinus, die Erschaffung des Urstoffes und die Formation desselben sei in dem nämlichen Moment durch die göttliche Allmacht bewirkt worden; also weder das Thohu wabohu und die von Moses geschilderte Gestaltung der Welt, noch auch die einzelnen Momente dieser letztern seien durch eine wirkliche Zeitfolge gegen einander abgegrenzt zu denken; vielmehr sei die von Moses genannte Zeitfolge, das Sechstagewerk, im allegorischen Sinne aufzufassen (s. u.). Andere Väter (z. B. Basilius, Chrysostomus) hielten dagegen an der buchstäblichen Deutung des ganzen Berichtes fest, und nahmen an, in wirklicher zeitlicher Folge habe Gott aus der zunächst noch ungestalteten Urmaterie in stufenweisem Fortschritte die Welt in ihrer jetzigen Beschaffenheit, und zwar innerhalb eines der Dauer von sechs Sonnentagen entsprechenden Zeitraumes, durch seine Allmacht hervorgehen lassen. Uebrigens betonte auch der hl. Augustinus hinwieder, daß er seine (allegorische) Deutung keineswegs als die einzig zulässige betrachtet wissen wolle.

Aug. de Gen. ad lit. I, 15. 29: Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit: formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit, potuit dividere scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. Ib. V, 5. 13: Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset ... Den hl. Augustinus bewog ohne Zweifel die gegen den Dualismus der Manichäer zu führende Polemik dazu, diesen exegetischen Standpunkt einzunehmen. Einen positiven Halt glaubte er in den Stellen Gen. 2, 4 (*in die*, quo fecit [בְּיוֹם עֲשׂוֹת־ = *quando* fecit] Dominus Deus coelum et terram) und Sir. 18, 1 (§ 63, 2) für obigen Satz zu finden. Vgl. Ib. IV, 33. 52: De quo enim Creatore scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua (Gen. 2, 2), de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul (Eccli. 18, 1). Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est, *Creavit omnia simul*, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit pervenire non possunt. Auch der Umstand, daß der mosaische Bericht die Erschaffung des Lichtes und den Wechsel von Tag und Nacht der Erschaffung der Himmelskörper vorangehen läßt, bestimmte Augustinus, für die Schöpfungstage eine allegorische Deutung zu suchen (Ib. IV, 21 ss.). So verstand er denn unter der Erschaffung des Lichtes (Gen. 1, 3) die den Engeln von Gott gewährte Erkenntniß seiner selbst und aller geschaffenen Wesen, so zwar, daß die „sechs Tage" des göttlichen Schaffens

die Haupttheile des Universums (rerum genera creatarum) repräsentiren, der Wechsel von „Abend" und „Morgen" die zweifache Erkenntniß der Dinge bedeutet, welche die guten Engel von Gott empfingen, d. i. einerseits die Erkenntniß ihres wirklichen Seins (cognitio *vespertina*), anderseits die Erkenntniß ihres idealen Seins in dem göttlichen Logos (cognitio *matutina*). S. u. § 74, 1. Vgl. dagegen Civ. XI, 6: Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere. Vgl. c. 30; de Gen. ad lit. IV, 1. 1. Die buchstäbliche Deutung vertritt Augustinus selbst de catech. rud. 17, 28: Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia facere. Non autem laboraverat, ut requiesceret, quando, *Dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt* (Ps. 148, 5): sed ut significaret, quia post sex aetates mundi hujus, septima aetate tanquam septimo die requieturus est in sanctis suis. Der hl. Thomas hält beide Auffassungen für zulässig und sucht insbesondere auch die Augustinische nach Möglichkeit mit dem mosaischen Berichte in Einklang zu bringen. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 65—74.

Uebrigens haben Augustinus und Thomas in Bezug auf die Auslegung dieses und ähnlicher Abschnitte der heiligen Schrift, welche ein auch der natürlichen Wissenschaft zugängliches Erkenntnißobject betreffen, goldene Regeln aufgestellt, welche in der Kirche allzeit maßgebend sein werden, weil sie der Natur der Sache, um die es sich handelt, auf's Vollkommenste entsprechen.

Aug. de Gen. ad lit. II, 18. 38: Nunc autem servata semper moderatione piae gravitatis, nihil credere de re obscura temere debemus, ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo esse possit adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus. Ib. I, 19. 39: Plerumque enim accidit, ut aliquid de terra, de coelo, de ceteris hujus mundi elementis .... atque hujusmodi ceteris, etiam non christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas literas loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut (quemadmodum dicitur) toto coelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. *Thom. Aq.* I. Q. 68. a. 1: Sicut *Augustinus* docet ... in hujusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. Vgl. de Pot. Q. 4. a. 1. Es wäre noch hinzuzufügen, daß die (geschichtliche) Frage, welches der wirkliche Ursprung, bezw. die thatsächliche Entwicklungsgeschichte des Weltalls gewesen sei, von der Naturwissenschaft überhaupt nicht in apodiktischer Weise gelöst werden kann. Sie ist auch nicht in der Lage, zu beweisen, daß die von ihr constatirten Naturgesetze stets in durchaus gleicher Weise vorhanden und wirksam gewesen seien, oder daß niemals eine höhere Macht in die Entwicklung und Gestaltung des Kosmos in einer von den Naturgesetzen unabhängigen oder sie beherrschenden Weise eingegriffen habe. Eine sogen. natürliche Schöpfungsgeschichte kann daher stets nur den Charakter einer Hypothese besitzen. Für die Beurtheilung ihrer Wahrheit sind uns in dem mosaischen Schöpfungsberichte, abgesehen von rein naturwissenschaftlichen Fragen, über welche die heilige Schrift uns nirgendwo zu belehren beabsichtigt, einige ganz bestimmte dogmatische und geschichtliche Anhaltspunkte gegeben (S. o. n. 1. u. n. 4). Vgl. Schanz, Der hl. Augustinus und die Genesis (Kat. u. Offenb. 1877, 668). Der hl. Thomas und das Hexaëmeron (Tüb. Q.-Schr. 78. I, 3).

4. In der neuern und neuesten Zeit haben die meisten Theologen und christlichen Forscher, welche die Frage ex professo behandelten, die frühere

buchstäbliche Deutung der Schöpfungstage, wie sie von den heiligen Vätern verstanden wurde, verlassen. Sie wurden vorzüglich dazu bestimmt durch die Ergebnisse der paläontologischen Forschung. Diese seien, sagte man, bei der Annahme einer nur vierundzwanzigstündigen Dauer der Schöpfungstage unerklärbar; auch könne die Vertheilung der Pflanzen- und Thierschöpfung je auf verschiedene Tage nicht buchstäblich oder doch nicht in ausschließlichem Sinne verstanden werden, da aus den paläontologischen Thatsachen ein gleichzeitiges Erscheinen von Pflanzen und Thieren, und ein allmähliches gleichzeitiges Fortschreiten von niederen zu höheren Formen hervorleuchte. Vom exegetischen und dogmatischen Standpunkte muß die Annahme, daß die „Tage" des mosaischen Berichtes große Zeitperioden bedeuten, als durchaus unbedenklich bezeichnet werden. Auch kann nicht gesagt werden, die oben genannte streng chronologische Abgrenzung des Entstehens der Pflanzen- und Thierwelt sei in dem mosaischen Berichte wirklich ausgesprochen; man wird nur daran festhalten müssen, daß eine chronologische Aufeinanderfolge bei der Entstehung und Entwicklung der Vegetation und Animalisation, und zwar die von Moses in den allgemeinen Umrissen beschriebene, vom Schöpfer eingehalten worden sei; wobei nicht ausgeschlossen ist, daß an den nachfolgenden Schöpfungstagen eine Fortsetzung des an einem frühern begonnenen göttlichen Werkes stattgefunden habe. Das völlige Preisgeben der von Moses angedeuteten chronologischen Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsmomente, um eine andere (vorgeblich von der Naturwissenschaft geforderte) an deren Stelle zu setzen, wie dieß in neuerer Zeit von Einzelnen beliebt wird (die sogen. ideale Theorie), dürfte (unseres Erachtens) vom exegetischen Standpunkte ebenso wenig zu rechtfertigen sein, wie die allegorische Deutung des hl. Augustinus (s. o. n. 3).

Wir müssen uns hier auf diese allgemeinen Andeutungen beschränken. Das Nähere gehört in die Exegese und in die specielle Apologetik. Die einschlägige neuere Literatur s. bei Güttler a. a. O. S. 324. Eine gedrängte Uebersicht der die Auslegung des Hexaëmeron betreffenden neueren Theorien findet sich ebend. S. 70: „Der biblische Text spricht in klaren Worten aus, daß Gott zuerst alle Pflanzen, dann die Wasserthiere und Vögel, zuletzt die Landthiere geschaffen hat, und daß zwischen der Vegetation und Animalisation die Gestirne als Leuchten und Zeitmesser in ihr jetziges Verhältniß zur Erde getreten sind. Diesem Schöpfungsbericht steht die paläontologische Schöpfungsthatsache, das gleichzeitige Erscheinen von Pflanzen und Thieren, sowie ihr allmähliches gleichzeitiges Fortschreiten von niederen zu höheren Typen entgegen. Die hervorragendsten Theologen haben anerkannt, daß eine Widerlegung dieses und des damit zusammenhängenden astronomischen Widerspruchs mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft sei . . . An die zweifache Deutung der Schöpfungstage anknüpfend, lassen sich die zahlreichen und mannigfaltigen Ausgleichungsversuche nach vier Gesichtspunkten ordnen. Diejenige Partei, welche die vierundzwanzigstündigen Zeiträume vertheidigt, muß die Erdperioden und Versteinerungen in das Sechstagewerk und die nachadamitische, historische Zeit verlegen. Sie griff neuerdings zu der vergessenen, aber von den Theologen liebgewonnenen Erklärung Scheuchzers zurück und brachte sie in Verbindung mit der noachischen Fluth. Wir können diese Ansicht die neuere Sündfluthstheorie nennen. — Eine zweite Richtung hält es für gleichgültig, ob die Schöpfungstage eine Dauer von vierundzwanzig Stunden oder von Tausenden von Jahren haben, und nimmt zwischen dem ersten Verse der Genesis und der ersten Thätigkeit Gottes, dem Lichtruf, einen einzigen, unbestimmten Zeitraum an. Sie sieht in dem Hexaëmeron nur die Neugestaltung einer andern, schon früher erschaffenen Erde, und heißt deßhalb die Restitutionstheorie. Die geologisch-paläontologischen

Processe fallen hier vor das Sechstagewerk. — Eine dritte Klasse entscheidet sich offen für sechs unbestimmte, aufeinander folgende Perioden, deren jede einem bestimmten Abschnitte der geologischen Erdentwicklung parallell läuft, es ist die Concordanztheorie. Die Versteinerungen gehören hier je einer dem dritten, fünften und sechsten Schöpfungstage entsprechenden geologischen Periode an. — Die vierte, bereits erwähnte, ideale Theorie gibt die chronologische Aufeinanderfolge der Bibel auf und überläßt die Gruppirung der sechs Hauptmomente in der Schöpfung ganz der Naturwissenschaft. Sie heißt ‚ideal', weil sie sich nur der Idee, nicht dem Buchstaben nach an den mosaischen Bericht anschließt. — Endlich haben einzelne Vertreter der letzten drei Anschauungen auch noch den biblischen Engelfall mit der Paläontologie und der Ausbildung des Kosmos in Verbindung bringen wollen."

Die von ihm selbst angenommene Auffassung spricht der Verfasser S. 118 in dem Satze aus: „Wenn wir demnach behaupten, daß die Bibel nur die chronologische Entwickelung der Pflanzen, Gestirne, Wasserthiere, Reptilien, Vögel und Landthiere hervorheben will, im Uebrigen aber eine Fortsetzung der Pflanzenschöpfung, oder richtiger der Pflanzenentstehung des dritten Tages, am vierten, fünften und sechsten, und ein Uebergreifen der Thierentwicklung des fünften Tages in den sechsten zugeben, so sind die zwei paläontologischen Sätze: das gleichzeitige Auftreten von Pflanzen und Thieren und das Fortschreiten von unvollkommenen zu vollkommeneren Formen recht gut mit dem mosaischen Bericht vereinbar." Vgl. auch P. Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht. Freib. 1877. B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft. Münster 1881 (Vgl. dazu Stimmen aus Maria-Laach XXII, 1. S. 102). M. Seisenberger, Der biblische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1—2, 3) ausgelegt. 2. A. Freising 1882. Haneberg a. a. O. (unten n. 5).

5. Den Schluß des mosaischen Schöpfungsberichtes bildet die Hervorhebung des göttlichen Ruhens am siebenten Tage (Gen. 2, 1—3). Daß dieses Ruhen nicht im buchstäblichen Sinne zu verstehen sei, ergibt sich, wie aus der Idee der göttlichen Unveränderlichkeit, so auch aus dem Begriffe der schöpferischen Thätigkeit Gottes: das ewige göttliche Wollen in Bezug auf die Entstehung und die natürliche Vollkommenheit des Weltganzen ist nun vollständig erfüllt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß jenes Wollen an sich fortdauere, als die den Fortbestand der Welt bedingende Ursache, und daß Gott auch fernerhin innerhalb des Weltganzen und des natürlichen Weltlaufes sich noch schöpferisch bethätige; sowie endlich auf der Grundlage der Schöpfung die übernatürliche Vollendung der vernünftigen Wesen wolle und wirke. Es ist ferner klar, daß, wie das schöpferische Wollen Gottes an sich ein ewiges, so auch der „Tag" der göttlichen Ruhe die Ewigkeit ist. Die Nennung des siebenten Tages ist nur eine Anbequemung an unsere bloß analogische Auffassung wie des göttlichen Wirkens, so auch der göttlichen Ruhe. Endlich ergibt sich aus dem Satze, daß Gott den siebenten Tag geheiligt, d. i. durch sein Gesetz (Exod. 20, 8 ff.) für die Menschen zu einem heiligen gemacht habe, die der Schilderung der Schöpfungswoche zu Grunde liegende höhere göttliche Absicht. Der göttliche Sabbath, nach vollendetem Schöpfungswerk, wird hier der Menschheit als Vorbild des allwöchentlichen Sabbathes vor Augen gestellt, den sie zum Zwecke dankbarer Verehrung des Schöpfers und zu wirksamer Belebung ihres eigenen Verlangens und Strebens nach den himmlischen Gütern feiern soll. Auch sollte hierdurch zunächst dem auserwählten Volke die Größe und Güte seines Gottes stets wieder lebendig vor die Seele geführt, und die Wahrheit tief eingeprägt werden,

daß der Schöpfer aller Dinge selbst auch der Urheber der übernatürlichen Offenbarung sei.

Gen. 2, 1: Igitur perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus eorum. (2) Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. (3) Et benedixit diei septimo; et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus, ut faceret. Vgl. Joh. 5, 17: Pater meus usque modo operatur, et ego operor.

Ueber die Harmonie beider Aussprüche s. *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 12. 22: Potest etiam intelligi Deum requievisse a condendis generibus creaturae, *quia ultra jam non condidit aliqua genera nova:* deinceps autem usque nunc et ultra operari eorundem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia ejus a coeli et terrae, omniumque rerum quas condiderat, gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Ib. c. 14, 25: Denique ipse nec cum creavit defessus, nec cum cessavit refectus est; sed nos voluit per scripturam suam ad quietis exhortari desiderium, intimando nobis eum diem se sanctificasse, in quo quievit ab omnibus operibus suis. Vgl. c. 15 (§ 65, 2); c. 17, 29: Haec erit igitur summa, minimeque superba et vere pia requies nostra, ut sicut ipse requievit ab omnibus operibus suis, quia non ei opera sua, sed ipse sibi bonum est, quo beatus est: ita et nos ab omnibus operibus, non tantum nostris, verum etiam ipsius, nonnisi in illo requieturos nos esse speremus; idque desideremus post bona opera nostra, quae in nobis agnoscimus illius potius esse quam nostra. *Chrys.* in Gen. hom. X, 6: „Schon hier lehrt uns Gott in einer geheimnißvollen Weise, im Kreislauf der Woche einen Tag gänzlich auszusondern und zu bestimmen für die Besorgung der geistigen Dinge. Deßhalb hat Gott, nachdem er in sechs Tagen alle Werke der Schöpfung vollendet hatte, den siebenten Tag durch seinen Segen ausgezeichnet, ‚weil er an demselben ruhte von allen Werken, die er zu vollbringen unternommen‘."

Thom. Aq. I. Q. 73. a. 1. ad 1: In septima die fuit consummatio naturae, in Incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae. Ib. ad 3: Nihil postmodum a Deo factum est *totaliter* novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeexstiterunt *materialiter,* sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeexstiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam *causaliter;* sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeexstiterunt in quibusdam activis virtutibus . . . Quaedam vero praecesserunt *secundum similitudinem,* sicut animae quae nunc creantur; et similiter Incarnationis opus, quia, ut dicitur Phil. 2, 7: *Filius Dei est in similitudinem hominum factus.* Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in coelo, praecipue empyreo. Ib. a. 2: Requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus . . . Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.

Haneberg, Geschichte der bibl. Offenb. (4. A.) S. 12: Gott brachte sämmtliche Schöpfungen, Gestaltungen und Naturkräfte im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten oder Uebergängen hervor. Die Abschnitte der Schöpfung waren im Ganzen sieben; nachdem in sechs Perioden theils die unmittelbare Schöpferkraft, theils eine entferntere Einwirkung Gottes die ganze Welt hervorgebracht hatte, stand das Ganze mit einer

sich selbst treibenden Lebenskraft da. Das Naturgesetz war vollendet mit seinem strengen Gange. Das war die Ruhe Gottes. Diese Aufeinanderfolge von sechs Perioden göttlicher Schöpfungsthätigkeit mit darauffolgender Ruheperiode ist der Grund der späteren Wochenfeier . . . Die Absicht des heiligen Schriftstellers, in den sieben Abschnitten der Schöpfung das Vorbild der Woche zu geben, erklärt uns den Ausdruck: ‚Tag‘, welchen er für jeden jener Abschnitte anwendet. Er will eine Gotteswoche schildern. Wie lang ein Tag dieser Gotteswoche nach unserem Maße gewesen sei, läßt sich nicht bestimmen; der heilige Dichter sagt: Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag (Ps. 89, 4). Wenn also die Geologie Jahrtausende für die Gestaltung und Umgestaltung der Gebirge vor der Erscheinung des Menschen auf der Erde in Anspruch nimmt, so verstößt sie nicht gegen die biblische Lehre von der Entstehung der Erde. Der Schöpfungsbericht hat sich nicht zur Aufgabe gestellt, die Fragen der Naturforscher über den Ursprung der Dinge zu beantworten. Nur durch die biblische Lehre von der stufenweisen Entstehung der Welt ist den Ergebnissen der Naturkunde vorgegriffen. Es ist, als sollte dadurch ein Unterpfand der Wahrhaftigkeit gegeben werden, damit diejenigen Lehren, auf welche das Hauptgewicht gelegt wird, desto bereitwilliger angenommen würden."

§ 69.

Die göttliche Welterhaltung.

Alles Wirken Gottes in und an der von ihm erschaffenen Welt wird in der katholischen Glaubenslehre und Wissenschaft häufig unter dem gemeinsamen Begriffe und Namen der Vorsehung (providentia Dei) zusammengefaßt. Im engern Sinne bezeichnet dieser Name die göttliche Weltleitung und Regierung, im Unterschiede von der bloßen Erhaltung der Welt. Der größern Deutlichkeit wegen soll auch hier Beides besonders betrachtet werden. In beiden Bedeutungen wurde die göttliche Providenz in der neuern Zeit bestritten von dem dualistischen Deismus, wie ihn die englischen und französischen Naturalisten, sowie die Kant'sche Philosophie, vertraten.

1. Es ist ein in der heiligen Schrift und in der Tradition auf's Deutlichste bezeugtes Dogma, daß Gott wie der Schöpfer, so auch der Erhalter aller endlichen Dinge sei, und daß diese zum Fortbestande ihres Seins und ihrer Ordnung der erhaltenden Wirksamkeit Gottes schlechthin bedürfen. Sofern die Erhaltung der Welt ein wesentliches Moment der göttlichen Providenz bildet, ist dieselbe von dem Vaticanum als Dogma definirt.

Vatic. Sess. 3. c. 1 (§ 42, 1). *Syll.* prop. 2: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 21: Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. Atque id scriptura declarat, cum inquit: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses; aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur?* (Sap. 11, 26)

Die heilige Schrift lehrt die welterhaltende Thätigkeit Gottes theils direct, theils indirect, indem sie sagt, alles Sein und Leben der Geschöpfe sei durch Gott fortwährend bedingt und es würde ohne seinen Willen nichts bestehen können.

Deuter. 32, 39: Videte, quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me: ego occidam, et ego vivere faciam: percutiam, et ego sanabo, et non est, qui de manu mea possit eruere? Job 12, 9: Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini

fecerit, (10) in cujus manu anima omnis viventis, et spiritus universae carnis hominis? Ps. 118, 90: In generationem et generationem veritas tua: fundasti terram, et permanet. (91) Ordinatione tua perseverat dies, quoniam omnia serviunt tibi. Vgl. Ps. 103, 29. Weish. 11, 25 (§ 50, 1); V. 26: Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur? Vgl. 1, 7 (Spiritus Domini .... continet omnia). Joh. 5, 17 (§ 68, 5). Apg. 17, 24. 25. 28 (§ 26, 2). Kol. 1, 16. 17; Hebr. 1, 3 (§ 59, 2).

Die heiligen Väter haben die Lehre von der göttlichen Erhaltung der Welt ebenso nachdrücklich dem Heidenthum und dem Gnosticismus gegenüber vertheidigt wie das Creationsdogma. Sie lehren, jener erhaltenden Wirksamkeit Gottes seien die Geschöpfe als solche bedürftig, und für den Schöpfer sei diese Thätigkeit eine geziemende. Auch gehöre diese Wahrheit zum Bereiche der natürlichen religiösen Erkenntniß.

Iren. adv. haer. III, 25. 1: Providentiam autem habet Deus omnium ... Et propter hoc Ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt, et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia ejus moti, licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem hujus universitatis Patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum. Ib. IV, 36. 6: Est autem hic Pater Domini nostri, cujus providentia constant omnia, et jussu administrantur omnia ... *Hilar.* in Ps. 91. n. 7: Est ergo opus Dei sabbato? Est plane: nam nisi esset, coelum dilaberetur, lumen solis occideret, terra non staret, fructuum omnium incrementa deficerent, vitae hominum interirent, si sabbati lege virtutum constitutio otiaretur. Sed requies nulla est, et cursus idem est, et ut sex diebus, ita et sabbato elementorum omnium continentur officia. *Chrys.* in Ps. 138. n. 2: „Nicht nur um in's Dasein zu treten, sondern auch zum Sein und Fortbestehen bedürfen wir der göttlichen Macht." In Ep. ad Col. hom. 3. n. 2: „Was heißt das, Alles sei mit Bezug auf ihn (den Sohn) erschaffen? Es bedeutet so viel als, der Fortbestand aller Dinge sei durch ihn bedingt. Er hat sie nicht bloß aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen, sondern er selbst erhält sie auch nun und beschützt sie; so zwar, daß sie sofort vergehen und zerfallen würden, wenn sie seiner Fürsorge beraubt würden." *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 12. 22 (§ 68, 5). *Greg. M.* Mor. XVI, 16 (Zu Job 23, 13: Ipse enim solus est): Numquid namque non sunt angeli et homines, coelum et terra, aër et maria, cuncta quadrupeda atque repentia? Et certe scriptum est: *Creavit, ut essent omnia* (Sap. 1, 14). Cum ergo in rerum natura tam multa sint, cur beati viri voce nunc dicitur: *Ipse enim solus est?* Sed aliud est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt: quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt, a quo creata sunt; nec ea quae vivunt, sibimetipsis vitam tribuunt; neque ea quae moventur et non vivunt, suis nutibus ad motum ducuntur: sed ille cuncta movet, qui quaedam vivificat, quaedam vero non vivificata in extremam essentiam mire ordinans servat. Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. Omnia itaque quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent, nec moveri, sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt; in tantum moventur, in quantum occulto instinctu disponuntur.

2. Aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens folgt nothwendig, daß die die Welt erhaltende Wirksamkeit Gottes von seiner schöpferischen Thätigkeit an sich nicht verschieden sein könne (§ 44, 2). Diese wie jene ist nichts Anderes, als der ewige wirksame Wille Gottes, daß das Endliche existire, und so beschaffen sei, und sich entwickele und bethätige, wie es in dem göttlichen Weltplane ewig festgestellt ist. Wir unterscheiden beide Thätigkeiten Gottes (dist. rationis) mit Rücksicht auf ihre Wirkung, das Entstehen der Dinge einerseits, und ihr Fortbestehen anderseits.

Die welterhaltende Wirksamkeit Gottes beschränkt sich keineswegs auf ein bloßes Fernhalten zerstörender Einflüsse von denjenigen Wesenheiten, welche solchen ausgesetzt sind (indirecte Erhaltung), oder auf ein bloßes Nichtzerstören der Welt (negative Erhaltung); sie ist vielmehr zu denken als ein auf alles Geschaffene direct sich beziehendes positives Wollen und Wirken (conserv. *directa*), welches, wie im ersten Momente, so auch in jedem folgenden die Existenz der Welt bedingt. Die in dem ersten Augenblicke der Erschaffung hervortretende Beziehung zwischen Gott und den bloß contingenten, ihr Sein von dem Schöpfer schlechthin empfangenden Wesen, kann durch den Fortschritt der Zeit keinerlei Aenderung erfahren, weil sie in dem Wesen des Endlichen begründet ist. Gott allein bleibt ewig der durch sich selbst seiende absolute Geist; das Endliche und Gewordene bleibt stets ein nicht in sich selbst gründendes, schlechthin durch Gott bedingtes Sein. Auch die göttliche Allmacht kann dem Endlichen die wesentliche Vollkommenheit des Absoluten, den Grund seines Seins in sich selbst zu tragen, nicht verleihen. Die göttliche Welterhaltung ergibt sich mithin als nothwendige Consequenz aus dem Creationsdogma.

Thom. Aq. I. Q. 104. a. 1: Necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo *indirecte* et *per accidens;* sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare *per se directe,* quando scil. illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut *Gregorius* dicit lib. 16. Mor. c. 16.

Der hl. Thomas erklärt sodann, wie jede Wirkung von ihrer Ursache abhängig sei, je nach Maßgabe des ursächlichen Verhältnisses. Dieses kann sich beschränken auf ein bloßes Setzen von Bedingungen, welches zwar das Entstehen der Wirkung herbeiführt, nicht aber dieser selbst das ihr eigenthümliche Sein verleiht, da dieses vielmehr in der Form des Gewirkten selbst sich gründet. So verursacht beispielsweise der Baumeister das Entstehen eines Hauses durch die Zusammenfügung und Anordnung der Baumaterialien; aber die Existenz und der Fortbestand des Hauses ist nicht durch dessen Thätigkeit bedingt, sondern durch die Eigenschaften und Wechselbeziehungen der einzelnen Theile des Baues. Aehnliches findet sich auf dem Gebiete der Natur. In anderen Fällen ist durch die Ursache nicht bloß das Entstehen, sondern auch das Sein der Wirkung schlechthin bedingt. Letztere kann das (die Seinsform), wodurch die Ursache ihre Hervorbringung bewirkt, nicht so in sich aufnehmen, daß es fortan ihre eigene Seinsform wäre, und sie nun in sich selbst den Grund ihres Seins trüge; so z. B. die Luft das ihr von der (selbstleuchtenden) Sonne mitgetheilte Licht. Die Existenz der Wirkung ist also hier fortdauernd durch die gleiche Thätigkeit der Ursache bedingt. Dann heißt es am Schlusse: Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis: ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse.

Dieser Satz gilt auch von den einfachen geistigen Wesen, welche als solche an

und für sich subsistirende Seinsprincipien (formae per se subsistentes) sind. Ihr Sein ist allerdings nicht, wie das der materiellen Dinge, durch andere geschaffene Kräfte und Principien bedingt; sie unterliegen auch nicht dem zerstörenden Einflusse solcher Kräfte; aber diese Vorzüge besitzen sie doch nur vermöge des von Gott ihnen mitgetheilten und im Dasein erhaltenen Wesens.

Thom. Aq. Ib. a. 1. ad 1: Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis . . . magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma . . . talium creaturarum. Ib. ad 2: Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi.

Es ist nicht ganz genau, die erhaltende Thätigkeit Gottes als eine in jedem Momente erneute Erschaffung des Endlichen zu denken, sofern der Begriff der Erschaffung das Nichtsein des Objectes als Voraussetzung einschließt; noch weniger ist sie ein von dem schöpferischen an sich verschiedenes göttliches Wirken. Sie ist vielmehr eine ununterbrochene Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit, sofern diese die Verursachung des Seins der endlichen Dinge bedeutet. Vgl. *Thom. Aq.* Ib. ad 4: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.

Schon aus der natürlichen Beschaffenheit der geistigen Wesen leuchtet hervor, daß Gott sie auf einen ewigen Endzweck hingeordnet, mithin ein ewiges Dasein ihnen bestimmt habe. Die Offenbarung lehrt ausdrücklich, daß die Welt eine ewige Bestimmung besitze. Mit Rücksicht auf diesen von Gott festgestellten unveränderlichen Weltplan muß also die Frage, ob Gott die Welt vernichten könne, verneinend beantwortet werden, d. h. es ist undenkbar, daß Gott diese Vernichtung wolle. Auch die Allmacht Gottes ist ja in ihrer Bethätigung durch die absolute Vollkommenheit seines Wesens bedingt. Aber freilich, die Welt und die thatsächliche Weltordnung sind ein Werk der göttlichen Freiheit. Durch die eben genannte für Gott bestehende Nothwendigkeit der Welterhaltung (necessitas *hypothetica*) wird also die in derselben sich bethätigende Liebe Gottes nicht in Schatten gestellt, und ebenso wenig werden die Geschöpfe dadurch der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott enthoben. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 104. a. 3. 4.

3. Der Satz, daß Gott die höchste und universale Ursache des Fortbestandes der Welt sei, ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Gott, wie die Erschaffung, so auch die Erhaltung der Dinge ausschließlich durch einen Act seiner Allmacht vollzöge. Vielleicht bewirkt er sowohl die indirecte wie auch die directe Erhaltung vielfach durch die Vermittlung der von ihm erschaffenen und erhaltenen endlichen Wesen und Kräfte. Dieß ergibt sich einmal schon aus der thatsächlichen Existenz und Wirksamkeit dieser Kräfte; sodann auch aus der Idee der von Gott in's Dasein gerufenen Weltordnung, welche vorzüglich darin besteht, daß die geschaffenen Wesen sich einander vielfach in ihrem Dasein, Wirken und Leben bedingen.

Aug. de Gen. ad lit. IX, 17. 32 (s. u.) *Thom. Aq.* I. Q. 104. a. 2: Per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis . . . . Utroque autem modo (directe vel indirecte) aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt, quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa . . . Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis

effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior, et primae causae proximior. Ib. ad 1: Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Nur so erklärt sich auch, wie und warum die Verschiedenheit der Wirkungen, insbesondere auf dem Gebiete der Natur, je der wesentlichen Verschiedenheit der Dinge entspricht. Wäre alles Wirkliche ein ausschließliches Product der göttlichen Allmacht, so würde die ganze thatsächliche Naturordnung (und mit ihr alle Naturwissenschaft) sich in Schein auflösen, oder völlig zwecklos sein. *Thom. Aq.* c. Gent. III, 69: Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum ... Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium. — Item, contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. — — Adhuc, subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc, quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones. — — Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur.

Durch obige Sätze soll nun aber nicht geläugnet werden, daß Gott, wenn er es so will, auch ohne Beihülfe der geschaffenen Kräfte, und unabhängig von dem regelmäßigen Naturlaufe, durch seine bloße Allmacht die nämlichen Wirkungen hervorbringen könne, bei welchen er in der gewöhnlichen Ordnung der geschaffenen Mittelursachen sich bedient. Jene Thatsache, daß Gott in den geschaffenen Mittelursachen und durch dieselben wirkt, ist nicht in einer auf Seiten Gottes liegenden Nothwendigkeit begründet, sondern einerseits in der mit voller Freiheit von Gott erdachten und verwirklichten Weltidee; anderseits in der schlechthinigen Abhängigkeit aller geschaffenen Wesen und Kräfte von dem Wollen und Wirken Gottes (s. n. 4). Hingegen konnte weder die Freiheit, noch die Allmacht Gottes durch die Erschaffung der Welt und der natürlichen Weltordnung aufgehoben oder beschränkt werden (§ 65—67). Diese Sätze bilden die unantastbare Grundlage für die christliche Lehre vom Wunder.

Aug. de Gen. ad lit. VI, 13. 24: Quis enim nescit, aquam concretam terrae, cum ad radices vitis venerit, duci in saginam ligni illius, atque in eo sumere qualitatem, qua in uvam procedat paulatim erumpentem, atque in ea grandescente vinum fiat, maturumque dulcescat? ... Num ideo Dominus lignum quaesivit aut terram, aut has temporum moras, cum aquam miro compendio convertit in vinum, et tale vinum, quod ebrius etiam conviva laudaret? Numquid adjutorio temporis eguit conditor temporis? Nonne certis dierum numeris suo cuique generi accommodatis, omnis natura serpentium coalescit, formatur, nascitur, roboratur? Num exspectati sunt hi dies, ut in draconem virga converteretur de manu Moysi et Aaron? Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit. Ib. IX, 17. 32: Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic; illa aetas parit, illa non parit; homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum

rationes, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat, et fructum gignat; . . . et si quid ejusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent; (neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam seipso non est nec ipse potentior), verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret. 18, 33: Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 105. a. 1. 2; a. 6: Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Vgl. a. 7; c. Gent. III, 98. 99. u. unten § 70, 5.

4. Die erhaltende Wirksamkeit Gottes ist, wie oben bemerkt wurde, die stetige Fortsetzung seiner schöpferischen Thätigkeit. Diese aber hatte nicht bloß die einzelnen Wesenheiten und Kräfte als solche zum Gegenstande, sondern auch die Weltordnung, d. h. zunächst den Inbegriff aller natürlichen Beziehungen der geschaffenen Wesen zu einander, und die Hinordnung alles Geschaffenen zu dem höchsten Endzweck der Schöpfung. Da nun der Fortbestand der Welt, sowie die Verwirklichung jener Weltordnung auch durch die eigenen Thätigkeiten und Bewegungen der geschaffenen Wesen bedingt ist (n. 3), so müssen auch diese auf Gott, als auf ihre höchste Ursache, zurückgeführt werden. Wie sie im Augenblicke der Schöpfung, bei ihrem ersten Hervortreten, das Werk des Schöpfers waren, so bleiben sie dieß auch in jedem folgenden Zeitmomente; und auch jede im Verlaufe der Zeit erst entstehende geschöpfliche Thätigkeit oder Bewegung ist durch die Wirksamkeit des die Welt und ihre Ordnung erhaltenden göttlichen Willens bedingt. Gott ist die principale Ursache (causa prima) derselben, nicht bloß insofern er die endlichen wirkenden Kräfte und die ihnen von Natur innewohnende Neigung zur Thätigkeit im Dasein erhält, oder die Richtung der letztern im Allgemeinen bestimmt; sondern auch in dem Sinne, daß die einzelne Bethätigung oder Bewegung an sich durch directe Mitwirkung Gottes verursacht ist (*Concursus* Dei *physicus, naturalis* et *immediatus).*

Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit dieses Concursus ist von der kirchlichen Wissenschaft allzeit und fast ausnahmslos als eine in der Offenbarung angedeutete, aus der wesentlichen Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott, dem Schöpfer, nothwendig sich ergebende Wahrheit festgehalten worden. Wenn das Geschöpf als solches seinem innersten Wesen nach von Gott abhängig und durch dessen fortdauernde Wirksamkeit bedingt ist, so muß dieß auch von den Bewegungen und Thätigkeiten gelten, in welchen dieses sein Wesen sich offenbart, entwickelt und vollendet.

Cat. rom. P. I. c. 2. q. 22: Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat: verum etiam quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat, et quemadmodum Sapiens testatur: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1). Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant: *Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.*

Job 10, 8: Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu ... (11) Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me: (12) vitam et misericordiam tribuisti mihi et visitatio tua custodivit spiritum meum. Weish. 8, 1 (s. o.). Js. 26, 12: Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es nobis. 2 Makk. 7, 22: Nescio, qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: (23) sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem. Joh. 5, 17 (§ 68, 5). Apg. 17, 28 (§ 26, 2). Andere hieher gehörige Stellen beziehen sich speciell auf die übernatürliche Wirksamkeit Gottes mittelst der Gnade (§ 116).

Aug. de Gen. ad lit. IV, 12. 22 (S. 249). Ib. n. 23: Proinde et quod Dominus ait, *Pater meus usque nunc operatur*, continuationem quandam operis ejus, qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit. Aliter enim posset intelligi si diceret, *Et nunc operatur*, ubi non esset necesse ut operis continuationem acciperemus; aliter autem cogit intelligi cum ait, *Usque nunc*, ex illo scilicet quo cuncta cum conderet operatus est. Et quod scriptum est de sapientia ejus, *Pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1); de qua item scriptum est, quod motus ejus agilior celeriorque sit omnibus motibus (Sap. 7, 24): satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si posset intelligi, stabilem motum suum, rebus eam praebere suaviter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessaverit, eas continuo perituras. Et illud quod ait Apostolus cum Deum Atheniensibus praedicaret, *In illo vivimus, et movemur, et sumus* (Act. 17, 28), liquide cogitatum quantum humana mens valet, adjuvat hanc sententiam, qua credimus, et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari. Dieß ist aber nicht im Sinne des Pantheismus zu verstehen: Neque enim tanquam substantia ejus sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso: sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia, et quo ejus Sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus. Unde colligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus. Claret igitur, ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. *Greg. M.* Mor. XVI, 16 (s. o. n. 1).

Dieses Zusammenwirken Gottes und der geschaffenen Kräfte ist demnach nicht zu denken wie das zweier einander coordinirter Ursachen, welche sich je durch ihre besondere und selbständige Wirksamkeit in die Hervorbringung einer Wirkung theilen; vielmehr steht die Wirksamkeit der geschöpflichen Kräfte selbst zu der göttlichen Thätigkeit in dem Verhältnisse ursächlicher Bedingtheit; darum vergleicht der hl. Thomas dieselbe mit der Wirksamkeit eines von der Hand des Künstlers in Bewegung gesetzten Werkzeuges. Auch aus dieser Beziehung zwischen Gott und den geschaffenen Wesen, aus der den letzteren von Gott gewährten Mitwirksamkeit zu den göttlichen Zwecken, leuchtet die liebevolle Absicht Gottes hervor, die Geschöpfe zu Abbildern seiner eigenen Vollkommenheiten zu machen.

Thom. Aq. II. Sent. D. 37. q. 2. a. 2: Si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi

principii haberet. . . . Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam per se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute. Unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. C. Gent. III, 70: In quolibet (enim) agente est duo considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, et virtutem, qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediate activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. . . . Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. — Patet etiam quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum, quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina; neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur. . . . Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. — Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. Vgl. I. Q. 105. a. 4. 5; II. 1. Q. 109. a. 1; de Pot. Q. 3. a. 7: Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

Die bisher erklärte Lehre vom Concursus Dei muß, wie oben angedeutet wurde, auch auf den freien Willen des Menschen angewendet werden. Auch dieser ist ja in dem gleichen Maße absolut bedingt und abhängig von Gott, wie jede andere geschöpfliche Kraft. Dieß wurde schon von den heiligen Vätern den Pelagianern gegenüber betont. Hier zeigt es sich nun aber auch in ganz vorzüglichem Maße, wie jenes göttliche Wirken und seine innere Beziehung zu den geschaffenen Kräften ein für die menschliche Vernunft unfaßbares und unergründliches Geheimniß ist. Das gilt insbesondere von der Frage, wie unter dem Einflusse der göttlichen Wirksamkeit die Freiheit der menschlichen Willensthätigkeit gewahrt bleibe. Der Lehre der Thomisten, welche daran festhält, daß, wie bei den übrigen geschaffenen Kräften, so auch hier der göttliche Concursus als eine der eigenen Thätigkeit des Willens (ursächlich) vorangehende Bewegung desselben (applicatio ad actum, impulsus ad agendum) von Seiten Gottes zu denken sei (concursus *praevius*), steht in dieser Frage die Theorie der Molinisten entgegen. Sie faßt die Mitwirkung Gottes, wie bei den sonstigen geschöpflichen Thätigkeiten, so auch bei den freien Willensacten des Menschen als Concursus *simultaneus* auf. Die Willensentschlüsse des Menschen sind hiernach das Product der beiden gleichzeitig je in ihrer Weise (als causa prima und secunda) mit- und nebeneinander wirkenden Factoren, des göttlichen Einflusses und des freien menschlichen Willens. Die göttliche Wirksamkeit erscheint hier als eine dem Willen des Menschen gewährte Beihülfe zu seiner Bewegung, nicht als eine eigentliche Verursachung derselben. Auf Gott ist die von den geschaffenen

Kräften erzielte Wirkung ihren allgemeinsten, auf die geschöpfliche Ursache ihren besonderen Seinsbestimmungen nach zurückzuführen.

Less. de Perf. mor. div. XI, 4. 15: Suppono, *concursum generalem* Dei nihil esse aliud quam benignam et suavem Dei cooperationem, qua singulis rebus accommodate ipsarum naturae cooperatur, una cum ipsis influendo immediate in eorum effectum. Etsi enim causae secundae sint sufficientes et totales in suo ordine, absolute tamen non sunt totales, sed quasi partiales, egentes adminiculo causae primae, ita, ut ex causa prima et secunda una totalis et omnino integra causa, nullius alterius opis indiga, constituatur .... Ita quando Deus concurrit concursu generali cum causa secunda, non agit in illam, nec ullam praeviam motionem, impulsum, vel determinationem illi imprimit, sed simul agit cum illa, ita ,ut utraque causa cum mutua dependentia immediate in effectum influat, non secus ac si causae partiales essent. Et quamvis Deus possit solus totum effectum producere, tamen quando cooperatur causae secundae, non adhibet tam fortem et plenum influxum, sed modicum et partialem, ut creaturae etiam in agendo suas partes relinquat. Sicut cum vir robustus juvat puerum in onere portando, ita se accommodat, ita temperat suum auxilium, ut puer etiam aliquid conferat, sic ut oneris gestatio ab utroque partialiter procedat ... n. 17: Quare cum Deus concurrat ut causa prima et maxime universalis, ei respondebit tanquam proprius effectus in re producta illa ratio, *quae maxime est universalis;* effectus enim universales attributione referendi sunt in causas universales causalitate .... Rationes vero particulares referendae sunt in causas secundas ... Itaque quod res illa, quae producta est, sit aliquid particeps esse et essentiae, et consequenter unitatis, veritatis, bonitatis, habet per se primo a causa prima, quod autem sit talis speciei vel generis potius quam alterius, per se primo habet a causa secunda. Ueber die thomistische Lehre vgl. *Gonet* l. c. disp. 5. a. 1; disp. 8. a. 1. § 3. v. Schäzler, Natur und Uebernatur. Mainz 1865. S. 62 ff. Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg 1870. S. 428 ff.

Ihre vorzüglichste Bedeutung besitzt die Frage des Concursus divinus in ihrer Anwendung auf die Gnadenlehre. Näheres möge daher diesem späteren Abschnitte vorbehalten bleiben. Dort wird auch die Frage nach dem Concursus Dei in Bezug auf die menschliche Sünde in's Auge gefaßt werden (§ 117).

Ueber den Deismus, sowie über die gleichfalls die vorliegende Frage betreffenden Theorien des Occasionalismus (Malebranche), der sogen. „prästabilirten Harmonie" (Leibniz), vgl. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur V, 41 ff. u. unten § 70, 3.

§ 70.

Die göttliche Weltregierung oder die Providenz Gottes. Die Lex aeterna. Die sittliche Ordnung. Die Existenz des Uebels in der Welt.

1. Gott hat die Welt um eines bestimmten Endzweckes willen erschaffen, und sie im Schöpfungsacte durch die ihr verliehene Beschaffenheit auf diesen Endzweck hingeordnet. Diese Zwecksetzung war durch die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens nothwendig gefordert. Gott konnte nicht zwecklos schaffen, und ebenso wenig um eines andern Zweckes willen, als zu seiner eigenen Ehre oder zur Offenbarung seiner Wesensvollkommenheiten (§ 66). Wenn nun die Erhaltung der Welt eine stetige Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit Gottes ist (§ 69, 2), so ergibt sich aus der unwandelbaren Vollkommenheit des göttlichen Willens, daß Gott auch den gleichen Endzweck der Welt beständig wollen und an allem Geschaffenen, je in seiner Art, verwirklichen müsse. Diese Wirksamkeit Gottes, wodurch er alles Geschaffene zu dem von Ihm gewollten Endzwecke hinordnet,

und diesem Endzwecke entsprechend seine Wesensvollkommenheiten an demselben offenbart, nennt man die göttliche Weltregierung oder Vorsehung (Providenz).

Wie die Erschaffung der Welt die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Planes war (die Weltidee), so ist auch die göttliche Weltregierung, in ihren zeitlichen Wirkungen betrachtet, die Ausführung oder Offenbarung eines ewigen göttlichen Weltplanes; und dieser muß ebenso wohl wie der Schöpfungsplan nicht bloß die Welt im Ganzen (die sog. generelle Providenz), sondern auch jedes einzelne Geschöpf umfassen (die specielle Providenz).

Vatic. Sess. 3. c. 1. *Cat. rom.* l. c. (§ 69, 1). *Thom. Aq.* I. Q. 22. a. 1: Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est. . . . In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. . . . Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, . . . necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. . . . Unde *Boëthius,* 4 de Consol. pros. 6, paulo a princ., dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.* Ib. ad 2: Ad providentiae curam duo pertinent; scil. ratio ordinis, quae dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quae dicitur gubernatio; quorum primum est aeternum, secundum temporale. Vgl. Q. 103. a. 5: Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernationem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis. . . . Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo ordinatum, ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. Patet hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas. . . Unde cum nihil esse possit, quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, . . . impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Ib. Q. 22. a. 2: Necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocunque modo esse, ordinata esse a Deo in finem. Für Gott kann es demnach keine unvorhergesehenen oder zufälligen Ereignisse im Weltlaufe geben. Ib. ad 1: Cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. Vgl. u. n. 4.

2. In der heiligen Schrift ist das Dogma von der göttlichen Providenz a) sehr oft direct bezeugt; es wird namentlich auch betont, daß sich

die Fürsorge Gottes auf alles Geschaffene ohne Ausnahme erstrecke, auch auf das Einzelne und auf die geringsten Geschöpfe; daß aus ihrem Walten die Weisheit Gottes und seine Güte gegen den Menschen überall hervorleuchte. Durch den Hinweis auf die göttliche Vorsehung und Weltregierung sucht die heilige Schrift wie die Gottesfurcht, so auch das Vertrauen des Menschen, seine Geduld und seine Dankbarkeit gegen Gott zu beleben. Vor Allem hat die Uebung des Gebetes den Glauben an die specielle Providenz zu ihrer Voraussetzung; das zeigt klar der Inhalt des sogen. „Gebetes des Herrn" (Matth. 6, 9).

b) Indirect lehrt die heilige Schrift die göttliche Providenz und Weltleitung, indem sie ganz specielle Thatsachen, welche aus rein natürlichen oder zufälligen Ursachen hervorzugehen scheinen, dennoch auf Gottes Anordnung oder Zulassung zurückführt. Endlich ist die Offenbarung selbst, sowie die ganze Offenbarungsgeschichte, ein unwidersprechlicher thatsächlicher Beweis für die Wahrheit der göttlichen Vorsehung, und zwar in dem kirchlichen Sinne einer auch den einzelnen Menschen und alle seine Lebensgeschicke umfassenden (speciellen) Providenz. Dasselbe gilt von allen der Menschheit von Gott dargebotenen, natürlichen wie übernatürlichen Mitteln des Heils; sie bezwecken alle, wie die Führung des ganzen Geschlechtes zu dem von Gott gewollten Endziele, so auch das ewige Heil eines jeden Einzelnen in ganz specieller Weise (Sittengesetz, Gewissen, Kirche, Sacramente, Gnade u. s. f.).

a) Ps. 32, 18: Ecce, oculi Domini super metuentes eum, et in eis, qui sperant super misericordia ejus. (19) Ut eruat a morte animas eorum, et alat eos in fame. (20) Anima nostra sustinet Dominum: quoniam adjutor et protector noster est. Ps. 33, 16: Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum. (17) Vultus autem Domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum. (18) Clamaverunt justi, et Dominus exaudivit eos, et ex omnibus tribulationibus eorum liberavit eos. (19) Juxta est Dominus iis, qui tribulato sunt corde, et humiles spiritu salvabit. Prov. 16, 1: Hominis est, animam praeparare; et Domini, gubernare linguam. (9) Cor hominis disponit viam suam; sed Domini est dirigere gressus ejus. 20, 24: A Domino diriguntur gressus viri; quis autem hominum intelligere potest viam suam? Weish. 6, 7: Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. (8) Non enim subtrahet personam cujusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cujusquam; quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. 8, 1 (§ 69, 4); 11, 21: Omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti. V. 25, 26 (§ 69, 1); 12, 13: Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas, quoniam non injuste judicas judicium. Jer. 10, 23. Matth. 6, 26: Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea; et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? (27) Quis autem vestrum cogitans potest adjicere ad staturam suam cubitum unum? (28) Et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant, neque nent. (29) Dico autem vobis: Quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. (30) Si autem foenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicae fidei? (31) Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? (32) Haec enim omnia gentes inquirunt. Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis. 10, 29: Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro. (30) Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. (31) Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos. Apg. 14, 15. 16; 17, 26.

27 (§ 26, 2 c). 1 Petr. 5, 6: Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis. (7) Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.

b) Vgl. z. B. Gen. 45, 5: Nolite pavere, neque vobis durum esse videatur, quod *vendidistis* me in his regionibus: pro salute enim vestra *misit me Deus* ante vos in Aegyptum. 50, 20: Vos cogitastis de me malum: sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me, sicut in praesentiarum cernitis, et salvos faceret multos populos. Exod. 9, 15: Nunc enim extendens manum percutiam te, et populum tuum peste, peribisque de terra. (16) Idcirco autem posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam, et narretur nomen meum in omni terra. Apg. 2, 23: Hunc (Christum) definito consilio et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affigentes interemistis. Röm. 9, 22. 23; Prov. 16, 33: Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur.

3. Die heiligen Väter haben das Dogma von der göttlichen Providenz mit allem Nachdruck gegen die heidnischen Verirrungen des Polytheismus und Atheismus, gegen die Lehre von einem alle Dinge mit eiserner Nothwendigkeit umstrickenden Fatum, gegen den Aberglauben der Astrologie u. dgl. geltend gemacht. Sie betonen, daß die Läugnung der göttlichen Providenz, ebenso wie der heidnische Atheismus, der Sündhaftigkeit des Menschen entsprungen sei; daß mit dieser Läugnung aller Religion und Sittlichkeit die Grundlage entzogen werde, ja daß dieselbe den Atheismus als nothwendige Consequenz einschließe, weil sie der Gottesidee selbst widerspreche. Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist für den Menschen ebenso natürlich und naheliegend, wie der Glaube an das Dasein Gottes. Auch kann er ihn ebenso wenig entbehren, wie jenen. Sobald er die Wahrheit verlassen, setzt er auch hier an deren Stelle die Wahngebilde des Irrthums oder des Aberglaubens.

Iren. l. c. III. 25. 1 (§ 69, 1); I, 6. 1: Quomodo autem et ignorabant vel angeli aut mundi fabricator primum Deum, quando in ejus propriis essent et creaturae existerent ejus et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam; ignotus autem nequaquam, propter providentiam. *Tert.* adv. Marc. II, 24: Nemo enim te sustinebit improvidentiam adscribentem Deo ei, quem Deum non negans confiteris et providum. Haec enim illi propria divinitas constat. *Lact.* de ira Dei 8: Si Deus nihil unquam boni tribuit, si colentium obsequio nullam gratiam refert, quid tam vanum, tam stultum, quam templa aedificare, sacrificia facere, dona conferre, rem familiarem minuere, ut nihil assequamur? c. 9: Quid repugnantius dici possit, non video. Etenim si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter ei potest divinitas attribui, nisi et praeterita teneat, et praesentia sciat, et futura prospiciat. *Greg. Naz.* Or. 16 bespricht die mannigfachen Irrthümer der heidnischen Weltanschauung und Wissenschaft in Bezug auf die Leitung der Welt. Vgl. auch *Chrys.* und *Theodoret.* de Providentia. *Ambr.* de off. II, 13: Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si injuria est regere, nonne major injuria est fecisse; cum aliquid non fecisse nulla injustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia? *Aug.* in Joan. tr. 37, 8: *Et nemo apprehendit eum, quia nondum venerat hora ejus* (Joan. 8, 20). Hoc item nonnulli cum audiunt, sub fato fuisse Dominum Christum credunt, et dicunt: Ecce Christus habebat fatum. O si cor tuum non esset fatuum, non crederes fatum! Si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, id est a loquendo; Verbum Dei quomodo habet fatum, quando in ipso Verbo omnia sunt, quae condita sunt? . . . Ubi sunt fata? In coelo, inquis, in ordine et conversionibus siderum. Quomodo ergo fatum habet, per quem factum est coelum et sidera, cum tua voluntas, si recte sapias, transcendat et sidera? Ib. n. 9: Audi, stulte: *Nondum venerat hora ejus*, non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur

occidi . . . Hanc ergo horam ille exspectabat, non fatalem, sed opportunam et voluntariam: ut prius omnia complerentur, quae ante passionem ipsius compleri oportebat. De util. cred. 16, 34: Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum.

Insbesondere bekämpft der hl. Augustinus den Aberglauben der Astrologie. Er bemerkt u. A., Jakob und Esau seien doch unter derselben Constellation geboren worden, und doch seien ihre Geschicke so durchaus von einander verschieden gewesen. Und welche ursächliche Beziehung soll überhaupt zwischen den Gestirnen und der immateriellen Seele des Menschen obwalten können? Wenn aber die Astrologen in ihren Vorhersagungen zuweilen das Richtige treffen, so ist dieß entweder einem glücklichen Zufall, oder der Beihülfe der Dämonen zuzuschreiben, welche eine schärfere und umfassendere Erkenntniß besitzen als der Mensch; oder auch manches von den guten Engeln auf Gottes Geheiß erfahren; oder endlich das, was sie selbst zu thun vorhaben, ihren Adepten mittheilen können. Vgl. de Gen. ad lit. II, 17; de divin. daemonum; Civ. V, 1—8. Vgl. c. 1: Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est, nec fatalis, secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cujusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat . . . Sed illi qui sine Dei voluntate decernere opinantur sidera quid agamus, vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, ab auribus omnium repellendi sunt; non solum eorum qui veram religionem tenent, sed qui deorum qualiumcunque, licet falsorum, volent esse cultores. Haec enim opinio quid aliud agit, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus?

Den astrologischen und fatalistischen Aberglauben der Priscillianisten verurtheilte Papst Leo d. Gr. (Ep. 15. dogm. ad Turrib. n. 10—14). Auch in der neuern Zeit (seit dem 17. Jahrhundert) wurde das Dogma von der göttlichen Providenz vielfach von den christlichen Apologeten gegen die Einreden des Deismus und Rationalismus oder Naturalismus vertheidigt. Die betreffende Literatur s. bei K. Werner, Gesch. der apol. und polem. Liter. V.

Auch Malebranche trat der kirchlichen Lehre von der speciellen Providenz entgegen durch seine Theorie, daß Gott die Welt, sowohl die physische wie die geistige oder moralische, nach einigen wenigen allgemeinen Gesetzen, an welche er unwandelbar gebunden sei, leite und regiere. Im Widerspruch mit diesem seinem kosmologischen Grundprincip betrachtete er jedoch das Wunder als Product eines besondern göttlichen Wollens. Da er jedoch anderseits den geschaffenen Kräften als solchen jede eigene Wirksamkeit absprach, vielmehr jede Wirkung und Erscheinung auf geschöpflichem Gebiete direct und ausschließlich auf Gott zurückführte (Occasionalismus), so blieb für den Begriff des Wunders (als einer außerordentlichen, ausschließlich auf göttlicher Causalität beruhenden Erscheinung) kein Raum übrig. Hauptsächlich bekämpften seine Theorie Arnauld, Fenelon und Bossuet, indem sie die inneren Widersprüche derselben aufdeckten, und im Einzelnen nachwiesen, wie der ganze christliche Supranaturalismus und alles sittlich-religiöse Leben (Freiheit, Sünde, Tugend, Gebet u. s. f.) durch dieselbe zerstört werde. Vgl. *Tournel.* Prael. theol. de opere sex dier. Q. 4. a. 3. K. Werner a. a. O. V, 96.

4. Wie die Erschaffung der Welt die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Gedankens und Willensentschlusses war, so ist auch die Regierung der Welt die zeitliche Offenbarung eines ewigen göttlichen Weltplanes (n. 1). Dieser Weltplan, oder die ewig von Gott gedachte und gewollte Weltordnung wird auch das ewige Gesetz (lex aeterna) genannt. Dieser Name ist ein durchaus zutreffender, zunächst mit Rücksicht auf Gott selbst, sofern für ihn kraft der Unwandelbarkeit seines Willens die ewigen Rathschlüsse seiner Weisheit und Liebe gleichsam die Bedeutung einer unver-

brüchlichen (von seinem Willen oder Wesen freilich nicht verschiedenen) Norm besitzen. Vor Allem aber soll jener Name darauf hinweisen, daß alles Geschaffene als solches der göttlichen Weltordnung unbedingt unterworfen, daß der Schöpfer der Welt nothwendig auch der höchste Herr und Gebieter aller Geschöpfe sei.

Aus der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, als seinem Schöpfer, folgt dann ferner, daß kein Moment des geschöpflichen Seins und der geschöpflichen Selbstbethätigung von dieser souveränen Herrschaft Gottes ausgenommen sein könne. Der Mensch insbesondere ist seinem ganzen Wesen nach Gottes Eigenthum, und in allen Verhältnissen und Beziehungen seines Lebens an die göttliche Weltordnung gebunden, d. h. Gott zum Gehorsame verpflichtet. Diese souveräne und allumfassende Herrschaft Gottes kann und darf durch keine geschöpfliche Macht beschränkt werden. Alle geschöpfliche Autorität und Herrschaft über den Menschen kann nur insofern berechtigt sein, als sie in der göttlichen Weltordnung sich gründet; an dieser besitzt sie die unverbrüchliche Norm ihrer Bethätigung, an dieser die unverletzlichen Schranken ihres Rechtes; die göttliche Weltordnung allein verleiht ihren Anordnungen die Kraft der sittlichen Verpflichtung.

Syll. prop. 3. 56. *Leo XIII.* Encycl. *Diuturnum illud* (29. Jun. 1881). Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885).

Esth. 13, 9: Domine, Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita . . . (10) Tu fecisti coelum et terram, et quidquid coeli ambitu continetur. (11) Dominus omnium es: nec est, qui resistat majestati tuae. Apok. 19, 16: Et habet (Verbum) in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium. 1 Tim. 6, 15; Prov. 8, 15: Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt; (16) per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam. Sir. 17, 14: In unamquamque gentem praeposuit (Deus) rectorem. Weish. 6, 4: Quoniam data est a Domino potestas vobis (regibus), et virtus ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur. Röm. 13, 1: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Vgl. V. 2—5; 1 Petr. 2, 13 ff. Joh. 19, 11 (vgl. *Aug.* in Joan. tr. 116, 5).

Iren. adv. haer. V, 24. 3: Cujus enim jussu homines nascuntur, hujus jussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur. *Tert.* Apol. 32. 33. *Aug.* Civ. V, 21: Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno coelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.

Aug. c. Faust. XXII, 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 91. a. 1: Manifestum est, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. 8., inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. Ib. Q. 93. a. 1: Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Ib. a. 4: Quaecunque ergo divinae gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi aeternae . . . Sic igitur legi aeternae subduntur omnia, quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero

quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna. Ib. a. 3: Prov. 8, 15 divina Sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna . . . Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt . . . In omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores . . . Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur . . . Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna; et propter hoc *Augustinus* dicit (de lib. arb. III, 6), quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint.* Ib. Q. 95. a. 2: Sicut *Augustinus* dicit (de lib. arb. I, 5), *non videtur esse lex, quae justa non fuerit:* unde in quantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis . . . Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Ib. Q. 96. a. 4: Leges positae humanitus vel sunt justae vel injustae. Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur. Vgl. II. 2. Q. 104. a. 4: Sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate justitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio. Ib. a. 5. ad 2: Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora: et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Vgl. Simar, Lehrb. der Moraltheol. 2. A. S. 25. 60.

5. Die Regierung der Welt ist ebenso wenig wie die Erhaltung derselben ausschließlich ein Werk der göttlichen Allmacht; auch zur Verwirklichung der göttlichen Weltregierung oder des göttlichen Weltplanes sollen die geschaffenen Wesen und Kräfte je in ihrer Weise mitbeitragen. Die ihnen von Gott hierzu verliehene Befähigung wird treffend eine Theilnahme derselben an dem ewigen Gesetze (d. i. an der göttlichen Weltregierung) genannt. Als eine solche erscheint im Bereiche der vernunftlosen Geschöpfe der Inbegriff der physischen Naturgesetze mit ihren mannigfaltigen wechselseitigen Beziehungen; im Bereiche der vernunftbegabten Wesen, der Menschheit insbesondere, der freie Wille, das natürliche Sittengesetz, die dem Menschen von Natur innewohnende Neigung zum Guten, das natürliche Verlangen seines Herzens nach Glückseligkeit, und das Gewissen mit seinen leitenden und richterlichen Functionen; sodann auch alle dem Menschen von Gott verliehenen übernatürlichen sittlich religiösen Erkenntnisse, Willensfähigkeiten und Antriebe.

Cat. rom. P. I. c. 2. q. 22 (§ 69, 4). *Thom. Aq.* II. 1. Q. 93. a. 5: Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Ps. 148, 6: *Praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales. Ib. a. 6: Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supra dictis patet, uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae. Sed quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis,

habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, . . . et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id, quod est consonum legi aeternae . . . Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Vgl. Ib. Q. 91. a. 2; a. 4: Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet, ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

6. Gott vollzieht demnach seinen ewigen Weltplan (die lex aeterna) an und in den Geschöpfen je in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise. Die vernunftlosen Geschöpfe sind schlechthin an die physischen Naturgesetze gebunden, deren Wirksamkeit in der Naturordnung selbst objectiv gegeben ist. Sie erfüllen daher nothwendig, in der einen durch jene Gesetze bedingten Richtung, den höchsten Weltzweck.

Der Mensch ist vermöge seiner Vernunft und seines freien Willens befähigt und berufen, selbst auch an der göttlichen Weltregierung in seiner Weise theilzunehmen; sich selbst auch hinzuordnen und hinzustreben zu dem von Gott gewollten höchsten Endzwecke seines Daseins. Die für ihn geltenden Lebensgesetze sind darum Willensgebote Gottes, nach welchen der Mensch seine Selbstbethätigung mit Freiheit bestimmen und ordnen soll. Diese ist sittlich gut, d. h. gottgefällig, oder der Natur und dem Lebenszwecke des Menschen entsprechend, wenn sie mit jenen göttlichen Geboten oder Normen übereinstimmt. Die sittliche Ordnung ist demnach ein Moment der göttlichen Weltordnung; in dem Willen Gottes besitzt sie ihren letzten Grund, sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes, wie auch in Bezug auf ihre Unverletzlichkeit und ihre verbindende Kraft.

Thom. Aq. I. Q. 103. a. 5. ad 2; II. 1. Q. 91. a. 2: Cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, . . . manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus vel fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem, et talis participatio legis aeternae in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Vgl. a. 1 (oben n. 4); a. 4 (n. 5). Wenn der Mensch den in dem (natürlichen bezw. übernatürlichen) Sittengesetze ihm geoffenbarten Absichten Gottes mit seinem freien Willen entspricht, so gelangt er zugleich zu der ihm bestimmten höchsten Vollendung und Glückseligkeit in Gott; dann erfüllt sich an ihm sowohl der primäre wie der secundäre Endzweck seines Daseins (§ 66, 4). Verharrt er aber endgültig (durch die Sünde) in der Auflehnung wider Gott, so wird der secundäre Zweck seines Daseins zwar nicht verwirklicht, wohl aber der primäre Endzweck desselben, den Gott um Seiner selbst willen absolut wollen muß: auch dann bleibt der Mensch der göttlichen Weltordnung unterworfen, und muß nun durch die an ihm vollzogene Bestrafung der Sünde dem höchsten Weltzwecke, der Verherrlichung Gottes, dienen.

Vgl. § 66. *Aug.* de Gen. lib. imperf. 5, 25: Nam et vitiorum nostrorum non est auctor Deus; sed tamen ordinator est, cum eo loco peccatores constituit, et ea perpeti cogit, quae merentur. Enchir. 11 (§ 67, 1); de spir. et lit. 33 (§ 47, 4). De lib. arb. III, 15. 44: Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddet patiendo miseriam; quia in utroque verbum illud debiti sonat. *Thom. Aq.* I. Q. 19. a. 6 (§ 47, 4); Q. 103. a. 7. 8.

Auch durch mannigfaltige Wechselbeziehungen der Geschöpfe bringt Gott seinen Weltplan zur Ausführung, sowohl auf dem Gebiete des physischen, wie auf dem des sittlichen und socialen Lebens. Vgl. oben n. 5. *Thom. Aq.* I. Q. 22. a. 3: Ad providentiam duo pertinent, scil. ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascunque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Vgl. Q. 103. a. 6; c. Gent. III, 77 ss. und oben § 69, 3.

7. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die göttliche Vorsehung und Weltregierung auch das in der Welt vorhandene Uebel mit ihren Anordnungen umfasse. Der Ursprung und die verschiedenen Arten des Uebels wurden früher bereits erläutert (§ 67, 1). Die Existenz, oder die Zulassung desselben von Seiten Gottes, würde nur dann mit der Idee Gottes oder der göttlichen Providenz streiten, wenn der höchste Endzweck der Welt dadurch vereitelt würde. Dieß ist jedoch nicht der Fall. Die sogen. physischen Uebel tragen entweder in irgend einer Weise mit bei zur Erhaltung oder Vervollkommnung des Weltganzen (des physischen Kosmos); oder Gott bedient sich ihrer, um an dem Menschen seine Wesensvollkommenheiten zu offenbaren, indem er ihn durch dieselben dem höchsten Endzwecke seines Daseins (der Verherrlichung Gottes) dienstbar erhalten, oder auch sein ewiges Heil fördern will (mala *poenae,* mala *gratiae* vel *exercitationis*). Wie durch das moralische Uebel oder die Sünde der höchste und nothwendige Weltzweck nicht vereitelt werde, wurde oben bereits angedeutet (n. 6). Die wirkende Ursache desselben ist ausschließlich der freie Wille des Geschöpfes. Die Freiheit an sich ist eine geistig-sittliche Vollkommenheit, welche den Menschen zu einem hohen Grade natürlicher Gottähnlichkeit erhebt; sie ist darum eine Gottes würdige Schöpfung. Die Möglichkeit der Sünde, welche sie mit sich bringt, ist an sich noch kein Uebel, und ist von Gott nicht direct oder um ihrer selbst willen gewollt; Gott mußte sie zulassen, wenn er dem Menschen (in seinem irdischen Prüfungszustande) die Möglichkeit sittlicher Selbstentscheidung gewähren wollte. Anderseits hat die göttliche Providenz zu allen Zeiten mit einem überfließenden Reichthum innerer und äußerer Gnaden dem Mißbrauche der Freiheit von Seiten des Menschen, der Verwirklichung der Sünde, gewehrt, so daß wegen der Zulassung der Sünde der Heiligkeit und Liebe Gottes von der menschlichen Vernunft keine Makel angeheftet werden kann (§ 48, 2). Uebrigens muß daran erinnert werden, daß das Walten der göttlichen Vorsehung im Ganzen, wie im Einzelnen, für die geschöpfliche

Vernunft ebenso wenig begreiflich sein kann wie das Wesen Gottes und seine übrigen Wirksamkeiten; daß endlich den Glauben an die göttliche Vorsehung, ebenso wie den Glauben an das Dasein Gottes, nicht sowohl in der Erkenntniß des Menschen, als vielmehr in der Sündhaftigkeit seines Herzens die verhängnißvollsten Gefahren bedrohen.

Aug. Enchir. 11. 14. Civ. XI, 23 (§ 67, 1). De vera rel. 22, 43: Itaque ut nonnulli perversi magis amant versum, quam artem ipsam qua conficitur versus, quia plus se auribus quam intelligentiae dediderunt: ita multi temporalia diligunt, conditricem vero ac moderatricem temporum divinam providentiam non requirunt; atque in ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur, talibus autem rerum existimatoribus plena sunt omnia, propterea quia nemo est, qui non facile non modo totum versum, sed etiam totum carmen possit audire: totum autem ordinem saeculorum sentire nullus hominum potest. c. 23, 44: Neque de peccatis poenisque ejus (hominis) animae efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur. Quia rationalis substantia, quae ab omni peccato munda est, Deo subjecta, subjectis sibi ceteris dominatur. Ea vero quae peccavit, ibi ordinata est, ubi esse tales decet, ut Deo conditore atque rectore universitatis decora sint omnia. Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum. *Thom. Aq.* c. Gent. III, 71: Divina (enim) gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. 70). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut cum in effectu artificis, habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum . . . Adhuc, multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus. — Amplius, bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto. . . . Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Vgl. I. Q. 49. a. 2; Q. 22. a. 2. ad 2; II. 1. Q. 93. a. 2: Legem aeternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut *Augustinus* dicit (de vera rel. 31). Ib. ad 2: Legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum praedictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicunque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

§ 71.

Das Uebernatürliche als Gegenstand der schöpferischen und der providentiellen Wirksamkeit Gottes. Der Begriff des Uebernatürlichen. Die übernatürliche Weltordnung im Allgemeinen.

1. Die Lehre und die Geschichte der göttlichen Offenbarung zeigen uns außer dem Wirken Gottes, welches die Erschaffung und Erhaltung der Welt und der natürlichen Weltordnung zum Gegenstande hat, einen hiervon wesentlich verschiedenen höhern Kreis göttlicher Thätigkeiten, welche die Erhebung der vernunftbegabten Geschöpfe zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens und der damit verbundenen himmlischen Glückseligkeit (visio beatifica) bezwecken. Indem Gott den Menschen (bezw. den reinen Geist) zu diesem Endziele berief, indem er ihm den Weg zur Anstrebung desselben anwies (das übernatürliche sittliche Leben) und die dazu nothwendigen Mittel und Kräfte darbot (die Gnade in ihren mannigfaltigen Formen), verwirklichte er das, was in der kirchlichen Lehre die übernatürliche Weltordnung oder die Ordnung des übernatürlichen Heiles und der Gnade genannt wird.

In den folgenden Abschnitten der Dogmatik wird im Einzelnen dargelegt werden, durch welche schöpferischen und providentiellen Thätigkeiten Gott diese übernatürliche Ordnung verwirklicht, und insbesondere auch der menschlichen Sünde gegenüber sie aufrecht erhalten habe. Hier ist zunächst nur der Begriff des Uebernatürlichen im Allgemeinen zu erläutern. Dabei handelt es sich um göttliche Geheimnisse, welche nur durch die Offenbarung und den Glauben für den Menschen erkennbar sind; darum kann und darf auch die Erklärung jenes Begriffes nur der Lehre der Kirche entnommen werden.

2. Das Uebernatürliche im engern Sinne (supernaturale *per se* oder *quoad substantiam*) ist ein von Gott dem vernünftigen Geschöpfe verliehenes Gut (donum, eine Gabe oder Vollkommenheit), welches weder einen nothwendigen Bestandtheil seiner Natur (seines Wesens) bildet, noch auch jemals eine Wirkung seiner wesentlichen oder natürlichen Kräfte (bezw. irgend eines Geschöpfes) sein kann; dessen es auch an sich nicht bedarf, um seine natürliche Bestimmung und Vollendung (oder Glückseligkeit) erreichen zu können. Die Verleihung desselben ist mithin weder durch die Idee Gottes, noch auch durch die Idee des betreffenden Geschöpfes gefordert (donum *naturae superadditum* et *indebitum*). Auch ohne die übernatürlichen Güter oder Gaben würde das Geschöpf nicht an sich wesentlich unvollkommen, oder die Idee desselben nur unvollständig realisirt sein; es wird vielmehr durch das Uebernatürliche über sich selbst (seine Natur oder sein Wesen) erhoben zu einer unvergleichlich höhern Verähnlichung mit Gott als diejenige, welche mit seinem Wesen an sich schon gegeben ist, oder mit seinen natürlichen Kräften von ihm erlangt werden kann; ebenso auch zu einer unendlich höhern Vollendung und Glückseligkeit in Gott als diejenige, auf welche es seinem Wesen nach hingeordnet ist, wonach es ein natürliches Verlangen empfindet, und welche es mittelst seiner natürlichen geistigen Kräfte erkennen und erringen kann. Solcher Art ist die himmlische Seligkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes, und sind alle den Menschen (bezw. den reinen Geist) für die Aufnahme in dieselbe in näherer oder entfernterer Weise disponirenden Gnaden, des Urstandes und der Ordnung der Erlösung.

Für die nähere Erläuterung dieses Begriffes und die Anwendung desselben auf die einzelnen Arten der Gnade wird sich in den folgenden Abschnitten Gelegenheit bieten.

Ripalda, de Ente supernat. Disp. I. sect. 3. n. 25: Supernaturale quoad substantiam est, cujus entitas seu substantia excedit omnem continentiam et exigentiam naturae. *Bellarm.* de Gratia primi hom. c. 5: Sciendum (tertio), multis modis dici aliquid *naturale*. *Primum* enim naturale dicitur id omne, quod habetur a nativitate. . . . Sed haec significatio ad quaestionem praesentem non pertinet, propterea quod naturale hoc modo acceptum non opponitur supernaturali, cum tam naturalia quam supernaturalia possint haberi a nativitate, ut notum est. *Secundo* naturale dici potest id, quod est naturae consentaneum, quodque eam non destruit, sed ornat ac perficit. Qua notione s. Augustinus lib. de spiritu et lit. c. 27 dictum esse docet ab Apostolo: *Gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt* (Rom. 2, 14). Quia enim vitium est contra naturam, gratia vero sanat naturam, cum ex gratia lex impletur, naturaliter impleri non inepte dici potest. Ceterum de naturali hoc modo accepto nulla quaestio est, cum ejusmodi naturale non supernaturali, sed ei quod est contra naturam opponatur, et non solum justitia originalis, sed etiam gratiae donum quodcunque, et ipsa etiam vita aeterna hoc modo dicenda sit naturalis. *Tertio* dicitur naturale, quod tametsi donum sit gratuitum, tamen naturam juvat ac perficit in operibus naturalibus, neque eam elevat ad opera ulla supernaturalia (das sogen. *Praeter*naturale s. u. § 85). . . . *Quarto* naturale vocatur, quod aut est pars naturae, aut fluit a principiis naturae. Qua significatione corpus et anima, facultates quoque tum sentiendi, tum intelligendi, et operationes, quae ab eisdem facultatibus exercentur, naturalia esse dicuntur. Atque haec est significatio de qua hoc loco proprie disputamus, et naturali, hoc modo considerato, valde proprie opponitur supernaturale.

Den Begriff des Natürlichen im Gegensatz zum Uebernatürlichen bestimmt noch genauer *Tournel.* de Gratia Q. 2. art. 1: Naturale illud dicimus, quod vel est pars naturae, vel fluit ex principiis naturae, atque debitum est secundum naturae exigentiam; sine quo manca illa foret et imperfecta; vel quod est rationi ac aequitati consentaneum, quodque Deus ex justitia, bonitate, sapientia et providentia naturae denegare non potest.

Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 6: „Damit also etwas im vollen Sinne des Wortes übernatürlich sei, muß es eine Wirkung Gottes sein, die über alle Kräfte der geschaffenen Natur erhaben ist: und dieß ist das erste wesentliche Merkmal des Uebernatürlichen. Das zweite besteht darin, daß durch jene Wirkung Gottes dem Geschöpfe etwas verliehen wird, was über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei (super omnem exigentiam naturae), erhaben ist. . . . Jede übernatürliche Gabe ist also im vollsten Sinne gratuita et indebita.“ S. 7: „Natürlich also wäre, in Bezug auf den Menschen, was in dem Wesen des Menschen enthalten, und folglich entweder unzertrennlich von demselben ist, oder doch durch die Entwicklung der ihm eigenen Kräfte erlangt werden kann, und erlangt werden muß, damit der Mensch nicht unvollkommen und elend sei. Uebernatürlich, was mit dem Wesen des Menschen nicht nothwendig verbunden ist, über alle seine Kräfte hinaus liegt, und ihm eine Vollkommenheit mittheilt, die ihm nicht gebührt.“

In welchem Sinne die natürlichen Gaben und Vollkommenheiten des Menschen dona *debita* genannt werden können, s. *Thom. Aq.* de Ver. Q. 23. a. 6. ad 3: Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter; primo instituens naturas, secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio justitiae debitum requirit, ideo cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium: prima operatio non habet rationem justitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur justitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem divinam. Debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit, quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti, non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis. Debitum

enim est unicuique rei naturali, ut habeat ea quae exigit sua natura tam in essentialibus, quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam, quae est in mente divina. Et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula justitiae naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit. Vgl. II. 1. Q. 111. a. 1. ad 2.

3. Aus dem oben erklärten Begriffe des Uebernatürlichen ergibt sich, daß nur Gott selbst vermöge seiner schöpferischen Allmacht der Urheber (auctor oder causa *principalis*) desselben sein kann. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Gott sich bei der Zutheilung der übernatürlichen Güter geschaffener Mittelursachen (causae *secundariae, instrumentales*) bedient; und daß er mittelst der einen übernatürlichen Gabe (der Gnade) das Geschöpf befähigt, auch seinerseits zur Erlangung anderer übernatürlicher Güter mitzuwirken (causa *moralis, meritoria*). Wenn ferner die Ehre Gottes und (secundär) das Heil der Geschöpfe den Endzweck der Erschaffung der Welt und der natürlichen Weltordnung bildet, so gilt das Gleiche auch in noch höherem Sinne von der übernatürlichen Ordnung; und wenn die Güte oder Liebe Gottes gegen alle endlichen Wesen der Beweggrund seiner schöpferischen Thätigkeit war, so hat er diese Liebe in ganz besonderer Weise den vernunftbegabten Geschöpfen durch Zutheilung der übernatürlichen Güter bewiesen.

Eph. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo. V. 5: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, (6) in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. 2, 4: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, (5) et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati), (6) et conresuscitavit, et consedere fecit in coelestibus in Christo Jesu; (7) ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Jesu. 2 Petr. 1, 4: Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit (Deus); ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Vgl. *Trid.* Sess. 6. c. 7 (§ 114, 2).

Thom. Aq. II. 1. Q. 112. a. 1: Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. Ib. ad 1: Humanitas Christi est sicut *quoddam organum Divinitatis ejus,* ut Damascenus dicit (de orth. f. III, 15). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares. Ib. ad 2: Sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante, ita etiam in Sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa Sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in Sacramentis operantis, secundum illud Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* II. 1. Q. 110. a. 1: Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura

causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum (o S. 173). Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Wenngleich die übernatürliche Wirksamkeit Gottes sich an den vernunftbegabten Geschöpfen zunächst und um ihrer selbst willen bethätigt, so war und ist doch auch die bewußtlose Natur in mannigfacher Weise von Gott der übernatürlichen Ordnung (als werkzeugliches Mittel) eingefügt und insofern ihrer Segnungen mit theilhaftig. Vgl. § 85. 141.

Es ist ferner klar, daß wenn Gott das Geschöpf auf ein übernatürliches Endziel hingeordnet hat, die Erwählung und Anstrebung desselben nicht mehr der Willkür des Geschöpfes anheimgegeben sein kann. Die übernatürliche Weltordnung besitzt vielmehr für das Geschöpf den Charakter eines unverbrüchlichen, alle Momente seines Lebens umfassenden göttlichen Gesetzes; das übernatürliche Endziel ist fortan der alleinige höchste Endzweck seines Daseins, und darum auch die höchste, über den sittlichen Werth seiner freien Selbstbethätigung entscheidende Norm. Vgl. § 83. 91. Scheeben, Dogmat. II, 425.

4. Uebernatürlich im weitern Sinne (supernaturale *per accidens* oder *quoad modum*) nennt man solche Gaben oder Wirkungen Gottes an den Geschöpfen, die zwar in dem gegebenen Falle oder unter den vorliegenden Umständen nur eine unmittelbare oder außerordentliche Wirkung der göttlichen Allmacht sein können; welche aber an sich (oder ihrem wesentlichen Inhalte nach betrachtet) das Wesen der geschaffenen Dinge nicht überragen, und unter anderen Umständen auch wohl durch die natürlichen Kräfte des Geschöpfes hervorgebracht werden könnten. Dieser Begriff des Uebernatürlichen findet namentlich auf dem Gebiete der Wunder vielfache Anwendung.

Ripalda l. c.: Supernaturale quoad modum est, quod secundum entitatem continetur inter vires aut exigentiam naturae; secundum modum vero quo producitur seu acquiritur, universam naturam excedit; ut restitutio visus amissi, instantanea recuperatio salutis, et alia hujus generis. Ib. sect. 4. n. 26: . . . ad supernaturalitatem quoad modum requiri, ut acquisitio seu productio rei non solum ejus creaturae, cui res acquiritur seu producitur, sed naturae etiam universae facultatem et exigentiam vincat . . . . Quia alias calor in aqua productus, cogitatio honesta amicorum admonitione parta, salus medicorum industria acquisita, et alia hujus generis bona essent supernaturalia quoad modum, quia subjecti, cui inhaerent, industriam et debitum excedunt. Igitur non subjecti solum, sed totius universim naturae vires et exigentiam transcendat necesse est modus productionis, qui ad supernaturalia quoad modum est necessarius. Vgl. *Bellarm.* l. c. Kleutgen, a. a. O. S. 5. Scheeben, Natur und Gnade § 1 ff. Dogmat. II, 240.

Jedes Wunder ist seinem Begriffe nach etwas Uebernatürliches im weitern Sinne (supern. *quoad modum*), weil es eine unmittelbare (außerordentliche) Wirkung der göttlichen Allmacht ist, und nicht durch geschöpfliche Kräfte hervorgebracht werden kann; die wunderbare Wirkung kann aber auch ein Uebernatürliches im engern Sinne (supern. *quoad substantiam*) sein (z. B. die wunderbare Bekehrung des Saulus, Apg. 9, 3 ff.). Umgekehrt

wird nicht jedes Uebernatürliche als ein Wunder bezeichnet, weil nicht jedes eine außerordentliche Wirkung der göttlichen Allmacht ist, oder eine solche, welche eine Ausnahme bildete von der von Gott ein für allemal festgestellten Weltordnung. Vieles Uebernatürliche gehört vielmehr als ein wesentliches (regelmäßig eintretendes) Moment zu der ständigen übernatürlichen Weltordnung (z. B. die Wirksamkeit der heiligen Sacramente).

Aus den bisherigen Erörterungen über die göttliche Providenz (§ 70. 71) ergibt sich, in welchem Sinne die üblichen Unterscheidungen einer providentia *generalis, specialis* oder *specialissima*, einer prov. *ordinaria* vel *extraordinaria* seu *miraculosa*, einer prov. *naturalis* und *gratiosa* seu *supernaturalis* zu verstehen seien. Sie beziehen sich auf den Umfang oder die Art der von der göttlichen Vorsehung hervorgebrachten Wirkungen.

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Reiche der Schöpfung im Besonderen.

Erster Abschnitt.

Die reinen Geister.

Erster Artikel.

Das Dasein und die natürlichen Vollkommenheiten der reinen Geister.

§ 72.

Name, Existenz und Ursprung der reinen Geister.

1. Sowohl in der heiligen Schrift als auch in der Lehre der Kirche werden die Glieder eines über die materielle Welt und den Menschen erhabenen unsichtbaren Reiches der Schöpfung am häufigsten mit dem gemeinsamen Namen: Engel (Angeli, Boten, d. i. Werkzeuge der göttlichen Vorsehung) bezeichnet. In der heiligen Schrift werden sie auch Geister, Himmelsbewohner, himmlische Heerschaaren, Heilige, Söhne Gottes, Wächter genannt.

Symb. Nic. Const.: Credo in unum Deum . . . factorem coeli et terrae, visibilium omnium et *invisibilium*. *Later. IV.* c. 1 (§ 63, 1); *Vatic.* Sess. 3. c. 1 (§ 65, 1).

Aug. Enarr. in Ps. 103. Serm. 1. n. 15: Angelus enim *officii* nomen est, non *naturae*. Quaeris nomen hujus naturae, spiritus est; quaeris officium, Angelus est. Ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, Angelus est. Aehnlich bereits *Orig.* c. Cels. V, 4 u. A. Dasselbe gilt auch von dem bei Dan. 4, 10 ff. sich findenden Namen: Wächter (d. i. der den Thron Gottes umgebende Hofstaat; vgl. Dan. 7, 10). Im engeren Sinne dient der Name Angelus zur Bezeichnung einer einzelnen Klasse (und zwar der niedersten) der im Himmel vollendeten reinen Geister (s. u. § 77). Vgl. P. Scholz, Handb. der Theol. des A. T. II, 30. H. Zschokke, Theol. der Proph. des A. B. S. 244.

Wie im Folgenden darzulegen sein wird, sind die Engel, nach der Lehre der Kirche, von Gott erschaffene, rein geistige, und als solche für sich seiende Wesen, oder persönliche Geister.

2. Die Existenz der Engel ist in der heiligen Schrift auf's Deutlichste bezeugt. Im Alten wie im Neuen Testamente finden sich zahlreiche Berichte über Erscheinungen und Thätigkeiten einzelner Engel, sowie allgemeine Belehrungen über ihr Verhältniß zu Gott und den Menschen. Demgemäß bildete das Dasein der Engel auch von Anfang an eine ausdrückliche Lehre der Kirche; ebenso der Satz, daß sie von Gott erschaffene Wesen seien.

Symb. Nic. Const.; Later. IV. c. 1; *Vatic.* Sess. 3. c. 1 (s. n. 1). Schon die ältesten Bücher des A. T. enthalten vielfache Berichte über Erscheinungen und Thätigkeiten der Engel (z. B. Gen. 3, 24; 16; 18; 19; 28, 12; Exod. 23, 20; 3 Kön. 22, 19 ff.; Job 1, 6 u. s. f. Vgl. u. § 74). Dennoch wollten moderne Rationalisten behaupten, die Juden hätten die Lehre von den Engeln erst zur Zeit des Exils von den Chaldäern und Persern entlehnt.

Ueber Gen. 1, 1 s. u. n. 3. Kol. 1, 16: Quoniam in ipso (Filio) condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates; omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt. Andere Beweisstellen s. in den ff. §§.

Clem. Rom. 1 Cor. 34: „Laßt uns dem Willen Gottes uns unterwerfen, und das ganze Heer der Engel emsig betrachten, wie sie, ihn umgebend, seinem Willen huldigen." *Orig.* de Princ. Praef. n. 10: Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse Angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. Der hl. Irenäus hebt öfters die Gegensätze hervor, welche zwischen der kirchlichen Engellehre und der gnostischen Lehre von den Aeonen (als unerschaffenen Mittelwesen) obwalten. Vgl. z. B. adv. haer. II, 2. 1: Qui autem ab Angelis mundum dicunt fabricatum vel ab alio quodam mundi fabricatore praeter sententiam ejus, qui super omnia Pater est, primo quidem ex hoc ipso peccant, praeter voluntatem primi Dei talem et tantam conditionem Angelos fecisse dicentes, quasi efficaciores sint Angeli quam Deus, aut rursus quasi ille negligens sit aut minor existens aut nullam curam habens eorum, quae in propriis ipsius fiant; . . . hoc autem ne homini quidem sollerti applicet quis, quanto magis Deo? Vgl. ib. n. 2—4. *Aug.* Enarr. in Ps. 103. l. c.: Esse Angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus, et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est.

Das Dasein reiner Geister kann nicht philosophisch erwiesen werden. Ihre thatsächliche Existenz würde auch aus ihren etwa in die menschliche Erfahrung fallenden Thätigkeiten nicht mit Gewißheit erschlossen werden können (solche könnten ja immerhin auf Gott, auf abgeschiedene Menschenseelen oder irgend eine nicht wahrnehmbare materielle Ursache oder Naturkraft zurückgeführt werden). Ebenso wenig kann die Vernunft beweisen, daß es reine Geister geben müsse, weil etwa die Idee Gottes oder die Vollkommenheit der Welt es so fordere. Freilich läßt sich darthun, daß die Existenz derselben die Vollkommenheit des Weltganzen wesentlich erhöhen würde; jedoch ist von dieser Grundlage aus noch kein bündiger Schluß auf ihr wirkliches Dasein möglich. Ueberdieß aber lehren Vernunft und Glaube, daß Gott die Welt auch in Bezug auf die ihr zu verleihende Vollendung mit Freiheit erschaffen habe (§ 65). Alle Beweise der genannten Art sind daher bloße Congruenzbeweise.

Thom. Aq. I. Q. 50. a. 1: Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum,

sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem . . . Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. c. Gent. II, 46. 91: Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (c. 68) patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae. Vgl. *Bonav.* Brevil. P. II. c. 6.

Die Existenz der Engel läugneten die Sadducäer, vermöge ihrer materialistischen Weltanschauung (mit welcher sie immerhin, ähnlich den Epikuräern, den Glauben an einen außerweltlichen Gott zu verbinden wußten. Vgl. Apg. 23, 8: Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque spiritum; Pharisaei autem utraque confitentur. *Flav. Jos.* Antiqq. XVIII, 1. 4). Ihnen folgten die Materialisten und Sensualisten aller Zeiten. Von ihnen gilt *Thom. Aq.* I. Q. 50. a. 1: Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset, nisi corpus. Moderne Rationalisten verstiegen sich zu der Behauptung, unter den Engeln, wovon die heilige Schrift redet, seien personificirte menschliche Tugenden, wie unter den Teufeln personificirte Leidenschaften zu verstehen (s. u. § 76). Es wird sich aus allen im weitern Verlaufe dieser Erörterungen anzuführenden Schriftstellen ergeben, wie sehr diese Behauptung dem thatsächlichen Inhalt der Offenbarung widerspricht; wie die reinen Geister überall als persönliche, vom Menschen verschiedene Wesen erscheinen. Es würde auch schon genügen, auf die eine Stelle Matth. 22, 30 (In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur; sed erunt sicut Angeli Dei in coelo) zu verweisen.

3. In Bezug auf den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel ist unbedingt als feierlich entschiedenes Dogma festzuhalten, daß sie, wie alles Endliche, im Anfange dieses Weltlaufes in's Dasein getreten seien (§ 64, 1). Hinsichtlich der nähern Erklärung dieses Satzes stimmen die heiligen Väter nicht überein. Mit dem hl. Gregor von Naz. (Or. 2) nehmen die meisten griechischen und auch einzelne lateinische Väter an, die Engel seien an erster Stelle, vor der materiellen Welt von Gott erschaffen worden, entsprechend ihrer erhabenen geistigen Natur. Andere lehrten, sie seien gleichzeitig mit der materiellen Welt (der Urmaterie) in's Dasein gerufen worden. In der Lehrentscheidung des IV. Lateranconcils (§ 63, 1) wurde dieser Satz zwar nicht als Dogma definirt, wohl aber als eine (bekannte) kirchliche Lehre (nebenbei) erwähnt. Seitdem hat auch die kirchliche Wissenschaft denselben stets als eine solche festgehalten.

Das IV. Lateranconcil verfolgte die Absicht, dem gnostisch-manichäischen Dualismus der Albigenser u. A. das katholische Dogma entgegenzustellen, daß sowohl die geistigen wie auch die materiellen Wesen von dem Einen Gott erschaffen worden seien, und kein Theil derselben ewig existirt habe, oder einem andern Princip sein Dasein verdanke. Das ‚simul' gehört darum nach der Ansicht der meisten Theologen nicht zur Substanz der dogmatischen Definition (§ 10, 5). Vgl. *Melch. Can.* Loci theol. V, 5. Q. 4: At enim ut explicaret Synodus, id quod fides catholica tenet, Deum esse creatorem omnium visibilium et invisibilium, adjecit, corporalium et incorporalium. Quas particulas exponendi, non definiendi gratia adjectas esse constat. Ac quem-

admodum Concilium sumsit id, quod et verum et longe longeque plurimum probabile erat, Angelos ut invisibiles, ita quoque incorporeos esse; sic forte et illud accepit, Angelos et mundum simul esse congenitos. Non enim eo temporis hoc agebatur, ut *Gregorii Nazianceni* et aliorum hunc sequentium opinio damnaretur. Nec ego tamen is sum, qui opinationem hanc tueri in praesentia velim. Non enim dubito, eam hoc sane tempore temere et inconsiderate, ne quid praeterea dicam, defendi. Der hl. Thomas lehrt (Opusc. 23), das Concil habe mit jenem Ausdruck die origenistische Anschauung, als ob die materielle Welt nicht zu der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsidee gehört habe, ihre Erschaffung vielmehr durch die Sünde der Geister erst veranlaßt worden sei (ac si corporales creaturae non fuerint ex principali Dei intentione productae, quia bonum est eas esse, sed solum ad puniendum peccatum spiritualium creaturarum), zurückweisen wollen. Er selbst hielt auch später noch in seiner Summa theol. die Annahme, daß die Engel zugleich mit der materiellen Welt erschaffen worden seien, für die wahrscheinlichere Meinung, so jedoch, daß er auch die Ansicht des hl. Gregor von Naz. nicht als irrig bezeichnen mochte. Vgl. I. Q. 61. a. 3: Circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi, quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera,* ut dicitur Deuter. 32, 4 creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.

Einige hoben wieder hervor, der Ausdruck ,simul' *(Later. IV.)* könne auch im weitern Sinne, von derselben Schöpfungsepoche, verstanden werden. *Est.* II. Sent. D. 2. § 4: Ad id vero quod ex Lateranensi Concilio affertur, quidam respondent, ea dictione, simul, non esse significatum idem instans creationis utriusque substantiae, sed idem tempus suam quandam habens latitudinem, quomodo quae eodem die, et interdum quae eodem anno fiunt, simul facta dicuntur.

Durch Gen. 1, 1 ist obige Frage schon darum nicht entschieden, weil nach dem sonstigen Sprachgebrauche der heiligen Schrift mit den beiden Ausdrücken ,coelum et terra' diese sichtbare Welt bezeichnet wird (s. o. § 63, 2). Daher wurde es auch stets mindestens als zweifelhaft betrachtet, ob der Ausdruck ,coelum' von den Engeln zu verstehen sei, oder ob sie etwa unter demselben implicite mit gedacht seien. Vgl. z. B. *Aug.* c. adv. Leg. et proph. I, 10. 13: Sive ergo prius nomine coeli et terrae . . . materies ipsa informis significata est rerum notarum appellationibus; . . . sive per coelum et terram generaliter prius insinuata sit spiritalis corporalisque natura, sive aliquid aliud, quod hic salva fidei regula intelligi potest: Deum tamen verum et summum et bonum fecisse cuncta quae cernimus, et quae meliora non cernimus, . . . dubitare fas non est.

Vgl. *Thom. Aq.* l. c. *Est.* l. c. *Suar.* de Opif. sex dier. I, 6: Sine ulla dubitatione dicendum est primo, Moysem nomine coeli non significasse solos Angelos . . . Secundo dico, quamvis expresse Moyses non narraverit per illa verba Angelorum creationem, nihilominus non omnino eam praetermisisse, sed implicite sub nomine coeli . . . . comprehendisse totum coeli ornatum, qui magna ex parte in habitatoribus ejus seu coelicolis, qui sunt Angeli, consistit. *Petav.* de Opif. sex dier. I. Prooem. n. 4: Ac rerum a Deo creatarum solas illas, quae sub sensus cadunt, a Moyse descriptas esse, quamquam nonnulli secus judicant, verior est opinio. Ib. c. 2, 9: Superest igitur, ut coelum hoc loco non aliud sit, quam quod videtur a nobis, et coelum proprie nuncupatur. Ueber Sir. 18, 1 s. o. § 63, 2. Zahlreiche patristische Zeugnisse über die vorliegende Frage s. bei *Petav.* de Angelis. I, 15.

Ueber den Ort, an welchem die Engel zum Dasein gelangt sind, findet sich weder in der heiligen Schrift noch in der Tradition irgend eine Andeutung. Daß sie, als endliche Wesen, vom ersten Augenblicke an auch hinsichtlich ihrer etwaigen Beziehungen zum Raume irgendwie begrenzt (einörtlich) waren, kann wohl nicht bezweifelt werden (s. § 77);

ebenso wird man aus dem oben entwickelten Glaubenssatze von der gleichzeitigen Erschaffung der Engel und der materiellen Welt schließen müssen, daß die Engel **zugleich** mit der von Gott ihnen bestimmten Oertlichkeit erschaffen wurden. Vgl. *Est.* l. c. § 5. 6. Daß sie im **Himmel** (dem Orte der seligen Anschauung Gottes, freilich zunächst ohne jener Anschauung sich zu erfreuen) erschaffen worden seien, glaubten die Scholastiker theils aus der Erhabenheit der angelischen Natur und ihrer Bestimmung, theils aus einzelnen Schriftstellen (Js. 14, 12; Luk. 10, 18) erschließen zu können.

Thom. Aq. I. Q. 61. a. 4: Ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit, quod Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes, sive id dicatur coelum empyreum, sive qualitercunque nominetur.

4. Aus der heiligen Schrift erhellt, daß Gott die Engel in **sehr großer Zahl** erschaffen habe. Sie redet oft von den Tausenden und Millionen, welche den Thron Gottes umgeben, oder ihm dienen u. dgl. Sie nennt, mit Bezug hierauf, Jehova den Herrn der Heerschaaren (Ps. 88, 8. 9; Ps. 148, 2 u. a.). Zu einer näheren Bestimmung bietet die Offenbarung keinen Anhaltspunkt dar.

Deuter. 33, 2: Apparuit (Dominus) de monte Pharan, et cum eo sanctorum millia. Dan. 7, 10: Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. Apok. 5, 11: Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium et seniorum, et erat numerus eorum millia millium. Vgl. Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22 (§ 75, 1) u. a. St.

Thom. Aq. I. Q. 50. a. 3: Dicendum est, quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit *Dionys.* Coel. hier. c. 14: ‚Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.' Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis secundum multitudinem . . . Unde rationabile est, quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter. Ueber die Meinung einzelner Väter (Hilar., Ambr., Greg. v. Nyssa, Cyrill v. Jerus. u. A.), daß die Zahl der Engel neunundneunzigmal so groß sei, als die der Menschen (n. Matth. 18, 12), vgl. *Petav.* de Angelis. I, 14. 8 ss.

§ 73.

Körperlosigkeit und Unsterblichkeit der reinen Geister.

1. Die Engel sind **rein geistige**, d. h. immaterielle und körperlose Wesen. Sie sind nicht, wie die menschliche Seele, von Natur mit einem materiellen Leibe verbunden. Daß sie **geistiger** (immaterieller) Natur seien, lehrt die **heilige Schrift** auf's Bestimmteste durch die ihnen beigelegten Namen, und indem sie ihnen die geistigen Thätigkeiten des Erkennens und Wollens zuschreibt. Nicht minder ist diese Seite des Dogma's von der **Kirche** ausdrücklich definirt.

Later. IV. l. c. *Vatic.* l. c. (§ 72, 1). *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 17 (s. u. § 75, 1). Die bezüglichen Schriftstellen s. § 74, 2. *Aug.* Enarr. in Ps. 103. l. c. *Thom. Aq.* I. Q. 50. a. 1 (§ 72, 1).

Der zweite Theil der obigen Thesis, daß die Engel von Natur schlechthin körperlos seien, ist zwar nicht ex professo von der Kirche definirt, wohl aber von dem II. Nicänischen Concil nebenbei ausgesprochen worden. Auch in der Definition des IV. Lateranconcils über den Ursprung der drei Reiche des Endlichen wird, insbesondere durch die Bezeichnung der menschlichen Natur als einer natura *communis* ex corpore et spiritu constituta, im Gegensatz zu der zuvor erwähnten geistigen Natur der Engel und der materiellen Körperwelt, die Körperlosigkeit der Engel als feststehende Wahrheit vorausgesetzt. Seitdem hat auch die kirchliche Wissenschaft diesen Satz stets festgehalten, und die Läugnung desselben mit der Censur der Temerität belegt. Derselbe ist jetzt wohl mindestens als Sententia *fidei proxima* zu betrachten.

In dem Glaubensdecret, welches von dem *Nicaen. II.* Sess. 4 aufgestellt wurde, heißt es: „Ueberdieß verehren wir auch das Bild des heiligen und lebengebenden Kreuzes und die Reliquien der Heiligen, und nehmen an die heiligen und ehrwürdigen Bilder, und grüßen und umarmen sie nach der alten Ueberlieferung der heiligen katholischen Kirche Gottes, nämlich unserer heiligen Väter, welche diese Bilder angenommen und in allen Kirchen und überall aufzustellen befohlen haben. Es sind dieß die Bilder unseres menschgewordenen Heilandes Jesus Christus, dann unserer unversehrten Herrin und ganz heiligen Gottesmutter, und der körperlosen Engel, welche den Gerechten in Menschengestalt erschienen sind; ebenso die Bilder der heiligen Apostel, Propheten, Martyrer u. s. f., damit wir durch die Abbildung an das Original erinnert und zu einer gewissen Theilnahme an seiner Heiligkeit geleitet werden." Vgl. Hefele, Conciliengeschichte III, 467 (2. A.). Ueber *Later. IV.* c. 1 vgl. *Melch. Can.* l. c. (§ 72, 3). *Est.* II. Sent. D. 8. § 4: At vero, quia Patres in eodem decreto (Later. IV.) satis videntur explicuisse mentem suam de Angelis tanquam creatura pure spirituali, licet absque intentione definiendi, inde est, quod temere facturus sit qui post illud decretum ausus fuerit aliter docere. Ib. § 1: Communis est et constans omnium Scholasticorum doctrina, Angelos esse natura prorsus incorporeos et pure spirituales. Quod non minus de daemonibus, quam de Angelis bonis intelligi volunt, utpote cum illos ab istis non natura, sed sola voluntatis malitia discernat. *Sylv.* in P. I. Q. 51. a. 1: Negari non potest, quin post istam Concilii sententiam, est post Scholasticorum unanimem consensum valde nunc foret temerarium asserere, quod Angeli sint corporei, vel quod habeant corpora sibi naturaliter unita.

In der heiligen Schrift finden die Theologen obigen Lehrsatz zum Mindesten angedeutet in den Stellen, wo den guten oder bösen Engeln der Name „Geister" (spiritus) beigelegt wird (Hebr. 1, 14; Matth. 8, 16; Luk. 10, 17. 18. S. u.). Derselbe Name dient sonst zur Bezeichnung der menschlichen Seele (und zwar auch da, wo sie zum materiellen Leibe in Gegensatz gestellt wird, z. B. Matth. 26, 41); auch das göttliche Wesen selbst wird damit benannt (Joh. 4, 24. S. o. S. 125). Ferner verwies man auf Luk. 8, 30, wo gesagt wird, eine Legion Teufel sei aus einem Menschen ausgefahren. Als rein geistige Wesen charakterisirt auch der Apostel die Dämonen durch die Antithese (non caro et sanguis, sed . . . spiritualia nequitiae) Eph. 6, 11: Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. (12) Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus.

Bei den heiligen Vätern findet sich über die vorliegende Frage keine vollkommene Uebereinstimmung und Klarheit, so daß noch der hl. Augustinus sie als sehr schwierig oder strittig bezeichnet (z. B. Enchir. 59; Civ. XXI, 10. S. u. § 77), und ebenso auch noch der hl. Bernard (de Consid. V, 4). Vgl. auch *Orig.* de Princ. Praef. n. 10 (§ 72, 2). Manche legten den Engeln (und Dämonen) eine ätherische Leiblichkeit

bei; Andere drücken sich schwankend aus; Viele lehren aber auch ganz bestimmt, die Engel seien leiblose oder rein geistige Wesen (z. B. Chrysostomus, Gregor v. Nyssa, Gregor v. Naz., Mar. Victor., Fulgentius, Gregor d. Gr. Vgl. *Petav.* l. c. I, 2. 3. *Tournel.* de Angelis Q. 2. art. 1). Außer der Schwierigkeit des Gegenstandes an sich, haben auch die in der heiligen Schrift berichteten Engelerscheinungen jene Unsicherheit mit veranlaßt. Uebrigens ist auch zu beachten, daß einzelne Väter, wenn sie der Natur der Engel die Einfachheit absprechen, dieß im Sinne der (Gott allein zukommenden) absoluten metaphysischen Einfachheit verstehen (§ 36, 2); oder auch, daß sie die Engel körperliche Wesen nennen, sofern diese, im Gegensatz zu dem unendlichen göttlichen Wesen, irgendwie örtlich begrenzt sind. Vgl. *Petav.* l. c. c. 3, 12. *Thom. Aq.* I. Q. 51. a. 1. Opusc. 15. c. 18.

Ueber die Beziehung der reinen Geister zum Raume, sowie über die Angelophanien s. u. § 77.

Mit Unrecht haben jüdische Apokryphen (z. B. das Buch der Jubiläen, das Buch Henoch, Testam. der zwölf Patr.), sowie (nach deren Vorgang) einzelne Väter und Kirchenschriftsteller (*Iren.* adv. haer. IV, 16. 2; 36, 4. *Tert.* de vel. virg. 7; *Athenag.*, *Clem. Alex.*, *Lact.* u. A.) Gen. 6, 2 (Videntes *filii Dei* filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant) auf die Engel bezogen. Schon der hl. Chrysostomus und der hl. Augustinus haben nachgewiesen, daß diese Auffassung exegetisch durchaus unhaltbar sei. Es ist in jenem Berichte nur von der physischen und moralischen Entwicklung der Menschen die Rede; diese werden je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit filii Dei (Sethiten) oder filii (filiae) hominum (Kainiten) genannt. Jene Stelle kann also nicht als Gegenbeweis gegen die Lehre von der Leiblosigkeit der Engel geltend gemacht werden. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 51. a. 3. ad 6. Reinke, Beiträge V, 93 ff. P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes u. s. f. Regensb. 1865.

2. Ueber die Unsterblichkeit der reinen Geister spricht sich die Offenbarung nicht direct aus; wohl aber lehrt sie auf's Bestimmteste, daß dieselben thatsächlich ewig fortexistiren werden, indem die guten Engel ewiger Seligkeit, die bösen ewiger Verdammniß theilhaftig geworden sind. Mit fast ausnahmsloser Uebereinstimmung haben die heiligen Väter und die Theologen daran festgehalten, daß die Unsterblichkeit eine natürliche Vollkommenheit der Engel, und, ebenso wie die der menschlichen Seele, mit der Einfachheit ihres geistigen Wesens nothwendig gegeben sei.

Matth. 25, 41: Discedite a me, maledicti: in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus. 2 Petr. 2, 4; Jud. 6 (§ 76, 4). Apok. 7, 11 u. a. St. (§ 75, 1).

Als einen directen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Engel (das non posse mori) könnte man vielleicht auffassen Luk. 20, 34: Filii hujus saeculi nubunt, et traduntur ad nuptias; (35) illi vero, qui digni habebuntur saeculo illo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque ducent uxores; (36) *neque* enim *ultra mori poterunt; aequales enim Angelis sunt*, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.

Thom. Aq. I. Q. 50. a. 5: Necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, art. 1. et 2. hujus Qu., impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo

esse, sicut est in Angelis, . . . non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Gleichwie nun aber die Engel ihr Wesen dem schöpferischen und erhaltenden Willen Gottes verdanken, so ist auch ihre Unsterblichkeit eine durch Gottes freien Willen ihnen geschenkte und fortdauernd bedingte. In diesem Sinne wird sie eine relative oder hypothetische genannt, im Unterschied von der absoluten Unsterblichkeit oder dem schlechthin nothwendigen, unveränderlichen und in sich selbst gründenden Dasein Gottes. Vgl. 1 Tim. 6, 16: Qui (Deus) *solus* habet immortalitatem. Vgl. § 69, 2.

In gleichem Sinne haben auch einzelne heilige Väter gelehrt, die Engel besäßen die Unsterblichkeit nicht von Natur, sondern durch Gottes Gnade u. dgl. So z. B. *Ambr.* de fide ad Gratian. III, 2: Neque Angelus immortalis est naturaliter, cujus immortalitas in voluntate est Creatoris . . . Ergo corruptelae et mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax tamen est omnis creatura. *Joan. Damasc.* de fide orth. II, 3: „Der Engel ist nicht von Natur unsterblich, sondern aus Gnaden (οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι). Denn Alles, was einen Anfang des Seins hat, hat auch seiner Natur nach ein Ende. Gott allein ist immer, oder vielmehr über das Immer (die Zeit) erhaben, . . . als Schöpfer der Zeit." Vorher heißt es: „Der Engel ist ein vernunftbegabtes, immer thätiges, freies, körperloses, Gott dienendes Wesen, welches aus Gnaden die Unsterblichkeit in seiner Natur besitzt" (κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα). Ueber den Ursprung des Axioms: „Alles, was einen Anfang des Seins hat, hat auch ein Ende", und seine Anwendung in der patristischen Literatur vgl. *Lequien,* Annot. in *Joan. Damasc.* Opp. l. c. (*Migne* I, 867).

Vgl. auch *Thom. Aq.* l. c. ad 1: Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quaedam mors, ut *Augustinus* dicit lib. 3. c. Maximin. c. 12, a med. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur. Ib. ad 3: Sicut supra dictum est (Q. 44. a. 1. ad 2), quoddam necessarium est, quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae. Alle philosophischen Beweisgründe für die (natürliche) Unsterblichkeit der menschlichen Seele finden auch hier Anwendung. Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. II, 55. Die Aussprüche der heiligen Väter s. *Petav.* l. c. I, 5. Nur wenige Theologen haben den Satz bestritten, daß die Unsterblichkeit der Engel eine natürliche sei in dem oben erklärten Sinne (Gabr. Biel, Occam, Vasquez). Vgl. *Tournel.* l. c. art. 2. *Est.* l. c. D. 8. § 7.

§ 74.

Die natürlichen Fähigkeiten der reinen Geister. Erkenntniß und freier Wille.

1. Daß die reinen Geister als solche mit einer hohen natürlichen Erkenntnißkraft ausgestattet seien, bedarf keiner nähern Begründung. Die heilige Schrift gibt klar zu verstehen, daß sie von Natur vollkommener sind als der Mensch; überdieß redet sie oft direct von der Erkenntniß derselben.

Vgl. die Definition des Johannes von Damaskus (§ 73, 2). *Thom. Aq.* (§ 72, 2).

Bonav. Brevil. P. II. c. 6: Sciendum est igitur, quod Angelis a primordio suae conditionis quatuor sunt attributa, scilicet simplicitas essentiae; personalis discretio propter rationem insitam; memoria, intelligentia et voluntas; et libertas arbitrii ad eligenda bona et respuenda mala.

Pf. 8, 6: Minuisti eum (hominem) paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum. Vorzügliche Menschen werden als solche den Engeln verglichen, z. B. 2 Kön. 14, 17: Sicut enim Angelus Dei, sic est dominus meus rex .... (20) Tu autem, domine mi rex, sapiens es, sicut habet sapientiam Angelus Dei, ut intelligas omnia super terram.

Aug. Civ. XI, 15: Non enim est ulla natura . . . quam non ille (Deus) constituit; . . . quanto magis angelica creatura, quae omnia cetera quae Deus condidit, naturae dignitate praecedit?

Ueber die Frage, wie die natürliche Erkenntniß der Engel zur Entwicklung gelangt sei, in welcher Weise und nach welchen Gesetzen sie sich bethätige, bietet uns die Offenbarung keinerlei Belehrung dar. Die Scholastiker haben diese und viele andere verwandte Fragen in der eingehendsten Weise erörtert, indem sie dabei die Analogie des menschlichen Intellectes, sowie anderseits den hier obwaltenden Unterschied eines rein geistigen und eines durch die Sinneswahrnehmung bedingten, und dadurch in gewisser Beziehung begrenzten Erkennens zur Grundlage nahmen. Es handelt sich dabei wesentlich nicht mehr um theologische, und noch weniger um dogmatische, sondern um philosophisch-psychologische Speculationen und Probleme. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 54—58. Kleutgen, Phil. d. Vorz. I. Bd. 1. Abh. 7. Hauptst. Es genüge hier, einige Sätze des hl. Thomas anzuführen über die Frage, welche Art von Erkenntnißfähigkeiten den Engeln vermöge ihres rein geistigen Wesens ausschließlich eigne.

Thom. Aq. I. Q. 54. a. 5: In anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita . . . Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi *intellectus* et *voluntas* .... Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra .... Sed tamen *memoria* in Angelis potest poni, secundum quod ab *Augustino* lib. 10. de Trin. c. 11, ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur daemonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

Der hl. Thomas nimmt ferner an, daß die natürliche Erkenntniß der Engel sogleich nach ihrer Erschaffung zu vollkommener Entwicklung gelangt sei, und zwar vermöge der von Gott ihnen mitgetheilten Ideen aller für sie erkennbaren Objecte. Ib. Q. 55. a. 2: Species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales .... Inferiores substantiae intellectivae, scil. animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt. — Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, id est, Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 3. a. 3. Ueber die sogen. Cognitio *matutina* und *vespertina* s. o. § 68, 3. *Thom. Aq.* I. Q. 58. a. 6: Hoc quod dicitur de cognitione matutina

et vespertina in Angelis, introductum est ab *Augustino*, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1., intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scil. cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et haec est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent. Vgl. Ib. a. 7.

Aus der oben genannten Vollkommenheit und Vollendung ihrer natürlichen Erkenntniß, kraft deren sie alle in den Bereich derselben fallenden Objecte unmittelbar ihrem Wesen nach mit vollkommener Klarheit erfassen, ergibt sich, daß die reinen Geister (gute wie böse) auf dem genannten Gebiete dem Irrthume nicht unterworfen sind. *Thom. Aq.* I. Q. 58. a. 5: Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum . . . Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non judicant de his quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Ueber die Objecte oder den Umfang der natürlichen Erkenntniß der Engel kann wiederum nur aus der Natur der Sache, sowie aus der Analogie des menschlichen Erkennens Einiges erschlossen werden. Vor allem ist festzuhalten, daß diese Erkenntniß, wenngleich sie die des menschlichen Geistes der Form und dem Inhalte nach weit überragt, doch immerhin eine geschöpfliche, und darum begrenzte ist, und von der göttlichen Allwissenheit unendlich weit absteht. Als Gegenstand derselben wird man zu denken haben: a) Das Dasein und das Wesen Gottes (nach der Analogie von Röm. 1, 20. § 26, 2 a); diese Erkenntniß ist weder eine comprehensive (§ 28, 1), noch ein unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens selbst; sie ist vielmehr in dem reinen Geiste vermittelt durch die Erkenntniß seines eigenen gottähnlichen Wesens (*Thom. Aq.* I. Q. 56. a. 3: Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repraesentans). b) Da die Engel ohne Zweifel ihrer selbst bewußte Geister sind, so gehört ihre eigene Wesenheit und Persönlichkeit ebenfalls zum Bereiche ihres natürlichen Erkennens; für ein rein geistiges Erkenntnißprincip ist eine Wesenheit gleicher Art auch das homogenste (intelligibelste) Object; und der beständigen Actualität des Seins dieser Wesenheit entspricht hier auch die beständige Actualität der Selbsterkenntniß (*Bonav.* Brevil. l. c. *Thom. Aq.* I. Q. 56. a. 1: Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat. Vgl. c. Gent. II, 96. 97). c) Aus dem soeben an

zweiter Stelle genannten Grunde sind die reinen Geister auch einander wechselseitig Gegenstand der Erkenntniß. Die Offenbarung bestätigt diese Annahme, insofern sie dieselben als Glieder eines geordneten Reiches darstellt, welche vielfach in Verkehr mit einander treten (s. u. § 77. 78. *Thom. Aq.* I. Q. 56. a. 2: Sicut *Augustinus* dicit (de Gen. ad lit. II, 8), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno exstiterunt . . . etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium. Vgl. c. Gent. II, 98). d) Daß auch die materielle Welt, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen von den Engeln erkannt werde, erschließt man wieder aus der natürlichen Vollendung ihres Erkennens, sowie aus der Analogie der menschlichen Seele (*Thom. Aq.* l. c.; Q. 57. a. 1: Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum esse simplex . . . Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius . . . Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species. Ib. a. 2: Quidam totaliter subtraxerunt Angelis *singularium* cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint . . . Et ideo aliter dicendum est, quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto quid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem . . . Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere, quod homo quacunque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scil. intellectum, non cognoscat . . . Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit, non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae. Vgl. c. Gent. II. 99. 100). e) Bezüglich des Zukünftigen gilt für jeden geschöpflichen Geist der gleiche Grundsatz, daß es an sich (d. h. seinem noch nicht verwirklichten Sein nach betrachtet) von demselben nicht erkannt (geistig geschaut) werden kann. Nur mittelbar, insoweit es aus bereits vorhandenen erkennbaren Ursachen erschlossen werden kann (als nothwendig oder wahrscheinlicher Weise zu erwartende Wirkung), vermag der geschaffene Geist das Zukünftige mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit im Voraus zu erkennen.

Thom. Aq. I. Q. 57. a. 3: Futurum dupliciter potest cognosci: uno modo *in causa sua;* et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius

cognoscunt . . . Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura *in seipsis;* et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia; et videt omnia ut in seipsis sunt . . . Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab aeternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse. Vgl. § 42, 2.

Die zukünftigen freien Entschlüsse des Menschen können demnach von den reinen Geistern nicht mit Gewißheit erkannt werden. Die wirklichen oder gegenwärtigen Gedanken und Entschlüsse der Mitgeschöpfe können nach der Ansicht der meisten Theologen nur dann Gegenstand natürlichen Erkennens für die Engel sein, wenn sie in irgend einer Weise sich offenbaren. Ganz gewiß ist es durch die göttliche Vorsehung geregelt, ob und in welchem Umfange die Engel thatsächlich jener Erkenntniß sich zuwenden.

Thom. Aq. I. Q. 57. a. 4: Cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus . . . Alio modo possunt cognosci cogitationes prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, ut ultimus finis . . . Et ideo quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus 1 Cor. 2, 11, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Die mannigfachen Ansichten der Theologen über diese Frage s. bei *Suar.* de Angelis. II, 22. *Tourn.* l. c. Q. 3. a. 2. concl. 6. *Est.* l. c. D. 7. § 12. Ueber dämonische Weissagungen s. u. § 78, 2.

2. Die Analogie der menschlichen Seele legt den Schluß nahe, daß den Engeln auch ein Willensvermögen und Freiheit des Willens als natürliche Vollkommenheiten eignen. Die heilige Schrift bestätigt diese Annahme, indem sie den reinen Geistern Willens-Zustände und Thätigkeiten beilegt; sodann dadurch, daß sie von Sünde und Mißverdienst oder ewiger Bestrafung derselben redet.

Luk. 15, 10: Ita dico vobis, *gaudium* erit coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. 1 Petr. 1, 12: Quibus (Prophetis) revelatum est, quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea, quae nunc nuntiata sunt vobis per eos, qui evangelizaverunt vobis, Spiritu sancto misso de coelo, in quem (εἰς ἃ) *desiderant* Angeli prospicere. 2 Petr. 2, 4 (§ 76, 1).

Tert. adv. Marc. II, 10: Non minus et ipse (diabolus) liberi arbitrii institutus, ut spiritus. Nihil enim Deus proximum sibi non libertate ejusmodi ordinasset. Gegen diejenigen, welche die Willensfreiheit der Engel und der Menschen bemängeln, weil sie die Möglichkeit der Sünde mit sich führe, bemerkt der hl. Irenäus (adv. haer. IV, 37. 6): Sic autem (d. i. wenn sie nicht frei wären) nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu, et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant? Quae autem gloria

his qui non studuerunt illud? Quae autem corona his qui non eam, ut victores in certamine, consecuti sunt? *Aug.* Civ. XXII, 1. 2: Qui (Deus) liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, continuo miseria secutura. Qui cum praesciret Angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere.

Aus der Vernunftbegabtheit der Engel erschließt auch Johannes von Damaskus (de fide orth. II, 27) die Freiheit derselben, indem er zugleich auf den Sündenfall der bösen, und die Beharrlichkeit der guten verweist. *Thom. Aq.* I. Q. 59. a. 3: Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.. Solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum. Vgl. *Bonav.* l. c. (§ 74, 1).

Als ein endlicher und geschaffener war der freie Wille der Engel nicht von Natur sittlich vollendet und sich selbst genügend, wie der göttliche Wille, sondern dem Gesetze der Entwicklung (bezw. der freien Selbstentscheidung) unterworfen. Bei dieser Entwicklung war für ihn (wie auch für den Menschen) Gott selbst wie das höchste Endziel, so auch die höchste und absolute Norm der Selbstbethätigung; Gott selbst auch die höchste bewirkende Ursache seiner (natürlichen, bezw. übernatürlichen) sittlichen Vollendung. Vgl. § 69, 4; 70, 4.

Iren. l. c.; *Aug.* l. c.; de vera rel. 55, 110: Omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat, non obtemperans autem vitiosa fit. Non ergo per se excellit, sed per illam cui libenter obtemperat . . . Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo, sed ab una incommutabili sapientia et veritate. *Thom. Aq.* I. Q. 63. a. 1: Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis . . . Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae.

Nach der Lehre des hl. Thomas wurden die reinen Geister von Gott in natürlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit erschaffen, und bezog sich demnach ihre sittliche Entwicklung (bezw. ihre Vollendung) nur auf das von Gott ihnen gesetzte übernatürliche Endziel. S. u. § 75.

Thom. Aq. I. Q. 62. a. 1: Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur . . . Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam . . . Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem . . . Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt; quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere. Ib. ad 2: Creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ueber die scholastische Lehre, daß die reinen Geister **vermöge der Vollkommenheit ihrer Erkenntniß** von der durch eine **einmalige** Selbstentscheidung erwählten Willensrichtung nicht mehr ablassen können, s. u. § 76, 4.

Zweiter Artikel.

Uebernatürliche Gnadenausstattung, Sündenfall und ewige Vollendung der reinen Geister.

§ 75.

Das übernatürliche Endziel und die Gnadenausstattung der reinen Geister. Die ewige Vollendung der guten Engel.

1. Gott hat die reinen Geister aus freiester Liebe zu einem **übernatürlichen Endziele** berufen. Hiermit war die weitere Offenbarung seiner Liebe nothwendig gegeben, daß er sie mit den zur Erlangung jenes Endzieles unentbehrlichen übernatürlichen **Gnaden** ausstattete. Jenes Endziel bezeichnet die **heilige Schrift** mit demselben Ausdrucke, mit welchem sie die übernatürliche himmlische Bestimmung des Menschen benennt. Sie lehrt ferner, daß die auserwählten Glieder der Kirche Christi mit den Engeln des Himmels **ein** großes **Gottesreich** bilden; sie zeigt uns die reinen Geister im Himmel als im innigsten Verkehre mit Gott stehend, als den seine göttliche Majestät umgebenden Hofstaat, welcher beständig mit deren Lob und Anbetung beschäftigt ist. Hierauf gründet sich die **Lehre der Kirche**, daß die Engel, ebenso wie der Mensch, zur **unmittelbaren** Anschauung **des göttlichen Wesens** (visio beatifica) und der damit verbundenen ewigen Seligkeit bei ihrer Erschaffung von Gott berufen worden seien.

Prop. *Baji* damn. 3: Et bonis Angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces, et non gratia. Prop. 4: Vita aeterna homini integro et Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt. *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 17: Praeterea spiritualem naturam innumerabilesque Angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit, quos deinde admirabili *gratiae* suae et *potestatis munere* auxit atque ornavit. Nam cum illud sit in divinis literis, diabolum ‚in veritate non stetisse' (Joan. 8, 44): perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse . . . Quod autem ad scientiam attinet, exstat illud sacrarum literarum testimonium: ‚Tu Domine, mi rex, sapiens es, sicut habet sapientiam Angelus Dei, ut intelligas omnia super terram' (2 Reg. 14, 20). Potestatem denique eis tribuit divinus David illis verbis: ‚Potentes virtute, facientes verbum illius' (Ps. 102, 20). Atque ob eam rem saepe in sacris literis virtutes et exercitus Domini appellantur. Sed quamvis omnes ii *coelestibus donis ornati* fuerint, plurimi tamen, qui a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi, aeternas superbiae suae poenas luunt.

Matth. 18, 10: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis: Quia Angeli eorum in coelis semper *vident faciem Patris mei*, qui in coelis est. Vgl. u. § 77, 2. Hebr. 12, 12: Sed accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, (23) et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in coelis. Dan. 7, 10: Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. Apok. 7, 11: Et omnes Angeli stabant in circuitu throni, et seniorum, et quatuor animalium; et ceciderunt in conspectu throni in facies suas, et adoraverunt Deum, (12) dicentes:

Amen. Benedictio et claritas, et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus, et fortitudo Deo nostro in saecula saeculorum. Amen. Vgl. 8, 3. 4; Jſ. 6, 3.

Thom. Aq. I. Q. 62. a. 1 (S. 284). Ib. a. 2: Dicendum quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est (Q. 60. a. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo supernaturali principio adjuta . . . Ostensum est autem supra (Q. 12. a. 4. 5), cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae. Zeugnisse der Tradition s. u.

Die Frage, ob die Engel in der Gnade erschaffen, oder nachträglich damit ausgestattet worden seien, wird von den hervorragendsten kirchlichen Lehrern im erstern Sinne entschieden.

Aug. Civ. XII, 9. 2: Et istam (bonam voluntatem) quis fecerat (in Angelis), nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est, Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est. Diese Stelle wird auch *Cat. rom.* l. c. angeführt. Vgl. *Basil.* in Ps. 33. n. 4 u. a. bei *Petav.* de Angelis. I, 16. *Thom. Aq.* I. Q. 62. a. 3: Quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut *Augustinus* dicit (de Gen. ad lit. VIII, 3; V, 23), sicut arbores et animalia, et hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1 Joan. 3, 9 gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

2. Welche Gnaden den Engeln bei ihrer Erschaffung verliehen worden seien, wird in der heiligen Schrift nicht gesagt. Die heiligen Väter und die spätere kirchliche Wissenschaft haben Näheres über diese Frage theils aus der Natur der Sache, theils aus der analogen Begnadigung des Menschen erschlossen. Hiernach ist als gewiß anzunehmen, daß die Engel sowohl habituelle, als auch actuelle Gnaden empfingen; daß die habituellen Gnaden theils heiligende oder Willensgnaden (gratiae *voluntatis*), theils erleuchtende oder Erkenntnißgnaden (gratiae *intellectus*) waren; daß endlich die heiligenden Gnaden in der übernatürlichen vollkommenen Liebe Gottes oder in der heiligmachenden Gnade (gratia *sanctificans*) ihren Ziel- und Mittelpunkt besaßen.

Cat. rom. l. c. Derselbe bezieht auf die vorliegende Frage Joh. 8, 44 (s. n. 1). Vgl. Jſ. 14, 12; Ez. 28, 12 ff. (§ 76, 2).

Aug. Civ. XII, 9. 2 (s. n. 1): Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis

(Rom. 5, 5). Ib. XI, 11: Nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus: sed simul ut facti sunt, lux facti sunt; non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. *Basil.* l. c. u. a. f. *Petav.* l. c.

Est. l. c. D. 3. § 7. 8; D. 4. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 62. a. 2 (n. 1).

Das von Gott ihnen gesetzte übernatürliche Endziel vermochten die Engel nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung zu erkennen; das Gleiche gilt von der übernatürlichen Weltordnung überhaupt. Daher die Nothwendigkeit der jener Offenbarung entsprechenden Gnade des Glaubens und der Erkenntniß. Welche Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung, außer den sie selbst unmittelbar betreffenden, den Engeln geoffenbart worden, entzieht sich unserer Erkenntniß. Von den meisten Theologen wird jedoch angenommen, daß sie irgendwie das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes, mithin auch die göttliche Trinität, im Glauben erkannten.

Aug. de Gen. ad lit. V, 19. 38: Nam nec illud eos (Angelos) latuit mysterium regni coelorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati, eorum coetui conjungamur. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 2. a. 7. ad 1: Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut *Augustinus* dicit (de Gen. ad lit. l. c.), quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante. Ib. I. Q. 64. a. 1. ad 4: Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis* (ut Augustinus dicit, de Civ. IX, 21), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta.* Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent. Vgl. Eph. 3, 8—10. u. *Thom. Aq.* in h. l.

Ueber die Nothwendigkeit actueller Gnaden für die reinen Geister vgl. *Aug.* de corr. et gr. 11, 32: Si autem hoc adjutorium (per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet) vel Angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. S. u. § 120, 2.

3. Mit Hülfe der ihnen von Gott verliehenen Gnaden konnten und sollten die reinen Geister ihre ewige Vollendung und Glückseligkeit selbst auch anstreben, d. i. durch den guten Gebrauch derselben sich die himmlische Glückseligkeit verdienen. Gott unterwarf sie also zunächst, wie auch den Menschen, einer Prüfung; er bot ihnen Zeit und Gelegenheit, mit ihrem freien (von der Gnade geheiligten und unterstützten) Willen, Gott, als ihrem Herrn und höchsten Gute, in Liebe und Gehorsam sich selbst auch hinzugeben. Die Wirklichkeit eines solchen Prüfungszustandes (status *viatoris*) läßt sich wiederum aus der Analogie der menschlichen Heilsordnung erschließen, vor Allem aber aus der Lehre der Offenbarung von dem Sündenfalle der reinen Geister und ihrer ewigen Bestrafung. Durch guten Gebrauch der empfangenen Gnaden hat mithin ein Theil der Engel sich die ewige Seligkeit verdient.

Aug. l. c. 11, 32: Angeli sancti, (qui) cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et hujus permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit, semper se in illa mansuros.

Thom. Aq. I. Q. 62. a. 4: Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cujuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quae quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde exspectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam . . . Unde relinquitur quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerint.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus und des hl. Thomas wird von den Theologen allgemein angenommen, daß jener Prüfungszustand der Geister nur von ganz kurzer Dauer gewesen sei; daß die guten Engel insbesondere durch Einen Act der Liebe sofort die himmlische Vollendung verdient und erlangt haben.

Thom. Aq. I. Q. 62. a. 5: Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat . . . Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum Angelus beatus fuit. Vgl. § 76, 1.

Es ist eine wohl annehmbare theologische Meinung, daß die Engel je entsprechend den verschiedenen Graden ihrer natürlichen Vollkommenheit auch ein verschiedenes Maß der Gnade, sowie der himmlischen Vollendung und Glückseligkeit empfangen haben.

Thom. Aq. l. c. a. 6: Rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem *ex parte ipsius Dei*, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur . . . Secundo apparet idem *ex parte ipsius Angeli*; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria.

4. Die himmlische Seligkeit der guten Engel, welche in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens besteht, ist eine ewig unverlierbare und vollendete. Wie sie die Möglichkeit der Sünde ausschließt, so auch die des Verdienstes. Ihrem wesentlichen Inhalte nach (praemium *essentiale*) erfährt sie daher auch keine Steigerung; wohl aber ist in accidenteller Beziehung (praemium *accidentale*) eine fortschreitende Erhöhung oder vielmehr Entfaltung derselben denkbar.

Der origenistischen Lehre gegenüber wurde der erste der obigen Sätze ausdrücklich definirt. Vgl. *Syn. Const.* c. Orig. (543) can. 5: Si quis dixerit, ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri, ex animali autem daemoniacum et humanum; ex humano vero Angelos iterum daemonesque fieri, et singulos ordines coelestium virtutum, vel cunctos ex inferioribus, vel ex superioribus, vel ex superioribus et inferioribus constitisse, a. s.

Aug. de corr. et gr. 10, 27: Ceteri autem (Angeli) per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt . . . Nobis quippe beata sine fine vita promissa est, et aequalitas Angelorum: ex qua promissione certi sumus, cum ad illam vitam post judicium venerimus, non inde nos esse lapsuros; quod si de se ipsis Angeli nesciunt, non aequales, sed beatiores erimus. Veritas autem nobis eorum promisit aequalitatem. Certum est igitur hoc eos nosse per speciem, quod nos per fidem, nullam scilicet ruinam cujusquam sancti Angeli jam futuram. *Greg. M.* Mor. XXV, 6. 11: Quia humiliter elegerunt ei inhaerere, a quo creati sunt, hanc ipsam in se mutabilitatem suam standi jam immutabilitate vicerunt. *Joan. Damasc.* de fide orth. II, 3: „Ursprünglich waren die Engel nicht leicht empfänglich, aber doch auch nicht unempfänglich für das Böse (δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι); jetzt aber sind sie dafür unempfänglich, nicht von Natur, sondern aus Gnaden, und vermöge des Besitzes des höchsten Gutes (τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ)." Letzteres erläutert *Thom. Aq.* I. Q. 62. a. 8: Hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens, non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest. Ib. a. 9: Mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere . . . Sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Ib. ad 3: Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Luc. 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad praemium *accidentale* pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

Da die Engel auch in der Visio beatifica das göttliche Wesen nicht begreifen, so ist immerhin ein Fortschritt in der Erkenntniß der Geheimnisse des göttlichen Seins und Wollens und der übernatürlichen Gnadenordnung für sie möglich. Vgl. Eph. 3, 10 (§ 92, 3); 1 Petr. 1, 12 (§ 74, 2). *Thom. Aq.* I. Q. 57. a. 5. ad 2: Licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt; et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet. Ib. Q. 58. a. 1. ad 2: Dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt. Vgl. auch *Bonav.* Brevil. P. II. c. 8: De confirmatione vero bonorum Angelorum tenendum est, quod sicut Angeli a Deo aversi statim sunt obstinati per impoenitentiam, sic Angeli ad Deum conversi statim fuerunt confirmati per gratiam et gloriam in voluntate; perfecte illuminati in ratione secundum cognitionem matutinam et vespertinam; perfecte fortificati in virtute, sive motiva sive operativa; et perfecte ordinati in operatione sive contemplativa, sive ministrativa, et hoc secundum triplicem hierarchiam, scilicet supremam, mediam et infimam.

§ 76.

Der Sündenfall und die ewige Bestrafung eines Theiles der reinen Geister.

1. Der Sündenfall eines Theiles der reinen Geister ist in der heiligen Schrift deutlich bezeugt. Sie nennt die von Gott abgefallenen Engel böse,

unreine Geister, Dämonen, Teufel, und stellt sie in ganz unzweideutiger Weise dar als persönliche Geister, die als solche zu Gott und zu den Menschen in mannigfache Beziehungen treten. Die Kirche hat ausdrücklich dem gnostisch-manichäischen Dualismus gegenüber den Glaubenssatz definirt, daß die Dämonen nicht von Natur böse gewesen, sondern durch eigene freie Wahl sündhaft geworden seien.

Leo M. Ep. 15. dogmat. ad Turrib. verwirft die Lehre der Priscillianisten: Quod diabolus nunquam fuerit bonus, nec natura ejus opificium Dei sit, sed eum ex Chao et tenebris emersisse: quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia. *Later. IV.* c. 1 (§ 67, 1). *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 17 (§ 75, 1).

Job 4, 18: Ecce, qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem. Js. 14, 12; Ezech. 28, 2 ff. (s. n. 2). Joh. 8, 44: Vos ex patre diabolo estis; et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit. 2 Petr. 2, 4: Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit; sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari . . . Jud. 6: Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit. 1 Joh. 3, 8: Qui facit peccatum, ex diabolo est; quoniam ab initio diabolus peccat. In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. S. u. n. 4.

Aug. de Gen. ad lit. XI, 23. 30: Quod ergo putatur nunquam diabolus in veritate stetisse, nunquam cum Angelis beatam duxisse vitam, sed ab ipso suae conditionis initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut non propria voluntate depravatus, sed malus a bono Deo creatus putetur; alioquin non ab initio cecidisse diceretur: neque enim cecidit, si talis et factus.

Die Frage, wann der Sündenfall der Geister geschehen sei, ist zunächst bedingt durch die Frage nach dem Zeitpunkte ihrer Erschaffung. Nach dem oben hierüber Gesagten (§ 72, 3) darf nicht angenommen werden, daß der Fall der Engel vor der Erschaffung der materiellen Welt sich ereignet habe. Ausdrücklich hat die Kirche die origenistische Lehre von der Präexistenz und dem vorweltlichen Sündenfalle aller Geister verworfen (s. § 72, 3. *Syn. Const.* c. Orig. can. 2. s. u. n. 4). Auch erhellt aus der Versuchungsgeschichte des Menschen (Gen. 3), daß die Geister vor der Erschaffung des Menschen bereits gefallen waren. Es ist endlich eine wohl begründete theologische Meinung, daß sie sehr bald nach ihrer Erschaffung gesündigt haben.

Der hl. Thomas bekämpft die augustinische Anschauung, daß die bösen Geister sofort im ersten Augenblicke ihres Daseins gesündigt hätten. Im ersten Momente waren vielmehr alle Engel gut (von Natur, und kraft der Gnade), und dieser Moment wurde begrenzt durch die Selbsterkenntniß der Geister; darauf erfolgte sofort die Scheidung, indem die Einen auf Grund dieser Selbsterkenntniß sich zur dankbaren Lobpreisung und Anbetung Gottes hinwandten, während die anderen in stolzer Selbstgefälligkeit sich selbst genügen wollten.

Thom. Aq. I. Q. 63. a. 6: Circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior et Sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus . . . Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, Q. 62. a. 5, si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando. Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum. Vgl. ib. ad 4.

2. Die meisten Väter und Theologen nehmen an, vollendeter Stolz sei die Sünde der Engel gewesen; sie hätten in sich und durch sich ihre höchste Vollendung und Glückseligkeit erlangen, und insoferne „Gott gleich" sein wollen. Ihre Sünde war mithin ihrem Wesen nach eine Todsünde der schwersten Art, die sie überdieß mit der klarsten Erkenntniß, mit vollkommenster Freiheit und trotz des höchsten Maßes der Begnadigung begingen. Die Größe dieser Sünde erhellt auch aus der von Gott verhängten Strafe.

Cat. rom. P. I. c. 2. q. 17: Aeternas superbiae suae poenas luunt (S. 285). 1 Tim. 3, 6: Non neophytum, ne in superbiam elatus, in judicium incidat diaboli. Is. 14, 12: Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? (13) qui dicebas in corde tuo: In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum . . . (14) Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Ez. 28, 12: Haec dicit Dominus Deus: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore, (13) in deliciis paradisi Dei fuisti . . . (14) tu Cherub extentus et protegens, et posui te in monte sancto Dei. . . . (17) Et elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. Vgl. dazu *Tert.* adv. Marc. II, 10: Et si evolvas Ezechielis prophetiam, facile animadvertes tam institutione bonum angelum, quam sponte corruptum; in persona enim principis Sor ad diabolum pronuntiatur: et factus est sermo Domini ad me dicens . . . (Ez. 28, 11—16) et cetera, quae ad suggillationem angeli, non ad illius principis, proprie pertinere manifestum est. Auch werden gewöhnlich hieher bezogen Tob. 4, 14: Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumsit omnis perditio. Sir. 10, 14: Initium superbiae hominis, apostatare a Deo, (15) quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus, quoniam initium omnis peccati est superbia.

Nur bei einigen Vätern findet sich die Meinung, Neid gegen den Menschen (*Just. M.* Dial. c. Tryph. 124; *Iren.* adv. haer. V, 24. 4; *Tert.* de pat. 5), oder gegen den Sohn Gottes (*Lact.* Inst. II, 8) sei die satanische Sünde gewesen. Andere lehren, dieser Neid sei erst eine Frucht des Stolzes und der ewigen Bestrafung der gefallenen Engel gewesen. *Aug.* de Gen. ad lit. XI, 16. 21: Quando ergo dejecerit superbia diabolum, ut naturam suam bonam prava voluntate perverteret, Scriptura non dicit; ante tamen factum fuisse, et ex hac eum homini invidisse, ratio manifesta declarat. In promptu est enim omnibus haec intuentibus, non ex invidentia superbiam nasci, sed ex superbia potius invidentiam. *Thom. Aq.* I. Q. 63. a. 2: Post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam. Ib. ad 1: Daemones non delectantur in obscoenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscunque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni. Ib. a. 3: Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter; uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione. . . . Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis *Anselmi*, c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quod *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset.* Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Ueber Gen. 6, 2 s. o. S. 278.

3. Die heilige Schrift deutet klar an, daß die Sünde von Einem der Geister ausgegangen sei, dessen Beispiel sich die übrigen anschlossen. Derselbe wird oft schlechthin der Teufel genannt; die übrigen Dämonen heißen seine Engel.

Matth. 25, 41 (§ 73, 2). 12, 24: Pharisaei autem dicebant: In principe daemoniorum ejicit daemones. Apok. 12, 7: Et factum est proelium magnum in coelo: Michael et angeli ejus proeliabantur cum dracone, et draco pugnabat et angeli ejus; (8) et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in coelo.

Thom. Aq. I. Q. 63. a. 8: Peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cujus signum ex hoc apparet quod omnes daemones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25, 41. . . . Habet enim hoc ordo divinae justitiae, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in poena, secundum illud 2 Petr. 2, 19: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Daß der Teufel einer der höchsten Geister gewesen sei, wie der hl. Thomas dieß aus inneren Gründen erschließt, nehmen auch viele heilige Väter an. Die Meinung einiger, er sei einer der niedersten Geister gewesen, ist wohl nicht mit den Andeutungen der heiligen Schrift vereinbar. Vgl. Js. 14, 12; Ezech. 28, 12 (n. 2); Eph. 6, 12 (S. 277: principatus et potestates); 1 Kor. 15, 24 (§ 169, 2 b).

Thom. Aq. I. Q. 63. a. 7: In peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores. . . . Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, . . . cujus motivum est excellentia, quae fuit major in superioribus. Et ideo *Gregorius* dicit (Hom. 34. in Evang.), quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

4. Zur Strafe für ihre Sünde sind die gefallenen Engel von Gott der ewigen Verdammniß überantwortet worden. Wie ihre Bestrafung eine ewig dauernde ist, so bleiben sie auch ewig in der begangenen Sünde und in gänzlicher Bosheit des Willens verhärtet.

Die origenistische Restitutionslehre wurde von der Synode zu Konstantinopel (543) ausdrücklich verworfen. Can. 1: Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, a. s. Can. 5 (s. § 75, 4). Vgl. Ib. can. 14. *Later. IV.* c. 1: Illi (reprobi) cum diabolo poenam perpetuam (recipient). *Cat. rom.* l. c. (§ 75, 1).

Matth. 25, 41 (s. o. n. 3); 2 Petr. 2, 4; Jud. 6 (s. o. n. 1); Apok. 20, 9: Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia, (10) et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum. Hebr. 2, 16 (§ 96, 2).

Aug. Enarr. in Ps. 77. n. 28: Esse autem diabolum et angelos ejus tam malos utique, ut eis ignis praeparetur aeternus, nullus fidelis ignorat. Ep. 217 (al. 107), 10: Nemo sanae fidei credit aut dicit, hos apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti. *Hier.* in Jon. 3, 6: Sed hoc (die Restitutionslehre), quia s. Scriptura non dicit, et evertit penitus timorem Dei, dum facile homines labuntur ad vitia, putantes etiam diabolum, qui auctor malorum est, et omnium peccatorum fons, acta poenitentia posse salvari, de nostris mentibus abjiciamus. *Joan. Damasc.* de fide orth. II, 4: „Was der Tod für die Menschen ist, das war der Sündenfall für die Engel. Nach dem Falle ist für sie keine Buße mehr möglich, wie für die Menschen nach dem Tode." Die entgegengesetzte Meinung des Origenes und Gregor's v. Nyssa steht ganz vereinzelt da. Vgl. *Petav.* De Angelis. III, 6; 7.

In Bezug auf die Frage, wie es zu erklären sei, daß die Engel durch eine einzige Sünde die Gnade Gottes unwiederbringlich verloren haben, hat das kirchliche Lehramt keine Entscheidung getroffen. Die heiligen Väter verweisen vielfach auf die oben genannten subjectiven Momente, welche die Größe der von den Engeln begangenen Sünde bedingten; und sie erklären dann die ewige Verhärtung der Dämonen aus der Versagung der Gnade von Seiten Gottes, diese aber als eine gerechte Bestrafung jener Sünde. So z. B. *Aug.* in Joan. tr. 110, 7: Cum vero noverimus bonorum omnium Creatorem reparandis angelis malis nihil gratiae contulisse, cur non potius intelligimus, quod tanto damnabilior eorum judicata sit culpa, quanto erat natura sublimior? Tanto enim minus quam nos peccare debuerunt, quanto meliores nobis fuerunt. Expos. Ep. ad Gal. n. 24: Angeli qui nullo suadente spontanea praevaricatione sic lapsi sunt, per mediatorem non reconciliantur. Vgl. *Petav.* l. c. c. 11. Nach der Meinung des hl. Thomas und seiner Schule ist die ewige Verhärtung der Geister nicht bloß aus der Entziehung der Gnade von Seiten Gottes zu erklären, sondern auch — und zwar an erster Stelle — aus der natürlichen Beschaffenheit ihres Erkennens und Wollens. Die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der Erkenntniß, welche ihren freien Willensentschlüssen zur Grundlage dient, bringt eine vollkommene Unwandelbarkeit der letzteren mit sich.

Thom. Aq. I. Q. 64. a. 2: Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo. Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status. . . . Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. . . . Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhaerere; voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic, et opposito, in his scilicet quae non naturaliter vult; sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Vgl. de Malo. Q. 16. a. 5.

Diese Anschauung wurde von Scotus u. A. bekämpft. Man entgegnete: Wenn die Vollkommenheit der Erkenntniß in den Engeln vor getroffener Entscheidung die Freiheit (und zwar als libertas *contrarietatis*) nicht aufhebe, so sei nicht abzusehen, warum dieß nach erfolgter Entscheidung der Fall sein sollte. Ferner erkenne doch der gefallene Engel, daß er in seinem (sündhaften) Entschlusse fehlgegriffen habe; warum also sollte diese neue Erkenntniß (die Gewährung der Gnade von Seiten Gottes vorausgesetzt) nicht die Grundlage eines neuen Entschlusses bilden können? Auch sei ja nicht die Erkenntniß die eigentliche oder einzige wirkende Ursache des Entschlusses; diese sei vielmehr im Willen zu suchen; mit diesem habe der gefallene Engel sich der bessern Einsicht verschlossen u. s. f.

Einzelne Theologen (Soto, Suarez, Tournely u. A.) lehren, die Verhärtung der Dämonen sei nicht bloß eine Folge der Gnadenentziehung (mithin eine von Gott verhängte Strafe), sondern entspringe zugleich aus der Betrachtung des Zustandes der Verdammniß, in welchem sie sich befinden; sie sei also eine fortdauernd von ihnen selbst gewollte, oder gleichsam erneuerte (*Dom. Soto* IV. Sent. D. 50. a. 4: Sicut ex visione Dei sequitur in Beatis confirmatissimus ipsius amor, ita in damnatis ex consideratione suae miseriae sequitur obstinatissimum Dei odium, quo velut hostem eum perpetuo persequuntur). Vgl. *Tournel.* de Angelis. Q. 4. art. 3; Q. 10. art. 3. concl. 5. *Est.* l. c. D. 7. § 5.

Die ewige Strafe der Dämonen ist, wie die der verdammten Menschen, als poena *damni* und als poena *sensus* näher zu bestimmen (§ 163, 3). Jene umfaßt die ewige Ausschließung von aller Gnade und von der seligen Anschauung Gottes, sowie den Verlust der bereits empfangenen Gnaden (nur die übernatürliche Erkenntniß ist hiervon

auszunehmen. S. *Thom. Aq.* I. Q. 64. a. 1). Die poena *sensus* ist als eine Summe äußerer und innerer Qualen (das ewig ungestillte Verlangen nach Glückseligkeit, die Verzweiflung, die maßlosen und zugleich ohnmächtigen Leidenschaften des Hasses, des Neides, der Traurigkeit u. s. f.) zu denken. Das Mittel und der Ort der ersteren sind nach der Lehre der heiligen Schrift mit denjenigen identisch, welche für die reprobirten Menschen bestimmt sind. S. u. § 163.

An ihren natürlichen Vermögen und Fähigkeiten haben die verworfenen Engel keine Einbuße erlitten. Insbesondere besitzen sie noch die zum Wesen der Sünde nothwendige Willensfreiheit. Das Gute können sie zwar vermöge ihrer Gnadenentblößung und ihrer Verhärtung nicht mehr erwählen; jeder neue an sich sündhafte Act ist aber von ihnen frei gewollt. Ein neues Mißverdienst (bezw. ein höherer Grad der Verdammniß) wird jedoch dadurch nicht begründet.

Bellarm. de Gr. et lib. arb. V, 14: Respondeo, tam Angelos sanctos, quam malos daemones respectu finis ultimi non habere liberum arbitrium a necessitate, sed solum a coactione: tamen respectu mediorum liberum arbitrium etiam a necessitate habere, quia multa faciunt, quae possent non facere, et contra; et in hujusmodi daemones vere peccare, et bonos Angelos opus vere laudabile facere; quamvis nec poena nec praemium essentiale crescere possit, cum utrique sint in termino, et omnia ipsorum opera ad exercitium damnationis vel gloriae sempiternae pertineant. *Thom. Aq.* I. Q. 64. a. 2. ad 2: Actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; et talis actus daemonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus daemonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum. Ib. Q. 109. a. 1 (§ 78, 2).

5. Daß die gefallenen Engel nicht erst beim jüngsten Gerichte werden der Hölle überantwortet werden, lehrt die heilige Schrift in den oben genannten Stellen ausdrücklich. Nach der allgemeineren Ansicht der heiligen Väter und der Theologen erfolgte ihre wesentliche Bestrafung sofort nach geschehener Sünde. Dabei wird jedoch, gemäß den Andeutungen der heiligen Schrift, festgehalten, daß in accidenteller Beziehung eine allmähliche Steigerung ihres Strafzustandes durch das Wirken des Erlösers und seiner Kirche stattgefunden habe, und daß diese beim Weltgerichte ihren höchsten Grad erreichen werde.

Matth. 8, 29: Quid nobis est tibi, Jesu, fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos? Luk. 10, 17: Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio, dicentes: Domine, etiam daemonia subjiciuntur nobis in nomine tuo. (18) Et ait illis: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem. Joh. 12, 31: Nunc judicium est mundi: nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. (32) Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Vgl. Apok. 20, 1—10. Nur einzelne Väter (Justin, Irenäus, Eusebius, Epiphanius u. A.) waren der Meinung, erst beim letzten Gerichte würden die Dämonen der Hölle überantwortet werden. Vgl. *Petav.* de Angelis. III, 4. *Est.* II. Sent. D. 6. § 14: Distinguenda triplex damnatio diaboli. Prima qua damnatus est initio, quando propter superbiam coelo dejectus est, et in aeternam miseriam praecipitatus; de qua damnatione Judas Ap. ait: *Non pepercit eis*, etc. Secunda, qua per Christum ita ejectus est ex hominibus, ut non amplius longe lateque dominetur ea libertate, eo successu, quo ante Christi adventum dominari permissus fuerat; de qua damnatione ait Dominus Joan. 12, 31: *Nunc princeps hujus mundi* . . . Et Marc. 3, 27; Apoc. 12, 10 et c. 20, ubi Angelus in persona Christi diabolum ligat per annos mille. Tertia ejus damnatio erit in extremo, universali et manifesto judicio; in quo licet nulla sit accessio futura ad

poenam ejus principalem, sicut nec animabus damnatis, maxima tamen fiet ad secundariam. Primo, quia cum diabolus omnesque daemones sint superbissimi, maximam confusionis poenam sustinebunt ex eo, quod ipsorum malitia tunc toti mundo manifestabitur; quodque palam agnoscetur ab omnibus, quam sint viles et contemptibiles. Secundo, quia judicabuntur non tantum a Deo, sed etiam a sanctis hominibus (Vgl. 1 Kor. 6, 3) . . . Tertio, quia auferetur ab eis omnis imposterum electis nocendi potestas . . . Quarto, quia non amplius extorquebunt ab ullo cultum et honorem divinum, ut modo faciunt, dum ab idololatris et maleficis sese procurant adorari.

Daß die Dämonen in dem gegenwärtigen Zeitlaufe nicht beständig an dem Orte der höllischen Strafe sich befinden, geht aus vielen Stellen der heiligen Schrift klar hervor. Vgl. Eph. 6, 12 (§ 73, 1: In *coelestibus*). *Hier.* in h. l.: Haec autem omnium Doctorum opinio est, quod aër iste, qui coelum et terram medius dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. Vgl. Luk. 8, 31: Et rogabant (daemones) illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent.

Ihr Strafzustand wird dadurch nicht wesentlich alterirt. *Thom. Aq.* I. Q. 64. a. 4. ad 3: Sicut locus coelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, . . . similiter dicendum est quod, licet daemones non actu alligentur gehennali igni dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non minuitur. Ueberdieß ist ja auch die poena *damni*, sowie die innerliche poena *sensus* nicht durch den Strafort bedingt.

Dritter Artikel.

Die Beziehungen der reinen Geister zu einander und zur diesseitigen Welt.

§ 77.

Die Rangordnung der himmlischen Geister. Die Sprache der Engel. Ihre Beziehungen zur materiellen Welt und zum Menschen. Die Schutzengel.

1. Die guten Engel bilden ein von Gott geordnetes, in verschiedenen Graden der Vollkommenheit und der Würde abgestuftes Reich. Dieß ergibt sich aus den von der heiligen Schrift ihnen beigelegten Namen. Im Anschlusse an dieselben wurden schon von vielen Vätern neun Chöre der Engel, welche je in drei Klassen oder Hierarchien gegliedert seien, angenommen.

Greg. M. in Evang. Hom. 34 (im Anschluß an *Pseudo-Dionys.* De coelesti hierarchia): Novem Angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus Angelos, Archangelos, Virtutes; Potestates, Principatus, Dominationes; Thronos, Cherubim atque Seraphim. Vgl. *Petav.* l. c. II, 1 ss.

Die Seraphim werden erwähnt Is. 6, 2; die Cherubim Ez. 10, 3; die übrigen Chöre Röm. 8, 38 (Angeli, Principatus, Virtutes); Kol. 1, 16 (Throni, Dominationes, Principatus, Potestates); 1 Thess. 4, 15 (Archangeli). Vgl. Eph. 1, 20. 21. Jud. 9 (Michaël Archangelus).

In Bezug auf die nähere Bestimmung jenes Rangverhältnisses vgl. *Aug.* Enchir. 58, 15: Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae praepositurarum, . . . et quid inter se distent quatuor illa vocabula, quibus universam coelestem societatem videtur Apostolus esse complexus (Col. 1, 16) . . . dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor. Die Offenbarung bietet uns darüber keine näheren Aufschlüsse. Ansprechende speculative Erklärungen jener hierarchischen Ordnung s. bei *Thom. Aq.* I. Q. 108; *Bonav.* Brevil. P. II. c. 8: Aguntur autem et agunt secundum ordinem

hierarchicum, in eis initiatum per naturam, et consummatum per gloriam, quae stabiliendo liberi arbitrii vertibilitatem, illustravit perspicacitatem, ordinavit officiositatem, et roboravit virtutem, secundum quatuor attributa superius nominata. Perspicacitas autem rationis in contemplando aut principaliter respicit ad majestatem divinam venerandam, aut ad veritatem intelligendam, aut ad bonitatem desiderandam; et secundum hoc sunt tres ordines in prima hierarchia, scilicet Throni, ad quos spectat reverentia, Cherubim, ad quos sapientia, et Seraphim, ad quos spectat benevolentia. Ad perfectam autem virtuositatem spectat virtus imperativa, virtus executiva, et virtus expeditiva. Prima ad Dominationes, secunda ad Virtutes, tertia vero ad Potestates spectat, quarum est arcere potestates contrarias. Ad perfectam vero officiositatem spectat regere, revelare, et relevare. Primum est Principatuum, secundum Archangelorum, tertium Angelorum, quia custodiunt, ne stantes cadant, et cadentes adjuvant, ut resurgant. Et sic patet, quod haec omnia sunt in beatis Angelis, secundum plus et minus gradatim a superioribus descendendo, usque ad ima. Ordo autem denominari debet ab eo, quod excellentius accipit in munere.

Daß die heiligen Engel mit einander verkehren, deutet die heilige Schrift an (z. B. Is. 6, 3: Apok. 8, 1 ff.). Von der kirchlichen Wissenschaft wurde (nach *Pseudo-Dion.* l. c.) weiterhin angenommen, daß die niederen Chöre von den höheren vielfache Erleuchtungen oder Offenbarungen über die Geheimnisse des göttlichen Reiches empfangen. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 106. Die Sprache, deren sie sich hierbei bedienen (1 Kor. 13, 1), ist nicht eine lautbare, durch sinnliche Sprachmittel bedingte; es ist darunter nur eine (für uns unbegreifliche) rein geistige Gedankenmittheilung zu verstehen. *Thom. Aq.* l. c. Q. 107. a. 1. ad 2: Locutio exterior, quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat. Ib. ad 3: Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

2. Die Offenbarungsgeschichte erwähnt eine vom Anfange bis zum Ende der Welt fortlaufende Reihe von Thatsachen, in welchen die guten Engel als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, namentlich auch als Organe übernatürlicher Offenbarungen erscheinen. Als solche treten sie in vielfache Beziehungen zur materiellen Welt und zur Menschheit. Letzteres wird auch ausdrücklich gelehrt. Daß es namentlich sogen. Schutzengel gebe, ist ein feststehender Glaubenssatz. Die allgemeine kirchliche Lehrmeinung bestimmt denselben näher dahin, daß jedem einzelnen Menschen, und zwar von der Geburt bis zum Tode, ein Schutzengel von Gott zugesellt werde.

Cat. rom. P. IV. c. 9. q. 4: Est enim Dei providentia datum hoc negotium Angelis, ut custodiant humanum genus, singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum accipiant. Ib. Q. 6: Hujus generis exemplorum, quemadmodum diximus, referta est sanctarum literarum historia; quibus intelligimus, quanta sit vis beneficiorum, quae confert in homines Deus, Angelis interpretibus et internunciis, nec solum certa aliqua et privata de re missis, sed a primo ortu nostrae curae praepositis, et in singulorum hominum salutis praesidio collocatis. Vgl. auch das schöne kirchliche Sterbegebet: Occurrite Angeli Dei, suscipientes animam ejus etc.

Gen. 24, 7: Ipse mittet Angelum suum coram te. 48, 16: Angelus qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis. Judith 13, 2: Custodivit me Angelus ejus et hinc euntem et ibi commorantem, et inde huc revertentem. Ps. 90, 11: Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. Matth. 18, 10

(§ 75, 1). Hebr. 1, 14: Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis? Apg. 12, 15: Illi autem dicebant: Angelus ejus (Petri) est.

Hier. in Matth. l. c.: Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum deputatum. Andere Zeugnisse s. bei *Petav.* l. c. II, 6; 7.

Thom. Aq. I. Q. 113. a. 2: Dicendum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines.

Die Schutzengel üben dieses ihr Amt (nach den Andeutungen der heiligen Schrift) durch Fürbitte, Darstellung der Gebete ihres Schützlinges vor Gott; durch innerliche Erleuchtung, Anregung zum Guten und Abmahnung vom Bösen, durch Abwehr äußerer Gefahren und Versuchungen. Vgl. *Bern.* Serm. 1. in fest. s. Mich.; Serm. 12. in Ps. 90. Von manchen Vätern wird auch die Meinung vertreten, daß den einzelnen Reichen, Völkern und Kirchen (vgl. Dan. 10, 12 ff.), sowie den verschiedenen Theilen der bewußtlosen Schöpfung Engel als Leiter und Beschützer vorgesetzt seien. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 110. a. 1.

Ueber die Beziehung der reinen Geister zum Raume vgl. *Joan. Damasc.* de fide orth. I, 17; II, 10. *Thom. Aq.* I. Q. 52. a. 1: Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercunque dicitur Angelus esse (definitive, non circumscriptive) in loco corporeo. Aus der Endlichkeit der den Geistern innewohnenden Kräfte ergibt sich, daß auch ihre Beziehung zu den räumlichen Dingen eine begrenzte ist; sie sind nicht allgegenwärtig, sondern einörtlich. Ib. a. 2: Angelus est virtutis et essentiae finitae . . . Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum . . . Totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum.

Die Angelophanien, von welchen die heilige Schrift berichtet, waren theils bloß innerliche Visionen oder Traumgesichte (z. B. Matth. 1, 20), theils wahre äußerliche oder sinnfällige Erscheinungen der Geister in angenommenen (ätherischen) Leibern. *Aug.* Serm. 12 (al. 16. de div.), 9: Quosdam enim Angelos humanis oculis apparuisse, Scriptura commemorat; sed utique potestati eorum corpoream creaturam ita Dominus subdidit, ut illis eam pro voluntate coaptaret. Unde et illi, quamvis non nati ex femina, verum tamen corpus habuerunt, quod ex qualibet specie in quamlibet speciem pro sui ministerii atque officii ratione converterent; ex vera tamen in veram. *Thom. Aq.* l. c. Q. 51. a. 2. ad 2: Corpus assumtum unitur Angelo non quidem ut formae, neque solum ut motori, sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumtum. Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Ib. ad 3: Angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

3. Aus den kirchlichen Glaubenssätzen über die himmlische Vollendung der reinen Geister, sowie über die Beziehungen derselben zu den Menschen als deren Schutzengel, ergibt sich die Berechtigung, die Ersprießlichkeit und Pflichtmäßigkeit des Engelcultes, oder der Verehrung und Anrufung der heiligen Engel von Seiten der Menschen. Nach den ältesten Zeugnissen der Tradition (Clemens Rom., Justin, Athenagoras, Origenes u. A.) war dieser Cult von Anfang an in der Kirche üblich; seit dem

4. Jahrhundert wurden den heiligen Engeln (dem hl. Michael insbesondere) häufig Kirchen und Oratorien geweiht.

Sozom. Hist. eccl. II, 3. *Conc. Nic. II.* Sess. 4. Prof. fidei: „Wir sind von dem Herrn, den Aposteln und Propheten belehrt, daß wir ehren und preisen sollen vor Allem die heilige Gottesmutter, welche erhabener ist als alle himmlischen Mächte, ferner die heiligen Engel, die Apostel, Propheten und Martyrer, die heiligen Lehrer und alle Heiligen, auf daß wir ihre Fürbitte nachsuchen, die uns Gott angenehm machen kann, wenn wir tugendhaft wandeln" ... (Forts. S. 277). Die ältesten Meßliturgien bezeugen dasselbe. Vgl. u. § 154, 3.

Cat. rom. P. III. c. 2. q. 9: Quod si reges, per quos Deus mundum gubernat, tanto honore afficiuntur: angelicis spiritibus, quos Deus ministros suos esse voluit ... tanto majorem honorem non habebimus, quanto beatae illae mentes dignitate regibus ipsis antecellunt? Adde caritatem, qua nos diligunt, qua ducti pro iis provinciis, quibus praesunt, ut ex Scripturis facile intelligitur, preces fundunt; quod etiam praestare iis, quorum sunt ipsi custodes, ne dubitandum quidem est; nostras enim preces Deo offerunt, et lacrymas. Ib. Q. 10: Invocandi itaque sunt, quod et perpetuo Deum intuentur, et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae Scripturae testimonia hujus invocationis. Vgl. Gen. 32, 26; 48, 16.

Bern. Serm. 12. in Ps. 90 n. 6: Quantam tibi debet hoc verbum (Ps. 90, 11) inferre reverentiam, afferre devotionem, conferre fiduciam! Reverentiam pro praesentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia.

Die heiligen Väter haben schon mehrfach den Unterschied dieses bloß dulischen und relativen Cultes von dem, Gott allein gebührenden, latreutischen und absoluten Culte erörtert. So *Aug.* de vera rel. 55, 110: Honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis; quia nos ipsos cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apoc. 22, 9), hominem ab Angelo prohibitum ne se adoraret, sed unum Dominum, sub quo ei esset et ille conservus. Vgl. Civ. X, 7. Die Warnung des Apostels Kol. 2, 18 bezieht sich nicht auf den wahren Engelcult, sondern auf gnostisch-dualistische Verirrungen. Vgl. *Petav.* l. c. II. 9; 10. *Cat. rom.* l. c. q. 8. u. § 78, 2.

§ 78.

Die Beziehungen der verworfenen Geister zu einander und zu den übrigen Geschöpfen. Die dämonische Versuchung. Die Besessenheit.

1. Aus mehreren Aussprüchen der heiligen Schrift, sowie aus der Idee der göttlichen Providenz, hat die kirchliche Wissenschaft erschlossen, daß auch unter den höllischen Geistern eine Rangordnung bestehe. Es ist wohl annehmbar, daß dieselbe den verschiedenen Stufen der natürlichen Vollkommenheit entspreche, an welcher die Geister durch ihren Sündenfall keine Einbuße erlitten haben. Da Gott sich der bösen Geister nach Ausweis der Offenbarungsgeschichte vielfach zu Zwecken seiner Providenz bedient, so ist ferner anzunehmen, daß auch die guten Engel zu den Dämonen in Beziehung stehen, um ihnen Gottes Befehle mitzutheilen oder ihrem Wirken entgegenzutreten.

S. o. § 76, 3. Eph. 6, 12 (§ 73, 1); 1 Kor. 15, 24 (§ 169, 2 b).

Thom. Aq. I. Q. 109. a. 1: Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt. Ib. a. 2: Manifestum est ex praemissis (a. 1), quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et

hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit, quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit. Ib. ad 3: Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum. Ib. a. 4. ad 1: Per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina justitia exigit, ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Ib. ad 2: Sancti Angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

2. Aus den Andeutungen der heiligen Schrift über den zeitweiligen Aufenthaltsort der höllischen Geister (§ 76, 5), sowie aus einzelnen Thatsachen der Offenbarungsgeschichte (Job 1, 12; Ps. 77, 49; Matth. 8, 32 u. a.) ergibt sich, daß auch die materielle Welt vielfach dämonischen Einwirkungen ausgesetzt ist. Die Kirche betrachtet dieselben als einen Theil des Sündenfluches, der um des Menschen willen auch die bewußtlose Schöpfung getroffen hat (Röm. 8, 19—22); ihren desfallsigen Glauben spricht sie auch indirect in den Exorcismen und Weihungen aus, welche sie an Naturdingen (z. B. der Materie der heiligen Sacramente) vornimmt. Dem Dualismus der Priscillianisten gegenüber erklärte die Kirche ausdrücklich, daß den Dämonen in der gedachten Richtung keine schöpferische Macht zukomme, daß all ihr Wirken von der souveränen göttlichen Macht abhängig sei, und nur so weit reiche, als es Gott aus den weisesten Absichten zulassen wolle.

Conc. Bracar. (c. 560) c. 8: Si quis dicit, quod aliquas immundas creaturas diabolus fecerit, et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dicit, a. s.

Cat. rom. P. IV. c. 15. q. 8: Non enim Satan in tanta et potentia et pertinacia, in capitali odio nostri generis, nec quantum, nec quamdiu vult, tentare nos aut vexare potest, sed omnis ejus potestas Dei nutu et permissu gubernatur.

Aug. de Trin. III, 8: Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. Enarr. in Ps. 77. n. 28: Utitur ergo Deus angelis malis, non solum ad puniendos malos, sicuti in istis omnibus, de quibus loquitur Psalmus, sicut in rege Achab (3 reg. 22, 15), quem fallaciae spiritus ex Dei voluntate seduxit, ut caderet in bello; verum etiam ad probandos et manifestandos bonos, sicuti fecit in Job. Quod autem pertinet ad istam materiam corporalem visibilium elementorum, puto quod ea possunt uti Angeli et boni et mali, quantum cuique potestas est.... Sed in haec Angelis longe amplior est potestas (quam hominibus), et bonis et malis, quamvis utique major bonis; sed quantum Dei nutu atque ordine jubetur aut sinitur sicut et nobis. Civ. XII, 24: Neque enim fas est ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere, et ante quam possit intelligi. Angeli autem ... etiamsi adhibent vel jussi vel permissi operationem suam rebus quae gignuntur in mundo, tamen non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum.

Das zuletzt Gesagte findet vor Allem auch Anwendung auf die sogen. dämonischen Wunder. Es sind dieß keine Wunder im strengen Sinne des Wortes, d. h. keine über den Bereich aller geschaffenen Kräfte hinausliegenden Erscheinungen, die nur aus göttlicher Allmacht hervorgehen können.

Letztere steht den Dämonen nicht zur Verfügung. Vielmehr bringen sie, wie der hl. Augustinus und Thomas von Aquin lehren, solche Erscheinungen durch geschickte Benützung in der Natur vorhandener, dem Menschen vielleicht verborgener Kräfte zu Stande. Oft beruht das dämonische Wunder auch in einer bloßen Täuschung, welche die Geister durch Producirung eines wirklichen äußern Scheingebildes, durch Sinnestäuschungen oder durch innerliche Einwirkung auf die Phantasie des Menschen hervorbringen. In ähnlicher Weise sind auch die dämonischen Weissagungen (bezw. die dämonische Wahrsagerei) zu beurtheilen. Das Zukünftige, sofern es nicht aus vorliegenden Umständen oder Ursachen erschlossen werden kann (futura contingentia), vermögen auch die reinen Geister nicht mit Gewißheit zu erkennen (s. o. § 74, 1). Aber den Schein des Vorauswissens können sie erwecken, sofern ihnen eine schärfere und umfassendere Erkenntniß der in der Gegenwart bereits gegebenen Bedingungen oder Ursachen des Zukünftigen zu Gebote steht, und sie nun hieraus das letztere mit Gewißheit zu erschließen oder zu vermuthen im Stande sind.

Thom. Aq. I. Q. 114. a. 4: Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Ib. ad 2: Illae vero transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Wenn nicht schon aus sonstigen Umständen, so wird doch stets aus dem Zwecke der dämonische Charakter solcher Wunder erkennbar sein. *Thom. Aq.* l. c. ad 3. Die vielseitigen Erörterungen des hl. Augustinus über die dämonischen Wunder und Weissagungen in ihrer Beziehung zu der Zauberei und Wahrsagerei s. de Trin. III, 7. 8; de doctr. chr. II, 20 ss.; de 83 Q. 70. Civ. X, 12; de divinat. daemon. Vgl. Simar, Der Aberglaube. 2. A. S. 23 ff.

3. Durch viele Thatsachen der Offenbarungsgeschichte, sowie durch eine große Reihe von Lehraussprüchen des Alten und Neuen Testamentes ist die kirchliche Glaubenslehre begründet, daß Satan als Versucher des Menschen auftrete; aber auch dieses nur, sofern und insoweit Gott es ihm gestatten will. Einen directen und nöthigenden Einfluß vermag er auf den freien Willen des Menschen nicht auszuüben. Nicht Nöthigung, sondern Anlockung des freien Willens zu sündhaften Entschlüssen bildet das Wesen der Versuchung. Diesen Zweck verfolgt der böse Geist entweder dadurch, daß er äußerlich oder innerlich (durch Phantasievorstellungen) Objecte sündhaften Wollens oder Begehrens dem Menschen vorführt, und ihn dadurch zur Sünde reizt; oder so, daß er durch körperliche Zustände oder Gemüthsstimmungen ihn in vorzüglichem Maße zu sündhaften Entschlüssen irgend einer bestimmten Art geneigt macht (disponirt); oft auch werden beide Arten der Versuchung zusammentreffen.

Gen. 3, 1 ff. Vgl. Weish. 2, 24 (die Sünde der Stammeltern); 1 Joh. 3, 12 (die Sünde Kain's); Joh. 13, 2. 27 (der Verrath des Judas); Apg. 5, 3 (die Lüge des

Ananias); Matth. 4, 1 ff. (die Versuchung Christi); Luk. 22, 31 (die Versuchung der Apostel); Eph. 6, 11 (§ 73, 1); 1 Petr. 5, 8: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: (9) cui resistite fortes in fide, scientes eandem passionem ei, quae in mundo est, vestrae fraternitati fieri. Vgl. 1 Joh. 2, 14. Matth. 12, 43.

Cat. rom. P. IV. c. 15. q. 4: Ac praeter hos inimicos, qui habitant et vivunt nobiscum (caro, mundus), sunt praeterea illi hostes acerrimi, de quibus scriptum est Eph. 6, 12 . . . Hierauf beziehe sich namentlich auch die Bitte des Vaterunsers: Ne nos inducas in tentationem.

Thom. Aq. I. Q. 114. a. 1: Circa impugnationem daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Ib. ad 2: Ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinae gratiae, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde 4. reg. 6, 16 Elisaeus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis.* Vgl. 1 Kor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.

Cypr. de exhort. mart. 2: Adversarius vetus est et hostis antiquus, cum quo proelium gerimus. Sex millia annorum jam paene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat. Omnia genera tentandi et artes atque insidias dejiciendi usu ipso vetustatis edidicit. Si imparatum invenerit militem Christi, si rudem, si non sollicitum ac toto corde vigilantem, circumvenit nescium, fallit incautum, decipit imperitum. Si vero quis dominica praecepta custodiens et fortiter Christo adhaerens contra eum steterit, vincatur necesse est, quia Christus, quem confitetur, invictus est. *Aug.* Enarr. in Ps. 60. n. 3: Si in illo (Christo) nos tentati sumus, in illo nos diabolum superamus. Attendis quia Christus tentatus est, et non attendis quia vicit? Agnosce te in illo tentatum, et te in illo agnosce vincentem. Poterat a se diabolum prohibere: sed si non tentaretur, tibi tentando vincendi magisterium non praeberet.

Ueber die Weise der Versuchung s. *Thom. Aq.* de Malo Q. 3. a. 3. Concl.: Cum humana voluntas a nullo de necessitate moveatur objecto, sed a se, diabolus non per se est causa peccati, sed tantum per modum suadentis vel proponentis objectum appetibile. Ib. a. 4: Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum vel humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum, vel ad concupiscendum, vel ad aliquid hujusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et hujusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet, quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum. Vgl. I. Q. 111. a. 2—4. Aehnlich *Cat. rom.* l. c. q. 10.

4. Die Möglichkeit und Wirklichkeit der sogen. dämonischen Besessenheit kann nach den bestimmtesten Zeugnissen der heiligen Schrift, der Tradition und der Kirchengeschichte, sowie nach der beständigen Auffassung und Praxis der Kirche (der Exorcismus, der Ordo Exorcistarum) nicht bestritten werden. Sie ist entweder eine bloß äußerliche (die nur uneigentlich so genannte Besessenheit oder Obsessio), bestehend in äußerlichen Vexationen und Angriffen des bösen Geistes; oder eine innerliche (die Besessenheit im strengen Sinne, Possessio, Energema), bei welcher der unreine Geist die niederen

Seelenkräfte und den Leib des Menschen innerlich so ergreift und gewaltsam beherrscht, daß dieser auch den Gebrauch seiner höheren Seelenkräfte mehr oder minder verliert, und als willenloses Werkzeug Satans erscheint. Die Besessenheit kann eine (längere oder kürzere Zeit) ununterbrochen fortdauernde, oder eine intermittirende sein. In beiden Fällen erreicht sie ihr Ende durch die sogen. Beschwörung oder Austreibung (Exorcismus).

Bona, De discret. spirit. 11, 14: Fit autem energema sive operatio daemonis in homine dupliciter, spiritualiter vel corporaliter. Energema spirituale tunc fit, cum mentem et cor hominis diabolus possidet et in illis operatur, ut cum dicitur in Evangelio intrasse in cor Judae, suggerens illi, ut Christum traderet. Corporale autem vel fit extrinsecus per vexationes et molestias, quae homini forinsecus inferuntur; vel fit intrinsecus, quando hominem invadit, intusque vexat et exagitat. Ut ergo aliquis vere dicatur energumenus sive arreptitius, non satis est ut vexetur extrinsecus sicut Job, et Antonius Abbas, atque alii Sancti; sed requiritur, ut diabolus sit in illo intime praesens, sicut motor in mobili, et in eo aliquid operetur. Daher bilden auch Aeußerungen übermenschlicher Fähigkeiten geistiger oder körperlicher Art, nebst der Scheu vor geweihten Sachen oder heiligen Namen, die vornehmsten Kennzeichen der Besessenheit. Vgl. *Bona* l. c. *Est.* II. Sent. D. 8. § 11.

Ueber den alttestamentlichen Glauben an die Besessenheit vgl. Tob. 6 ff. Matth. 12, 24 (die Einrede der Pharisäer, Jesus treibe die Teufel in Beelzebub, dem obersten der Teufel, aus). Durch das Verhalten und die ausdrückliche Lehre Christi und der Apostel ist der (rationalistische) Einwand schlechthin beseitigt, die Besessenen seien bloß körperlich Kranke, Lunatische u. dgl. gewesen.

Marc. 9, 24: Comminatus est (Jesus) spiritui immundo, dicens illi: Surde et mute spiritus, ego praecipio tibi: Exi ab eo, et amplius ne introeas in eum. Luk. 13, 32: Ecce, ejicio daemonia, *et* sanitates perficio . . . Marc. 3, 15: Et dedit illis (duodecim) potestatem curandi infirmitates, et ejiciendi daemonia. Vgl. 16, 17. 18. Apg. 10, 16 ff.; 19, 11. Man beachte auch das Verhalten der unreinen Geister selbst bei diesen Wundern Christi: Matth. 8, 29 ff.; Marc. 1, 24 ff.; 3, 11; 5, 7; vgl. Apg. 19, 15.

Schon die ältesten Apologeten betonen die Macht der Christen, im Namen Jesu die Teufel auszutreiben, als einen deutlichen Beweis für die göttliche Wahrheit des Christenthums.

Just. M. Apol. II, 6: „Und jetzt könnt ihr aus dem, was ihr vor eueren Augen geschehen sehet, lernen. Viele vom Teufel Besessene, die in der ganzen Welt und auch in euerer Stadt sich finden, sind, wenn sie von eueren christlichen Mitbürgern beschworen wurden im Namen Jesu, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt worden, und werden noch jetzt geheilt, ... nachdem alle übrigen Beschwörer und Heilkünstler vergebens sich an ihnen versucht." *Min. Fel.* Oct. 27: Haec omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur . . . Ipsis testibus esse eos daemonas de se verum confitentibus credite; adjurati enim per Deum verum et solum inviti miseri corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat aut gratia curantis adspirat. Aehnlich *Tert.* Apol. 23. Beispiele von Teufelsaustreibungen, die zu seiner Zeit sich ereignet, erzählt der hl. Augustinus (Civ. XXII, 8. Vgl. *Hier.* Ep. 86). Daß zur Zeit Christi, wie es scheint, und in den ersten Jahrhunderten die Besessenheit häufiger war als später (wenigstens innerhalb der christlichen Gesellschaft), mag wohl durch folgende Momente zu erklären sein: Es war damals die Herrschaft der Sünde und des Heidenthums, und darin zugleich die Gewaltherrschaft Satans über den Menschen (captivitas diaboli, *Trid.* Sess. 5. can. 1) eine noch ungebrochene; mit dem Eintreten des Christenthums in die Welt begann auch für diese Herrschaft der entscheidende, die ganze Energie der Hölle herausfordernde Kampf; für die göttliche Vorsehung aber war auch diese von ihr zugelassene Prüfung des Menschen ein Mittel gerechter Bestrafung desselben für die freiwillige Hingabe an den Dienst

Satans, zugleich aber bestimmt, die Sehnsucht nach der Erlösung in ihm zu wecken. An der Herrschaft Christi und der Seinigen über die Dämonen sollte die Welt den göttlichen Charakter des Erlösers und seiner Kirche erkennen; je größer und umfassender die Macht war, welche dem Feinde zugestanden wurde, um so glänzender und wunderbarer trat auch der Sieg des göttlichen Namens Jesu hervor.

Die auf die materielle Welt bezüglichen Glaubenssätze sind großentheils in der vorstehenden allgemeinen Lehre von der Erschaffung und Erhaltung der Welt (§ 61—71), sowie in der Engellehre (§ 72 ff.) bereits dargelegt worden; die übrigen werden in den folgenden Abschnitten je in ihrem natürlichen Zusammenhang mit den die Menschheit betreffenden Lehren zur Darstellung kommen.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch.

Erste Abtheilung.

Ursprung, wesentliche Bestandtheile und Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Erhaltung derselben.

§ 79.

Die Erschaffung des Menschen. Die Einheit des Menschengeschlechtes.

1. Die letzte Hervorbringung Gottes am sechsten Schöpfungstage war der Mensch, so zwar, daß die beiden ersten Menschen, Adam und Eva, nach Leib und Seele unmittelbar von Gott in's Dasein gerufen wurden. Sie waren überdieß die einzigen im Anfange von Gott erschaffenen Menschen, und wurden, der göttlichen Bestimmung gemäß, die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes (die specifische Einheit des Menschengeschlechtes).

Later. IV. c. 1 (§ 63, 1): . . . deinde humanam (naturam Deus creavit), quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Vatic. Sess. 3. c. 1 (§ 65, 1). Papst Leo d. Gr. verwarf die priscillianistische Lehre, daß die menschliche Seele göttlichen Wesens, der menschliche Leib aber ein Gebilde des Teufels sei (Ep. 15. ad Turrib. n. 5. 8. Vgl. *Conc. Tolet.* a. 447. Prof. fidei u. can. 11. s. § 82, 2); ebenso auch die origenistische Lehre, daß erst durch einen vorweltlichen Sündenfall der Geister die Erschaffung der Leiber und die Einschließung der gefallenen Geister in dieselben veranlaßt worden sei. (Ib. n. 10. Vgl. die gegen denselben Irrthum gerichtete Entscheidung der *Syn. Const.* can. 1. 2. o. § 76, 3; vgl. 72, 3.). Der modernen sogen. Entwicklungstheorie gegenüber (wonach der menschliche Leib aus niederen Organismen auf dem Wege natürlicher Entwicklung hervorgegangen sein soll), erklärte das *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 14: Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse.

Die Einheit des Menschengeschlechtes bildet die Grundlage der kirchlichen Lehre von der Erbsünde und von der universalen Erlösung der Menschheit in Christo, d. h.

also die Grundlage des ganzen christlichen Glaubens. Sie wird darum auch in den Lehrentscheidungen der Kirche über die Erbsünde als feststehende Lehre der Offenbarung vorausgesetzt. Vgl. *Trid.* Sess. 5. can. 1—3 (§ 83, 3).

2. Die heilige Schrift lehrt die göttliche Erschaffung des Menschen, sowie die specifische Einheit des menschlichen Geschlechtes, theils in Form historischer Erzählung, theils in doctrinellen Sprüchen. Auch die Tradition hat beide Seiten des Dogma's auf's Deutlichste bezeugt, und im Einzelnen erklärt.

Gen. 1, 26: Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram . . . (27) Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. (28) Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus coeli, et universis animantibus, quae moventur super terram. 2, 7: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae; et factus est homo in animam viventem. V. 18: Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem *solum:* faciamus ei adjutorium simile sibi (folgt V. 19—24 der Bericht über die Erschaffung des Weibes s. u.). V. 20: Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus. 3, 20: Et vocavit Adam nomen uxoris suae, Heva; eo quod mater esset *cunctorum viventium.* 10, 32 wird gesagt, daß alle Völker der Erde von Noe abstammen, dessen Familie allein von der Nachkommenschaft Adams dem Strafgerichte der Sündfluth entgangen war. Vgl. Gen. 6, 13; 7, 21; 11, 6: Et dixit Deus: Ecce unus est populus, et unum labium omnibus . . . (7) Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. Weish. 10, 1: Haec (Sapientia) illum, qui *primus* formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum *solus* esset creatus, custodivit. Apg. 17, 26: Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super faciem terrae (§ 26, 2 c.). 1 Kor. 15, 45. Vgl. die Parallele zwischen Adam, als Stammvater der Menschheit und Urheber der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes, mit Christus, dem Urheber der universalen Erlösung Röm. 5, 12 ff.; 1 Kor. 15, 22 ff. (§ 85, 3.)

Iren. adv. haer. IV, 20. 1: Non ergo Angeli fecerunt nos, neque plasmaverunt nos, neque Angeli potuerunt imaginem facere Dei; nec alius quis praeter Verbum Domini, nec virtus longe absistens a Patre universorum. *Tert.* adv. Marc. II, 4: Interim mundus ex bonis omnibus constitit, satis praemonstrans, quantum boni praeparetur illi, cui praeparabatur hoc totum. Quis denique dignus incolere Dei opera, quam ipsius imago et similitudo? Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali verbo, sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso: *Faciamus hominem* . . . Bonitas amplius delicias adjecit homini, ut, quamquam totius orbis possidens, in amoenioribus moraretur translatus in paradisum, jam tunc de mundo in ecclesiam. Vgl. de resurr. carn. 5. *Ambr.* de Parad. 10, 48: Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus, unam esse in viro et muliere corporis naturam, *unum fontem generis humani.*

Aug. Civ. XII, 9. 2: Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem. Ib. c. 21: Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam, copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum. c. 27: Quod vero femina illi ex ejus latere facta est, etiam hinc satis significatum est, quam cara mariti et uxoris debeat esse conjunctio. Einzelne Züge in dem Berichte der Genesis sind allerdings als Anthropomorphismen aufzufassen. *Aug.* l. c. c. 23: Neque enim haec (formare, insufflare, os ex latere detrahere), carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex mate-

ria quacunque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Es ist aber auch durchaus unzulässig, die ganze Erzählung für eine bloße Allegorie zu erklären. Vgl. dagegen auch Sir. 17, 5: Creavit *ex ipso* (Adam) adjutorium simile sibi. 1 Kor. 11, 8: Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro; sowie den Ausspruch Adams über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe (Gen. 2, 23; vgl. m. Matth. 19, 4 ff.; Eph. 5, 31. 32. *Trid.* Sess. 24. Prooem.), welcher den wirklichen Ursprung des Weibes aus dem Manne zur Voraussetzung hat. Vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. IX, 13. 23: Non est itaque dubitandum, quoniam haec facta sunt et stulta esse non possunt, ob aliquid significandum esse facta, fructum futuri saeculi ab ipso jam primordio generis humani Deo praescio in ipsis suis operibus misericorditer praedicante. Nähere Deutungen s. *Thom. Aq.* I. Q. 92. a. 2. 3. Die Worte Gottes Gen. 2, 18 (s. o.) weisen darauf hin, daß vor der Erschaffung des Weibes die Idee des Menschen als Gattungswesen noch nicht vollständig realisirt war. *Iren.* adv. haer. IV, 11. 1: Plasmavit enim eum in augmentum et incrementum, quemadmodum Scriptura (Gen. 1, 88) dicit: *Crescite et multiplicamini.* Zu Gen. 2, 21 (Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam . . .) vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. IX, 19. 36: Ac per hoc etiam illa *ecstasis* quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tanquam Angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in novissima. Denique evigilans tamquam prophetiae plenus . . . eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat Apostolus (Eph. 5, 31).

3. Der kirchlichen Lehre trat im 17. Jahrhundert der Calviner Isaak Peyrerius (gest. 1676 als Katholik in einem Kloster der Oratorianer bei Paris) mit der Behauptung entgegen, daß es schon vor Adam Menschen auf Erden gegeben habe (Präadamiten). Die Grundlage zu dieser Behauptung wollte er in einer (von ihm gänzlich mißverstandenen) Stelle des Römerbriefes (5, 13) gefunden haben.

Is. Peyrer., Praeadamitae sive Exercitatio super vers. 12—14. c. 5. ep. ad Rom., quibus inducuntur primi homines ante Adam conditi. 1655. Systema theolog. ex Praeadamitarum hypothesi. P. I. 1656. Die Worte des Apostels Röm. 5, 13: *Usque ad legem* (enim peccatum erat in mundo) weisen nicht, wie Peyrerius annahm, auf das dem Adam im Paradiese gegebene Gesetz, und demnach auf eine Sündhaftigkeit voradamitischer Menschen hin, sondern auf das mosaische Gesetz, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange und namentlich aus der synonymen Zeitbestimmung V. 14 (Sed regnavit mors *ab Adam usque ad Moysem*) klar ergibt. Weitere Verbreitung hat jener Irrthum nicht gefunden.

Die moderne rationalistische Wissenschaft hat seit dem vorigen Jahrhunderte die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Menschenpaare, oder die specifische Einheit des Geschlechtes, vielfach im Namen der Naturwissenschaft (die Unterschiede der sogen. Menschenracen) bekämpft. Indeß ist die Frage, welches der thatsächliche Ursprung des Menschengeschlechtes gewesen sei, durchaus geschichtlicher Natur; und darum ist die Naturwissenschaft gar nicht in der Lage, von ihrem Standpunkte aus und mit ihren Erkenntnißmitteln eine maßgebende Lösung derselben zu bieten. In solcher Weise ist sie durch die göttlich beglaubigte geschichtliche Urkunde der heiligen Schrift gelöst. Für die Apologetik des biblischen Berichtes der Naturwissenschaft gegenüber kommt nur die Frage in Betracht, ob durch zwingende wissenschaftliche Gründe die Möglichkeit der Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Menschenpaare widerlegt werden könne.

Dieser Beweis ist bis jetzt, wie viele der hervorragendsten Forscher zugestehen, nicht erbracht worden. Die Lehre der heiligen Schrift hat vielmehr auch für die Naturforschung immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen; insbesondere sind die extremen Gegensätze in der äußern Erscheinung der sogen. Menschenracen durch die in wachsender Menge entdeckten Zwischenstufen oder Uebergänge einander immer näher gerückt worden. Aehnlich verhält es sich mit den Einreden, welche im Namen der vergleichenden Sprachforschung gegen das kirchliche Dogma erhoben wurden.

Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums II. Bd. 5. Vortr. Ueber das Alter des Menschengeschlechtes s. ebend. Bemerk. I. Fr. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861. C. Güttler, Naturforschung und Bibel S. 201. 237. 280. 251 (Zusammenfassend): „Zwischen den Forschungen und Resultaten der Anthropologie und Sprachforschung einerseits und der Genesis anderseits besteht demnach ebenso wenig ein unversöhnlicher Gegensatz, als bei den anderen bisher erörterten Zweigen der Naturwissenschaft. Den Satz (Gen. 1, 27. 28): ‚Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde u. s. f.‘ commentirt die Anthropologie, Wahrheit für Wahrheit setzend, mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare. Die Stelle (Gen. 11, 6. 7): ‚Sehet, es ist nur ein Volk und unter allen nur eine Sprache u. s. f.‘ erhält durch die von der Sprachforschung erschlossene Möglichkeit einer einzigen Ursprache ihre wissenschaftliche Begründung." Vgl. Literar. Rundschau 1882, 36 (Schanz): „Hierin (Einheit des Menschengeschlechtes) ist man trotz allen Gegensatzes der ursprünglichen Thesis des Monogenismus wieder sehr nahe gekommen. Insbesondere hat die Ethnographie den Beweis erbracht, daß die Erde von einem Centrum aus bevölkert worden ist."

Aus dem, was Gen. 4, 14. 17 über Kain erzählt wird, kann kein Gegenbeweis gegen die kirchliche Lehre entnommen werden (wie Vogt, Vorlesungen II, 225 meinte). Vgl. Reusch, Bibel und Natur (3. A.) S. 433: „Die Genesis theilt aus der Geschichte der Urzeit nur einzelne fragmentarische Notizen mit, und es finden sich darum Thatsachen unmittelbar aneinander gereiht, die chronologisch weit aus einander liegen. Wenn es also Gen. 4, 17 heißt: ‚Und es erkannte Kain sein Weib, und sie empfing und gebar den Henoch und er baute eine Stadt und nannte sie nach dem Namen seines Sohnes Henoch‘, so werden die Zeit des Brudermordes und der Flucht Kains und die Zeit des Baues der ersten Stadt gar nicht angegeben und können Jahrhunderte aus einander liegen; daß Kain die Stadt ‚sogleich‘ gegründet, hat Vogt erfunden. Das Weib Kains aber ist entweder eine mit ihm in die Verbannung gegangene Tochter Adams, — denn daß Adam damals außer Kain keine Kinder gehabt, sagt die Genesis nicht, — oder eine seiner erst nach Seth geborenen Schwestern, oder auch eine seiner Nichten; — daß eine solche Geschwisterehe . . . in der ersten Zeit unvermeidlich war, wenn die Menschheit von Einem Paare abstammen sollte, hat schon Augustinus hervorgehoben. Wenn Kain, da er aus dem Lande Eden flieht, die Befürchtung ausspricht, ‚jeder, der mich findet, wird mich tödten‘ (Gen. 4, 14), so darf daraus nicht geschlossen werden, daß er auch andere Gegenden für bewohnt gehalten habe. Er scheint vielmehr auf die Blutrache anzuspielen, welche er fürchtet, wenn seines Vaters Familie sich erweitert. Fürchtet er aber außerhalb Edens als der bekannte Mörder erkannt zu werden, so setzt das voraus, daß es nur Eine Menschenfamilie, die Familie Adams, und keine außer Verbindung mit ihr stehende andere gab." Vgl. *Aug.* Civ. XV, 16.

§ 80.

Die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Die vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes.

1. Ein materieller Leib und eine geistige Seele bilden die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Sie erscheint darum, im Vergleich mit den rein geistigen und den rein körperlichen Wesen, als eine zu-

sammengesetzte, oder **gemischte** Wesenheit (natura *communis*, ex spiritu et corpore constituta).

Later. IV. c. 1. *Vatic.* Sess. 3. c. 1 (§ 79, 1).

Gen. 2, 7 (§ 79, 2). Eccl. 12, 1: Memento Creatoris tui in diebus juventutis tuae, antequam . . . (7) revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Matth. 10, 28: Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem (τὴν δὲ ψυχήν) non possunt occidere, sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.

Schon Justin d. M. und Athenagoras (de resurr.) nahmen bei ihren Beweisen für die Auferstehung den Satz zur Grundlage, daß Leib und Seele in ihrer Vereinigung das Menschenwesen ausmachen; diese Vereinigung muß also dereinst wieder hergestellt werden, wenn der Mensch von Gott eine ewige Vergeltung empfangen soll (s. u. § 168, 3). Ebenso verfährt der hl. Irenäus in seiner Polemik gegen die Gnostiker. Vgl. z. B. *Iren.* adv. haer. II, 29. 3: Quid autem est illud, quod cedet eorum intra pleroma? Animas enim in medietatem perseverare dicunt; corpora autem, quoniam materialem habent substantiam, in materiam resoluta ardere ab eo, qui in ea est ignis. Corpore autem ipsorum corrupto et anima remanente in medietate, nihil jam relinquitur ex homine quod intra pleroma cedat. Vgl. *Tert.* de resurr. carn. 7 ss.

Aug. Enarr. in Ps. 37. n. 11: Ubi ergo est totus homo, anima et caro est. Serm. 150 (de Verb. Ap. act. 17), 4. 5: Homo ergo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore; . . . sed non qualicunque anima, nam et pecus constat ex anima et corpore; homo ergo constans ex anima rationali et carne mortali, quaerit beatam vitam. S. u. n. 2.

2. In Bezug auf das wechselseitige Verhältniß dieser beiden Bestandtheile der menschlichen Natur lautet das kirchliche Dogma dahin, daß **die vernünftige Seele selbst unmittelbar und ihrem Wesen nach das den leiblichen Organismus gestaltende und belebende Princip** (forma corporis) sei. Es darf neben der vernünftigen Seele kein anderes (drittes) Princip des vegetativen und sensitiven Lebens im Menschen angenommen werden. Nur diese (dichotomische) Auffassung ist mit der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition vereinbar. Die Kirche hat sowohl die **trichotomische** Lehre, wonach die menschliche Natur aus drei wesentlich verschiedenen Substanzen (Leib, Seele, Geist) zusammengesetzt sein soll, verworfen, als auch die Meinung A. **Günthers**, der menschliche Leib sei durch eine sogen. Natursele belebt, welche wohl von dem Geiste, nicht aber von dem Leibe substantiell verschieden, und mit ersterem zu einer **formalen** Einheit (des Zweckes, der wechselseitigen Beziehungen und des Bewußtseins) verbunden sei.

Die vorliegende Frage ist auch für andere Gebiete des Glaubens, so namentlich für die Lehre vom Urstande des Menschen, für die Christologie (Apollinaris) von entscheidender Bedeutung. Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 14.

Als feststehender Glaubenssatz wurde die dichotomische Lehre öfters von dem kirchlichen Lehramte **nebenbei berührt** in den conciliarischen Entscheidungen über das christologische Dogma. Hier heißt es regelmäßig, das Geheimniß der Incarnation habe sich in der Weise vollzogen, daß der Logos **das durch die vernünftige Seele belebte Fleisch** hypostatisch mit sich vereinigte. So lehren die Concilien zu **Chalcedon**, das zweite und dritte Concil zu **Constantinopel** und das zu **Vienne** (s. u. § 96, 1).

Die **directen Definitionen** des Dogma's sind folgende:

Conc. Const. IV. (gegen **Photius**) Can. 11: Veteri et novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis

Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis Synodus . . . talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes, magna voce anathematizat . . .

Conc. Vienn. (1311): Porro doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod *substantia animae rationalis,* seu intellectivae, *vere* ac *per se* humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se* et *essentialiter,* tanquam haereticus sit censendus. Diese Definition ist der Lehre des Franziscaners Joh. Petrus v. Oliva entgegengesetzt, man könne nicht sagen, die vernünftige Seele als solche sei unmittelbar und durch ihre Wesenheit das Lebensprincip des Leibes (forma corporis); vielmehr sei sie dieß nur mittelbar durch die sensitive Seite ihres Wesens (pars sensitiva, im Unterschied von der pars intellectiva). Das Concil bestimmt demnach die Weise der Vereinigung von Seele und Leib näher dahin, daß die vernünftige Seele per se, d. h. unmittelbar als solche, und zwar essentialiter, d. h. vermöge ihres Wesens das den Leib belebende Princip sei. Demnach ist auch die Einheit der menschlichen Natur als eine substanzielle zu denken.

Vgl. *Zigliara,* De mente Conc. Vienn. in definiendo dogmate unionis animae hum. cum corpore etc. Romae 1878. Zeiler, Zu der katholischen Lehre von der substanziellen Einheit der menschlichen Natur. Katholik, 1878. II, 1. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters. S. 374. Die Definition des Concils von Vienne wiederholte das 5. Laterancocil (Sess. 8). Die Günther'sche Doctrin wurde als verwerflich bezeichnet von Pius IX. (Schreiben an den Card. von Geissel vom 15. Juni 1857): Noscimus, iisdem libris (Guentheri) laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Gegen dieselbe ist auch gerichtet die Erklärung des Kölner Prov.-Concils (P. I. c. 14): Cum igitur secundum Conciliorum decreta anima rationalis vere ac per se sit corporis forma, et cum illorum temporum doctores gravissimi formam illud dicant principium, quo corpus vivit, sentimus, movemur et intelligimus, sicut et Patres priores corpus humanum anima rationali animari dixerant: dubium esse nequit, e Conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes illas vitae nostrae operationes perfici, eamque esse veram per se atque immediatam corporis formam. Cavendum igitur est a sententia eorum, qui a sana doctrina aberrantes praeter animam rationalem in homine aliud quoddam fingunt vitae corporalis principium, quod animam sentientem vel somaticam vocant, sive hoc vitae corporalis principium psychicum seu vegetativum etiam a corpore distinguant, sive unam eandemque cum illo substantiam esse affirment. Vgl. die ähnlichen Bestimmungen des Wiener Prov.-Concils (1858. Tit. I. c. 14).

3. Die heilige Schrift spricht das in Rede stehende Dogma mehrfach in indirecter Weise aus. Sie lehrt, bei der Schöpfung sei der Mensch dadurch zu einem „lebendigen Wesen" geworden, daß Gott dem aus Lehm gebildeten Leibe „den Odem des Lebens" einhauchte. Wenn mit diesem Bilde nicht die Erschaffung oder Eingießung der vernünftigen Seele bezeichnet wäre, so würde diese in der ganzen Erzählung überhaupt nicht erwähnt. Im Sinne des kirchlichen Dogma's aufgefaßt, ist diese Darstellung des menschlichen Wesens durchaus vollständig und angemessen. Ferner beschreibt die heilige Schrift den Tod als eine Trennung von Leib und Seele oder Geist. Daß die beiden Ausdrücke „Seele" und „Geist" dieselbe Wesenheit bezeichnen, erhellt

daraus, daß sie abwechselnd von dem einen Lebensprincip im Menschen gebraucht werden, sowie auch von dem Princip der geistig-sittlichen Thätigkeiten. In der Tradition findet sich das Dogma von Anfang an vielfach direct bezeugt.

Gen. 2, 7 (§ 79, 2); vgl. Weish. 15, 11: Quoniam ignoravit (d. i. der Götzendiener), qui se finxit, et qui *inspiravit illi animam*, quae operatur, et qui insufflavit ei spiritum vitalem. Eccl. 12, 7 (oben n. 1). Ps. 102, 15: Homo, sicut foenum dies ejus: tanquam flos agri sic efflorebit. (16) Quoniam spiritus pertransibit in illo, et non subsistet. Matth. 10, 28 (oben n. 1); 27, 50: Jesus autem clamans voce magna, emisit spiritum (τὸ πνεῦμα). 2 Kor. 1, 23: Ego autem testem Deum invoco in animam meam (ψυχήν) u. s. f. Weiteres über den paulinischen Sprachgebrauch, sowie über die scheinbar trichotomischen Aeußerungen 1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12 f. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 44 ff. Vgl. auch *Aug.* de fide et symb. 10, 23: Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur. Pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua conjungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est. *Thom. Aq.* in 1 Thess. 5. l. 2: Occasione enim verborum istorum (5, 23) dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus, et aliud anima, ponentes duas in homine animas, unam quae animat, aliam quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum est, quod haec non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. A. Stöckl, Die specul. Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. I, 208: „Zwischen Geist und Seele ist mithin durchaus kein substantieller Unterschied; ein und dasselbe Princip steht vielmehr im Menschen allen jenen Functionen vor, welche in der trichotomistischen Anschauung auf zwei Principien vertheilt werden; und will man dennoch einen Unterschied zwischen Geist und Seele gelten lassen, so kann dieser nur als ein beziehungsweiser gedacht werden, in der Weise nämlich, daß ein und dasselbe Princip, sofern es die intellectuellen Functionen vollzieht, Geist; insofern es dagegen den vegetativen und sensitiven Functionen vorsteht, Seele genannt werden mag."

Indirect bezeugen die heiligen Väter das Dogma, indem sie Leib und Seele ausdrücklich als die einzigen wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur bezeichnen. S. n. 1. *Aug.* Serm. 150. l. c.: Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam.

Als directe Zeugnisse vgl. *Iren.* adv. haer. II, 29. 3: Sensus enim hominis, mens et cogitatio et ea, quae sunt hujusmodi, non aliud quid praeter animam sunt; sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. Ib. c. 33, 4: Non enim est fortius corpus quam anima, quod quidem de illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur; sed anima possidet et principatur corpori . . . Corpus enim organo similis est; anima artificis rationem obtinet. Wenn Irenäus an einzelnen Stellen Seele und Geist im Menschen unterscheidet, so versteht er unter dem letztern Ausdruck (πνεῦμα), ähnlich wie Paulus, den göttlichen Geist der Gnade, oder die mit diesem übernatürlichen Lebensprincip ausgestattete Seele. Vgl. *J. Koerber*, S. Irenaeus de gratia sanctificante. Wirceb. 1865. pag. 103 ss. *Tert.* de an. 10: Sic ergo totum hoc et spirare et vivere ejus est, cujus est vivere, id est, animae. Denique si separas spiritum et animam, separa et opera; agant in discreto aliquid ambo, seorsum anima, seorsum spiritus; anima sine spiritu vivat, spiritus sine anima spiret; alterum relinquat corpora, alterum remaneat, mors et vita conveniant . . . Sed nullo modo eveniet; ergo duo non erunt, quae dividi non possunt, quae dividi possent, si fuissent. Vgl. c. 18; de resurr. carn. 15. 16. *Aug.* Civ. XIII, 2: Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus; sicut corporis, cum id deserit anima . . . Vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore. Ib. XXI, 3. 2: Sicut ergo dicimus corpora sentientia, et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus et vita; ita et corpora dicimus dolentia, cum dolor cor-

pori nisi ab anima esse non possit. De agone chr. 20, 22: Anima totum corpus nostrum animat et vivificat. Enchir. 88: Non enim perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro: sed . . . illi animae humanae puncto temporis redit (bei der Auferstehung), quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. De an. et ejus orig. IV, 13. 19: Quo igitur pacto corpus est anima, cum ejus et corporis sit diversa natura; et spiritus non est anima, cum ejus et spiritus sit una eademque natura? *Joan. Damasc.* de fide orth. II. 12 (nach *Greg. Naz.* Or. 38. 42): „Die Seele ist eine lebendige, einfache und unkörperliche Substanz, für leibliche Augen ihrer Natur nach unsichtbar, unsterblich, mit Verstand und Vernunft begabt, gestaltlos, eines organisirten Körpers sich bedienend und demselben Leben, Wachsthum, Empfindung und die Kraft der Fortpflanzung verleihend, welche die Vernunft (τὸν νοῦν) nicht als etwas Anderes neben sich hat, sondern als ihren reinsten Theil in sich trägt, . . . mit Freiheit, Willens- und Thatkraft ausgestattet, als Geschöpf veränderlich oder im Wollen wandelbar ist." Andere Zeugnisse s. bei Thumann, Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander u. s. f. Bamb. 1846. A. Stöckl a. a. O. II, 140 ff. Soffner, Dogm. Begründung der kirchlichen Lehre von den Bestandtheilen des Menschen. Regensb. 1861. Katschthaler, Zwei Thesen für das allgem. Concil u. s. f. Regensb. 1870.

Die philosophische Erläuterung des vorliegenden Dogma's s. *Thom. Aq.* I. Q. 76. c. Gent. II, 56. 57. 68 ss. Qu. disp. de Anima a. 11. Folgendes sind die Hauptsätze, welche der hl. Thomas entwickelt. I. Q. 76. a. 1: Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Ib. ad 4: Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. Ib. ad 5: Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliae formae. Ib. a. 4: Dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Ib. a. 8: Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorz. 2. Bd. 8. Abh. 2. Hauptst. Morgott, Geist u. Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichst. 1860. A. Stöckl a. a. O. I, 206. A. Bracht, Speculative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele u. s. f. Köln 1865. Zigliara a. a. O. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871. Katschthaler, Ein Lebensprincip im Menschen. Regensb. 1870. In Bezug auf den Einwand, daß der innerliche Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft für die trichotomische Auffassung beweisend sei, vgl. *Thom. Aq.* Quodl. XI. Q. 5. a. 5: Non est inconveniens, aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita; et ideo, licet substantia animae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea, quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur.

§ 81.

Die natürlichen Vollkommenheiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit. Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

1. Die menschliche Seele ist eine geistige, vernunftbegabte Substanz, und als solche immateriell und einfach. Diesen an sich in den

Bereich der natürlichen Erkenntniß fallenden Satz bestätigt die heilige Schrift, indem sie die menschliche Seele (ebenso wie das göttliche Wesen) mit dem Namen „Geist" bezeichnet; indem sie Geist (oder Seele) und Körper als Gegensätze einander gegenüberstellt; endlich durch die Lehre, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild erschaffen sei. Die heiligen Väter haben jenes Dogma als eine Grundvoraussetzung des ganzen Christenthums, wie überhaupt aller Religion, nachdrücklich betont; einzelne haben dasselbe auch vom philosophischen Standpunkte aus begründet.

Later. IV. c. 1 (§ 79, 1). *Conc. Vienn.* (§ 80, 2). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 14: Inhaerentes fidei decreto *(Later. IV.)*, quo animam humanam spiritum, hinc substantiam natura sua a materia distinctam esse profitetur Ecclesia, non possumus quin meminerimus illius gravissimae a Leone Papa X. in Concilio Lateranensi V. editae sententiae, qua damnat et reprobat omnes, qui animam humanam asserunt esse mortalem aut in dubium id vocant . . . Nec vero difficile erit, vel ex rationis argumentis christianae plebi demonstrare, qui, animam spiritualem et a corpore distinctam esse negando, alterum quasi religionis fundamentum evertunt, eos pari fere cum illis, qui Deum tollunt, poena plecti, cum et horum summa delicti sit nolentium recognoscere, quod ignorare non possunt (*Tert.* Apol. 17). Ut enim e rebus creatis Deum, mundi auctorem, sic etiam ex animae cogitationibus, quae materiae vim superant, rem seu substantiam materiae superiorem cogitationumque principium esse merito inferimus; et ut in suae quilibet conscientiae intimo recessu Dei notionem aliquam deprehendit, sic etiam vitae post mortem perpetuo beatae desiderio quilibet se agi, modo attendat, sentit; et sicut omnium populorum voces et templa Deum esse clamant, eorundem populorum voces et sepulchra immortalitatis persuasionem attestantur.

Vgl. z. B. Matth. 27, 50 (§ 80, 3); Luk. 23, 46: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum! Matth. 10, 28 (§ 80, 1); 2 Kor. 7, 1: Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.

Aug. de Gen. ad lit. XII, 33. 62: Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri. Vgl. Ep. ad Hier. 166 (al. 28), 3. 4; de Quant. animae. *Fulg.* de ver. praed. et gr. Dei III, 20: Sit ergo nobis sine dubitatione compertum, quod catholica fides et credit et praedicat, animam scilicet humanam spiritum rationalem esse, non corpus; nec esse Dei partem, sed Dei creaturam. *Joan. Damasc.* de fide orth. II, 12 (§ 80, 3). Daß die Einfachheit der menschlichen Seele nur eine unvollkommene oder relative sei im Vergleiche mit der absoluten metaphysischen Einfachheit des göttlichen Wesens (s. o. § 36, 2), hebt u. A. der hl. Augustinus hervor de Trin. VI, 6. 8. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 75. c. Gent. II, 49 ss. Qu. disp. de Anima. a. 6. A. Stöckl a. a. O. I, 198. Kleutgen a. a. O. 1. Hauptst.

2. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gehört gleicherweise in den Bereich der natürlichen religiösen Wahrheiten. Selbst bei den heidnischen Völkern fanden und finden sich durchweg irgend welche Anschauungen oder Gebräuche, welche auf den Glauben an ein jenseitiges Leben hindeuten; heidnische Philosophen haben mehrfach die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich zu erweisen versucht. Die heilige Schrift bezeichnet die Läugnung der Unsterblichkeit in demselben Sinne als eine menschliche Thorheit, wie den Atheismus oder den Götzendienst (§ 26, 2). Ueberdieß aber lehrt sie ausdrücklich die ewige Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode, in mannigfacher Weise. Ferner deutet sie hin auf den auch der Vernunft erkennbaren Zusammenhang dieser Wahrheit mit der göttlichen Ordnung der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe.

Later. V. Sess. 8: Cum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciossimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes . . . Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus: et, ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus (s. § 21, 1).

Weish. 2, 1: Dixerunt enim (impii) cogitantes apud se non recte: Exiguum, et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est, qui agnitus sit reversus ab inferis, (2) quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus . . . (21) Haec cogitaverunt, et erraverunt: excaecavit enim illos malitia eorum. (22) Et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt justitiae, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum.

Melch. Can. Loci theol. XII, 15. Prop. 3: Erroneum est, ne dicam haereticum, asserere, animae immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 75. a. 6. c. Gent. II, 79 ss. Q. disp. de Anima. a. 14. A. Stöckl a. a. O. I, 231. Kleutgen a. a. O. 3. Hauptst.

Im Alten Testamente ist der Glaube an die Unsterblichkeit ferner indirect ausgesprochen in allen Stellen, wo von dem jenseitigen Leben des Menschen nach dem Tode des Leibes die Rede ist. So auch in den Formeln: „Zu den Vätern versammelt werden" (daß damit nicht das bloße Begrabenwerden an einem gemeinsamen Orte zu verstehen sei, wie rationalistische Exegeten behaupteten, erhellt aus Gen. 25, 8; 35, 29; 49, 33; Deut. 32, 50 u. a. St., wo es von dem Begrabenwerden ausdrücklich unterschieden wird); „in den Scheol (ᾅδης) hinabsteigen" (d. i. in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen; nicht in das Grab. Vgl. Gen. 37, 35; 42, 28; 44, 29 u. s. f.). Weitere Aussprachen dieses Glaubens sind: Die Lobpreisung des Todes der Gerechten, das Gebet um einen solchen Tod, die Hoffnung, bei Gott ewig zu leben oder ihn zu schauen, der Glaube an die Auferstehung des Leibes.

Vgl. z. B. Num. 22, 10: Moriatur anima mea morte justorum, et fiant novissima mea horum similia. Ps. 115, 15: Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus. Weish. 3, 1: Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. (2) Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, (3) et quod a nobis est iter, exterminium: illi autem sunt in pace. Eccl. 12, 7 (S. 307). Tob. 2, 18: Filii sanctorum sumus, et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam nunquam mutant ab eo. Job 19, 25: Scio enim, quod Redemtor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. (26) Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. (27) Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo.

Im Zusammenhang mit der Lehre von der ewigen Vergeltung und von der Auferstehung ist das Dogma auch im Neuen Testamente wenigstens indirect ausgesprochen. Vgl. u. a. Matth. 10, 28 (§ 80, 1); 22, 31: De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. 25, 46. Joh. 12, 25: Qui amat animam suam, perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. 2 Kor. 5, 1.

Die heiligen Väter betonen öfters, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eine von Gott geschenkte, und darum der göttlichen, in sich selbst gründenden, nicht gleich sei. So z. B. *Iren.* adv. haer. II, 34. 4: Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult: sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam . . . Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit (possibile est) et

animas primum non existentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit. Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita. Vgl. auch o. § 73, 2. Auch bedeutet sie nicht, wie in Gott, eine absolute Unveränderlichkeit. *Aug.* Ep. ad Hier. 166 (al. 28), 2. 3: Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est, quia *solus habet immortalitatem* (1 Tim. 6, 16). Nam de animae mortibus sancta Scriptura multa commemorat; unde illud est: *Sinite mortuos sepelire mortuos suos* (Matth. 8, 22). Sed quod ita moritur alienata a vita Dei, ut tamen in natura sua vivere non omnino desistat, ita mortalis ex aliqua causa invenitur, ut etiam immortalis non sine ratione dicatur. Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset.

3. Die geistige Natur der menschlichen Seele offenbart sich insbesondere in den beiden Grundvermögen derselben, der Vernunft und dem Willen. Der Beweis für die Existenz dieser Vermögen, sowie die Erörterung ihres Wesens und ihrer Wirksamkeit gehören in das Gebiet der Philosophie. In Bezug auf die menschliche Vernunft hat die Dogmatik vorzüglich die beiden Sätze zu betonen, daß der Mensch in seiner Vernunft auch das Vermögen einer seiner natürlichen Bestimmung entsprechenden Erkenntniß Gottes und seiner sittlichen Lebensaufgabe vom Schöpfer empfangen, und daß er dieses Vermögen durch den Sündenfall nicht eingebüßt habe. Der erste dieser beiden Sätze wurde früher bereits dargelegt (§ 26 ff.); der zweite wird in der Lehre vom menschlichen Sündenfall zur Erörterung kommen. (§ 90).

Eine Grundvoraussetzung alles religiösen und sittlichen Lebens der Menschheit, sowie aller darauf bezüglichen Offenbarungen und Wirksamkeiten Gottes (das Sittengesetz, die Gnade, die Erlösung u. s. f.), ganz gewiß also die Grundvoraussetzung des ganzen Christenthums, bildet die menschliche Willensfreiheit. Auch in Bezug hierauf hat die Dogmatik, im Anschluß an die Lehre der Kirche, die beiden Hauptsätze der Häresie gegenüber aufrecht zu erhalten, daß die Willensfreiheit eine natürliche oder wesentliche Mitgift der menschlichen Seele sei, und daß sie derselben durch den Sündenfall der Stammeltern nicht beraubt wurde. Hier ist zunächst der erste der beiden genannten Sätze zu erklären und zu begründen.

Aug. de vera rel. 14, 27: Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino, aut monendus; quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. *Thom. Aq.* I. Q. 83. a. 1: Dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Vgl. *Bonav.* Brevil. P. II. c. 9.

4. Unter Willensfreiheit (libertas *naturae* oder *naturalis*) verstehen wir hier das dem menschlichen Willen von Natur eigenthümliche Vermögen der Selbstbestimmung (αὐτεξουσία) in Bezug auf seine Entschlüsse. Diese werden dem Willen weder durch eine äußere noch durch eine innerlich wirkende Macht aufgenöthigt; der Wille ist weder äußerlichem Zwange zugänglich (libertas *a coactione*), noch auch einer innerlichen Nöthigung in Bezug auf seine Entschlüsse unterworfen (libertas *a necessitate intrinseca*, libertas *indifferentiae*). Dieses letztere negative Moment (das Nichtvorhandensein innerlicher Nöthigung, determinatio) ist das erste Merkmal in dem Begriffe

der Freiheit. Dazu kommt als ein zweites die positive Fähigkeit oder Kraft des Willens, sich selbst zu entscheiden, oder zu wählen in Bezug auf die möglicherweise von ihm zu fassenden Entschlüsse (liberum *arbitrium*, vis *electionis*, indifferentia *activa*). In diesem Sinne hat die Kirche die Freiheit des menschlichen Willens vertheidigt den mannigfachsten deterministischen Irrlehren gegenüber, mochten sie nun vom naturalistischen (Fatalismus, Pantheismus, der Leibniz'sche Determinismus u. a.) oder supranaturalistischen Standpunkte (Prädestinatianismus, die Lehre der Reformatoren, des Bajus, des Jansenismus) erdacht sein.

Prop. *Wicleff.* damn. n. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. Prop. *Luther.* n. 36: Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit quod in se est, peccat mortaliter. *Trid.* Sess. 6. can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, a. s. Ib. can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere; sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s. Ib. can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, a. s. Andere Lehrentscheidungen s. u. § 116, 3. Aus den mitgetheilten erhellt zur Genüge, daß die Kirche die Willensfreiheit in dem oben erklärten Sinne (der indifferentia *activa*, libert. *a necess. intrins.*) auffasse; nicht minder auch, wie die Läugnung dieses Glaubenssatzes nach allen Seiten zur Untergrabung des christlichen Dogma's führt.

Thom. Aq. c. Gent. I, 68: Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis. Vgl. II. 1. Q. 1. a. 1: Illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. — I. Q. 83. a. 1: Quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat . . . Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto *necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.* Ib. a. 3: Proprium liberi arbitrii est *electio.* Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideo *Aristoteles* in 6. Eth. c. 2, sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam . . . Sed in 3. Eth. c. 3, in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis.* Et hujus ratio est, quia

proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic *liberum arbitrium* est appetitiva potentia. Vgl. de Ver. Q. 22. 24.

Freilich ist der Wille des Menschen von dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit innerlich beherrscht, so wie die Vernunft nothwendig (necessitate naturali) den ersten oder allgemeinsten Principien der Wahrheit und der Erkenntniß anhängt. Diese nothwendige Richtung auf den Endzweck seines Daseins (necessitas *finis*) benimmt jedoch dem Menschen nicht die freie Wahl bezüglich der Mittel, wodurch er hienieden seine (wahre oder vermeintliche) Glückseligkeit anstrebt. Jenes natürliche und nothwendige Verlangen ist gleichsam der feste Angelpunkt, von welchem die Bewegungen des Willens nach den verschiedensten Richtungen hin ausgehen; es ist das, was dem Willen sein eigenthümliches Wesen, im Unterschiede von der Vernunft, verleiht, und worin sich die liebevolle Absicht Gottes offenbart, welcher den Menschen auch schon durch die natürlichen Fähigkeiten und Neigungen seiner Seele auf seinen Schöpfer, als sein höchstes Gut, hingeordnet hat, und ihn stets an sich zieht. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 82. a. 1: Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis . . . Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. Ib. a. 2: Voluntas non ex necessitate vult quaecunque vult . . . Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Ib. ad 1: Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Hiernach besteht die Willensfreiheit nicht, wie die Pelagianer u. A. lehrten, in der sogen. Indifferentia *passiva* (oder auch indifferentia *propensionis* seu *aequilibrii* gen.), d. h. nicht darin, daß der Wille innerlich durchaus gleichgültig (ohne Neigung, nicht sollicitirt) wäre gegen die möglichen Objecte seiner Wahl, oder mindestens durchaus gleichgestimmt in Bezug auf dieselben (gleich stark davon angezogen). Daß diese Indifferenz dem Willen nicht eigne, lehrt die Erfahrung. Jene Annahme ist auch im Widerspruch mit einer ganzen Reihe feststehender christlicher Lehren (die natürliche Neigung zum Guten; die unordentliche Concupiscenz; die anregende Gnade; das Gewissen in seinen verschiedenen Functionen; die christliche Motivenlehre); sie macht die Genesis der Willensentschlüsse zu einem unlösbaren Räthsel. Diese würden bei jener Annahme jedes Motives entbehren, d. h. ohne Grund und Veranlassung, oder unwillkürlich im Menschen entstehen; sie wären dann eben nichts weniger als freie (selbsterwählte) Thätigkeiten.

Aug. de div. Q. ad Simpl. I, 22: Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Vgl. § 45, 2.

Bei der freien Selbstbestimmung des Willens kann es sich je in den einzelnen Fällen handeln um die Wahl zwischen Wollen oder Nichtwollen (velle, agere); oder um die Wahl zwischen verschiedenen, oder einander entgegengesetzten Objecten. Je

danach erscheint das an sich einheitliche Wahlvermögen als sogen. libertas *contradictionis* seu *exercitii*, als libertas *specificationis* seu *disparitatis*, und als libertas *contrarietatis*. Der letztere Begriff findet namentlich auch auf die sittlichen Gegensätze des Guten und Bösen Anwendung. So lange der Mensch hienieden (in statu viatoris) sich befindet, erscheint seine Freiheit auch als Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Diese Thatsache ist nicht in dem Wesen der Freiheit begründet, sondern in der sittlichen Beschaffenheit des menschlichen Willens. Der Mensch ist hienieden noch nicht vollkommen im Guten (in der Liebe Gottes) befestigt, so daß er dasselbe kraft innerlicher Nöthigung ausnahmslos lieben und wollen müßte; diese (absolute) Befestigung seines Willens im Guten ist vielmehr das glückselige Endziel, dem er sich hienieden in stufenmäßigem Fortschritte nähern, und das er jenseits, in der unmittelbaren Anschauung des höchsten Gutes, erlangen soll. Solange er im Stande der Prüfung sich befindet, kann sein Wille ebenso wohl durch das Böse wie durch das Gute innerlich angeregt (sollicitirt) und in's Schwanken gebracht werden. Diesen (unvollkommenen) sittlichen Zustand seiner Natur nun vorausgesetzt, muß seine Freiheit, — wenn sie überhaupt vorhanden ist, — sich nothwendig auch als Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös (libertas *contrarietatis*) offenbaren und bethätigen. Die Freiheit kann aber an sich sehr wohl bestehen ohne dieses Moment (Gott, die Seligen des Himmels); sie bethätigt sich dann immer nur in der einen Richtung des Guten. Diesem Ideale der Freiheit (libertas *gloriae*) kann der Mensch hienieden durch die Beihülfe der Gnade mehr oder minder nahe kommen durch die sogen. sittliche Freiheit im engern Sinne (libertas *gratiae*), welche darin besteht, daß die Versuchlichkeit zum Bösen (das Schwanken des guten Willens) durch die Befestigung des Willens im Guten und durch seine Vervollkommnung in der Liebe Gottes mehr und mehr zurückgedrängt wird.

Aug. Op. imp. c. Jul. VI, 10: Fallit te definitio tua, qua . . . liberum arbitrium definisti. Dixisti enim: *Liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi.* Qua definitione primum ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti, quem non negas, quia et hoc saepe dicis, et verum est, non posse peccare. Deinde ipsi Sancti in regno ejus liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt. Vgl. Ib. V, 48. *Thom. Aq.* II. Sent. D. 25. Q. un. a. 1. ad 2: Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni. Et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit. Bona enim quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest. Vgl. o. § 45, 2. *Thom. Aq.* I. Q. 62. a. 8 (§ 75, 4). *Anselm.* de lib. arb. 1: Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem, et si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis. Vgl. c. 10. 11 (über die sittliche Freiheit im engern Sinne).

5. Die heilige Schrift enthält manche Aussprüche, welche die Willensfreiheit des Menschen als nothwendige Voraussetzung einschließen; sie redet von einer dem Menschen zustehenden Wahl in Bezug auf seine Entschlüsse und sein sittliches Verhalten; von einer Herrschaft, die er über seine Begierden üben soll. Ferner bildet die Freiheit des Menschen eine Grundvoraussetzung der ganzen natürlichen und übernatürlichen göttlichen Weltordnung. Das natürliche und das übernatürliche Sittengesetz, das Gewissen, die göttliche Ordnung des Lohnes und der Strafe, der Begriff der Sünde und der Tugend, die Idee der Erlösung: alles das ist ohne die Freiheit unverständlich. Das thatsächliche Verhalten Gottes gegen den Menschen, wie die heilige Schrift es uns darstellt, ist mithin ein voll-

gültiger Beweis für die Existenz der Freiheit. Die **Tradition** bezeugt das Dogma gleichfalls von Anfang an auf's Bestimmteste, zunächst im Gegensatze zu den Verirrungen des heidnischen Fatalismus und des Gnosticismus. Endlich ist zu bemerken, daß der Glaube an die Willensfreiheit, ebenso wie das natürliche Gottesbewußtsein, sich allzeit **thatsächlich** als eine unverwüstliche Mitgift der menschlichen Natur erwiesen hat. Die **gesellschaftliche Ordnung** war selbst da, wo die Freiheit theoretisch geläugnet wurde, oder wo dem Glauben an dieselbe, wie im Heidenthume, die größten Verirrungen unvermittelt gegenüberstanden, immerhin von jenem Glauben getragen; es wurde stets die Nothwendigkeit sittlicher und politischer Gesetze, die Idee der persönlichen Verantwortlichkeit, die Idee der Sünde und der Tugend u. dgl. festgehalten.

Gen. 4, 7: Nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. Deuter. 30, 19: Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum: (20) et diligas Dominum Deum tuum, atque obedias voci ejus. Ps. 94, 8: Hodie, si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra. Sir. 15, 14: Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. (15) Adjecit mandata et praecepta sua: (16) si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. (17) Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. (18) Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. Matth. 19, 17: Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata. Die **evangelischen Räthe** s. ebend. V. 21; 19, 10. 12. 1 Kor. 7, 25 ff.; 1 Thess. 5, 21: Omnia autem probate: quod bonum est, tenete.

Just. M. Dial. c. Tryph. 102: „Gott verlieh den Engeln und den Menschen die Freiheit (ἐποίησεν αὐτεξουσίους) zur Uebung des Guten.“ *Iren.* adv. haer. IV, 37. 1: Posuit autem (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in Angelis: (etenim Angeli rationabiles) uti hi quidem qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. n. 2: Si autem naturaliter quidam boni, quidam vero mali facti fuissent, neque hi laudabiles essent, qui boni sunt, tales enim facti fuerant; sed neque illi vituperabiles, et ipsi enim tales fuerant instituti. n. 4: Si igitur non in nobis esset facere haec, aut non facere, quam causam habebat Apostolus, et multo prius ipse Dominus, consilium dare, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere? Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est; semper consilium datur ei, continere bonum, quod perficitur ex ea, quae est ad Deum obedientia. n. 7: Bonus igitur agonista (Apostolus) ad incorruptelae agonem adhortatur nos (1 Cor. 9, 24. 55.), uti coronemur, et pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus.

Tert. adv. Marc. II, 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. *Orig.* de Princ. Praef. n. 5: Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii et voluntatis. . . . Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona facere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum et aliae juvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum quae in nostra sunt posita potestate. *Hier.* adv. Jov. II, 195:

Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas, nec corona est.

Aug. de agone chr. 10, 11: Deus hominem inexterminabilem fecit, et ei liberum voluntatis arbitrium dedit. Non enim esset optimus, si Dei praeceptis necessitate, non voluntate serviret. De gr. et lib. arb. 2, 2: Revelavit autem nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium. . . . Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet. Ib. n. 4: Quid illud, quod tam multis locis omnia mandata sua custodiri et fieri jubet Deus; quomodo jubet, si non est liberum arbitrium? . . . Deinde tam multa mandata, quae ipsam quodam modo nominatim conveniunt voluntatem, sicut est, *Noli vinci a malo* (Rom. 12, 21); et alia similia . . . quid ostendunt, nisi liberum arbitrium voluntatis humanae? *Bonav.* Brevil. P. II. c. 9: Cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum, ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinquae. . . . Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum conjunctum, scilicet humanum. Est igitur anima rationalis forma beatificabilis. Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum, nisi per meritum, nec mereri contingit, nisi in eo, quod voluntarie et libere fit: ideo animae rationali libertatem arbitrii dari oportuit, per remotionem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati. Vgl. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. III—VI. *Petav.* de opere sex dier. III—V. *Tourn.* de act. hum. c. 2. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 452 (2. A.). A. Stöckl, Specul. Lehre vom Menschen u. s. f. I, 217.

6. Gemäß der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift ist der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen. Die Tradition deutet diesen Satz näher dahin, daß der Mensch schon in seiner Natur, und zwar in dem geistigen Theile derselben, eine wesentliche Aehnlichkeit mit Gott, dem absoluten Geiste, besitze. Diese natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen unterscheidet die Kirchenlehre von der übernatürlichen, durch die Gnade gewirkten. Die Frage, worin jene im Besondern bestehe, wurde von den heiligen Vätern verschieden beantwortet, meist je entsprechend dem polemischen Standpunkte ihrer Erörterungen der Häresie gegenüber. Der durch alle diese Erklärungen sich hindurchziehende Grundgedanke ist der, daß in der geistigen Natur der menschlichen Seele und den darin sich gründenden Fähigkeiten der Erkenntniß und des Wollens (der Liebe), namentlich aber in der Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, die natürliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott zu suchen sei.

Gen. 1, 26. 27 (§ 79, 2); 5, 1: In die, qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit illum. Weish. 2, 23 (§ 85, 3). Sir. 17, 1: Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum. 1 Kor. 11, 7. Die Ausdrücke imago und similitudo werden abwechselnd in den genannten Stellen gebraucht; hieraus ist zu entnehmen, daß sie als Synonyma gedacht sind, auch da, wo sie sich vereinigt finden (Gen. 1, 26). Einzelne Väter beziehen jedoch den Ausdruck similitudo (a. a. O.) auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit. Vgl. *Aug.* Q. in Heptat. V, 4: Sed quod non addidit, *Et similitudinem* (Gen. 1, 27), cum superius (v. 26) dictum esset, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem, quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si non propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est. Unde et hic (Deut. 4, 16) Moyses similitudinem et imaginem fieri vetat, secundum eam

fortasse rationem quam diximus. In Decalogo autem (Exod. 20, 4) generaliter dicitur, nullam fieri debere similitudinem, nec imago commemoratur. Vgl. *Bellarm.* de gratia primi hom. 2. Es wird auch hervorgehoben, daß vom Sohne Gottes nie gesagt werde, er sei *ad imaginem* Dei factus (sondern immer nur, er sei das Bild Gottes s. § 59, 2), weil er das ungewordene, wesensgleiche Abbild des Vaters ist. *Aug.* de div. 83. Q. 52, 4. Retr. I, 26. *Thom. Aq.* I. Q. 93. a. 1. ad 2: Primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cujus imago est. Et ideo dicitur *imago,* et nunquam *ad imaginem.* Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago,* et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo. Ib. a. 6: Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis,* . . . in aliis autem creaturis per modum *vestigii.* Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in ceteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat *vestigium,* et quo repraesentat *imago.* Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei. . . . Vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit.

Iren. adv. haer. V, 16. 2: In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago ejus; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum. Vgl. c. 6. *Tert.* adv. Marc. II, 5 (s. o. n. 5); 6: Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas, in quam rem ea substantia homini accommodata est, quae hujus status esset, afflatus Dei utique liberi et suae potestatis. *Ambr.* Hexaëm. 7, 45: Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. *Aug.* de Gen. ad lit. VI, 12. 21: Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus. Vgl. de Trin. XII, 7. 12 (§ 36, 1).

Wie die menschliche Seele ihrem Wesen nach der göttlichen Natur ähnlich ist, so trägt sie auch ein Bild der göttlichen Trinität in sich, in der Dreiheit ihrer geistigen Vermögen; insbesondere dann, wenn diese auf Gott als auf ihr Thätigkeitsobject gerichtet sind (memoria, intellectus, amor). *Aug.* de Trin. XIV, 12. 15: Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. *Anselm.* Monol. 66. 67 (§ 23, 2). *Bonav.* Brevil. P. II. c. 9: Rursus quia forma beatificabilis (vgl. o. n. 5) est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem Trinitatis, propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis; ideo animam hominis necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc imagine Dei insignitam. *Thom. Aq.* I. Q. 93. a. 5. Ueber die dreifache Stufe dieser Gottebenbildlichkeit (die der Natur, die der Gnade und der jenseitigen Vollendung) s. Ib. a. 4: Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secun-

dum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. . . . Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantum; tertia vero solum in beatis.

§ 82.

Der Fortbestand der menschlichen Natur. Der Ursprung der menschlichen Seelen.

1. Der allgemeine Satz, daß Gott bei der Erhaltung der Welt sich der geschaffenen Wesen und Kräfte vielfach als Mittelursache bediene (§ 69, 3), findet auch auf den Menschen Anwendung. Gott erschuf den Menschen als Gattungswesen; und er knüpfte den Fortbestand der menschlichen Natur ausdrücklich an das natürliche Gesetz der Fortpflanzung. Dieses kann aber selbstverständlich direct nur auf den leiblichen Theil des Menschenwesens Anwendung finden, und ist von der Kirche allzeit nur darauf bezogen worden. Sie hat ferner jenes Gesetz, nach Anleitung der Offenbarung, näher dahin gedeutet, daß die monogamische unauflösliche Ehe das von Gott gewollte Mittel der Fortpflanzung der menschlichen Natur sein sollte.

Gen. 1, 28: Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam. Apg. 17, 26 (§ 79, 2). Gen. 2, 23: Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est. (24) Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. S. u. § 153, 1.

Trid. Sess. 24. Prooem.: Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit: Hoc nunc os. . . . (Gen. 2, 23. 24). Vgl. die Aussprüche der heiligen Väter o. § 79, 2. *Thom. Aq.* I. Q. 98.

2. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen bietet die heilige Schrift keine ausdrückliche oder durchaus klare Belehrung. Auch der Glaube der Kirche bezüglich dieser Frage ist erst im Verlaufe der Jahrhunderte bestimmter hervorgetreten; eine directe und feierliche Entscheidung derselben ist bis jetzt nicht erfolgt. Wohl aber hat das kirchliche Lehramt die Präexistenzlehre des Origenes, sowie die pantheistische Lehre der Priscillianisten verworfen.

Orig. de Princ. Praef. n. 5: De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur. Vgl. de Princ. I, 7. 8.

Die Präexistenzlehre (d. i. die Lehre, daß alle Geister gleichzeitig vor der materiellen Welt, und in gleicher Vollkommenheit erschaffen, und dann in Folge eines vorweltlichen Sündenfalles in mehr oder minder grob materielle Körper eingeschlossen worden seien) verwarf das *Conc. Const.* (543) can. 1. 2 (§ 76, 4). Vgl. *Later. IV.* c. 1 (§ 63, 1; vgl. § 72, 3).

Sie steht in Widerspruch mit dem biblischen Berichte über die Erschaffung des Menschen und seinen Sündenfall (Gen. 2. 3. Vgl. o. § 79, 1. 2); sowie mit der Lehre von der Erbsünde. *Aug.* Civ. XI, 23. *Thom. Aq.* I. Q. 118. a. 3.

Ueber die priscillianistische Irrlehre vgl. *Leo M.* Ep. 15. ad Turrib. n. 5. *Conc. Tolet.* (a. 447) can. 11: Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, a. s. Vgl. § 79, 1.

Der sogen. Generatianismus (d. i. die Lehre, daß die Seelen per generationem entstehen) oder Traducianismus (wonach die Seelen per generationem von dem Stammvater gleichsam übergeleitet werden) wurde mit aller Entschiedenheit von Tertullian (de an. 19. 25. 27) vertreten. Er will es dahingestellt sein lassen, ob dieser Generationsact nur als ein körperlicher oder zugleich als ein geistiger zu denken sei. Wenn diese Ansicht auch im Abendlande weite Verbreitung fand, wie der hl. Hieronymus bemerkt (Ep. 226. al. 82), so haben doch die hervorragendsten Zeugen der Tradition sowohl in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche sich dagegen erklärt, und den sogen. Creatianismus vertreten, d. h. die Lehre, daß die einzelnen Seelen jedesmal von Gott erschaffen werden in dem Augenblick, wo sie mit dem Leibe verbunden werden (creando infunduntur, et infundendo creantur).

Der hl. Augustinus wollte nicht entschieden den Creatianismus (für welchen er offenbar die größere Vorliebe hegte) für die einzig richtige Auffassung erklären, weil er hiezu keine genügenden Beweisgründe in den Quellen der Offenbarung zu finden glaubte; sodann auch wegen der Schwierigkeiten, welche diese Lehre in Bezug auf die Fortpflanzung der Erbsünde darbiete. Den (materialistisch klingenden) Generatianismus Tertullians verwarf er aber mit aller Bestimmtheit. Einige spätere Väter (Fulgentius, Eucherius, Isidor, Gregor d. Gr.) haben im Anschluß an ihn die Frage gleichfalls als eine unentschiedene behandelt.

Vgl. *Aug.* de orig. anim.; de Gen. ad lit. X.; Retr. II, 45. 46. Ep. 166 (al. 28); 190 (al. 157). *Bellarm.* de amiss. gr. et statu pecc. IV, 11. *Tournel.* de peccatis. P. II. c. 1. art. 2. A. Stöckl, Die specul. Lehre vom Menschen u. s. f. I, 203. Kleutgen, Philos. der Vorz. 2. Bd. 8. Abh. 4. Hauptst.

3. Wie die Mehrzahl der heiligen Väter, so haben auch die mittelalterlichen Theologen durchweg den Creatianismus vertreten; einzelne bezeichnen denselben geradezu als katholische Glaubenslehre; der Generatianismus hingegen wird vom hl. Thomas eine Häresie genannt. Das kirchliche Lehramt hat die creatianische Lehre den dogmatischen Entscheidungen über die unbefleckte Empfängniß Mariä zu Grunde gelegt, und sie auf diese Weise als die dem kirchlichen Glauben entsprechende Anschauung (indirect) bezeugt. Jetzt ist dieselbe wohl mindestens als eine Sententia fidei proxima zu betrachten.

Hier. in Eccl. 12, 17: Satis ridendi sunt, qui putant animas ex corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Vgl. c. Ruf. II, 2. *Hilar.* de Trin. II, 20: Omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit. *Leo M.* Ep. 15. ad Turrib. n. 10: Omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus non fuere; nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator et corporum. Andere Zeugnisse s. bei *Bellarm.* l. c.

Hugo Victor. de Sacram. I, 7. 30: Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanae proprietatem de traduce propagari. *Petr. Lomb.* II. Sent. D. 17. § 3: Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. *Thom. Aq.* I. Q. 118. a. 2: Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Ib. a. 3: Unde cum haec omnia (die zuvor dargelegten Consequenzen der Präexistenzlehre) sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animae non sunt creatae ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur. Vgl. Q. 90. c. Gent. II, 86 ss.

Auf Befragen des Papstes **Benedict** XII. erklärten die **armenischen** Bischöfe (1342) u. a.: Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, . . . semper fuit excommunicatus in ecclesia Armenorum, et maledictus sit. *Conc. Later. V.* Sess. 8 (s. o. § 81, 2) . . . cum illa (anima) non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, . . . verum et immortalis, et pro corporum *quibus infunditur*, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. . . . Die dogmatischen Constitutionen **Alexanders** VII. (1661) und **Pius'** IX. (1854) über die unbefleckte Empfängniß Mariä gebrauchen den Ausdruck, die Seele Mariä sei in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus durch ein besonderes Privilegium der göttlichen Gnade vor der Makel der Erbsünde bewahrt worden (s. § 104, 1).

Für den **Creatianismus** beriefen sich schon die heiligen Väter auf folgende Aussprüche der **heiligen Schrift**:

Ps. 32, 15: Qui (Deus) finxit sigillatim corda eorum (hominum). Eccl. 12, 7 (S. 307). Zach. 12, 1: Dicit Dominus extendens coelum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo. 2 Makk. 7, 22: Nescio, qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: (23) sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges ejus. Hebr. 12, 9: Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus, et reverebamur eos: non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus? Vgl. *Est.* in h. l.

Die **philosophische** Beweisführung für den Creatianismus (bezw. gegen den Generatianismus), welche sich hauptsächlich auf die Geistigkeit, Einfachheit und Subsistenz der Seele stützt, s. bei *Thom. Aq.* I. Q. 90. 118. c. Gent. l. c. **Kleutgen** a. a. O. S. 613 ff.

Wie der göttliche **Schöpfungssabbath** der creatianischen Lehre nicht entgegen stehe, s. o. § 68, 5. Ueber die von ehebrecherischen, sündhaften Generationen entnommene Einrede, als ob Gott hier nach der genannten Lehre zur Theilnahme an der Sünde verurtheilt werde, vgl. *Aug.* Ep. 166, 5, 15. *Thom. Aq.* I. Q. 118. a. 2. ad 5: In actione adulterorum illud, quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

Die oben angeführte Entscheidung des *Later. V.*, daß jedem Menschen eine **individuelle** Seele innewohne, ist gegen die (damals von Neuem auftauchende) Lehre des **Averroës** von der Einheit des sogen. Intellectus agens, und daß die Vernunft (νοῦς) des einzelnen Menschen jenseits nicht als individuelle Substanz fortbestehe, sondern von dem universellen Intellect verschlungen werde, gerichtet. Es war damit zugleich der Satz bestritten, daß die **vernünftige Seele** als solche die forma corporis sei. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 79. a. 5. c. Gent. II, 73—78. Op. 16. Q. disp. de Anima a. 5. S. o. § 80, 2.

Zweite Abtheilung.

Die ursprüngliche Gnadenausstattung der menschlichen Natur oder die Gnaden des Urstandes.

§ 83.

Vorbemerkungen. Der Begriff eines Status humanae naturae. Die möglichen und die wirklichen Status naturae.

1. Die Güte Gottes hat sich bei der Erschaffung des Menschen nicht darauf beschränkt, der menschlichen Natur die bisher beschriebenen wesentlichen

oder natürlichen Vollkommenheiten zu verleihen; Gott hat vielmehr zu dem übernatürlichen Endziele der unmittelbaren Anschauung seines Wesens sie berufen, und ihr die zur Erreichung dieses Endzieles erforderliche Gnadenausstattung im reichsten Maße gewährt (s. § 71, 1—3). Bei seiner Erschaffung wurde also der Mensch von Gott nicht in seinem natürlichen Zustande belassen, sondern in einen übernatürlichen Gnadenstand erhoben; und dieser Gnadenstand war nicht etwa bloß der Person der Stammeltern, sondern in ihnen der ganzen menschlichen Natur von Gott zugedacht, so daß sich derselbe, zugleich mit der Natur, vom Stammvater auf seine Nachkommenschaft vererben sollte. Die ursprüngliche (oder urständliche) Begnadigung des Menschen bezweckte mithin, in dem genannten Sinne, keine bloß persönliche Auszeichnung der Stammeltern, sondern eine übernatürliche Ausstattung und Erhebung der menschlichen Natur; es wurde ein (übernatürlicher) Zustand der menschlichen Natur dadurch begründet, und zwar der sogen. Status *justitiae originalis* (status naturae *elevatae*, oder im Gegensatz zu dem später eingetretenen Sündenfall, status naturae *innocentis*). In diesem Zustande würde die menschliche Natur in allen Nachkommen Adams kraft jener göttlichen Anordnung sich befunden haben, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre.

Cat. rom. P. I. c. 2. q. 19 (u. n. 3). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 15: Cum Concilio Tridentino docemus, primum hominem in sanctitate et justitia fuisse constitutum. Qui status justitiae originalis erat supernaturalis minimeque debitus naturae humanae, ac proinde Deus hominem donis supernaturalibus non instruendum condere poterat. Dona autem supernaturalia sunt illa, quibus humana natura ad altiorem ordinem elevatur, i. e. perfectionem aliquam recipit, quae ejus vires proindeque id, quod exigere ipsa quodammodo potest, transcendit.

2. In dem Gesagten ist der Begriff eines sogen. Status *humanae naturae* bereits angedeutet. Man versteht darunter eine von Gott geordnete Lage und Verfassung der menschlichen Natur in Bezug auf ihr höchstes, von Gott gesetztes Endziel. Die Verwirklichung eines solchen Status naturae von Seiten Gottes umfaßt also ein doppeltes Moment: einerseits die Bestimmung, welches das höchste Endziel des Menschen sein soll, und anderseits die diesem Endziele entsprechende Ausrüstung der menschlichen Natur mit natürlichen oder zugleich auch mit übernatürlichen Gaben und Kräften.

Aus dem dogmatischen Satze, daß die übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur im Urstande, sowie die Erlösung oder Wiederbegnadigung derselben nach geschehenem Falle ein Werk der freiesten Liebe Gottes war, hat die Wissenschaft die Unterscheidung factisch von Gott verwirklichter und bloß möglicher Status naturae abgeleitet.

Als wirkliche Status werden dann unterschieden: a) Der Status *naturae innocentis* seu *justitiae originalis*, d. i. der übernatürliche Zustand, in welchem die Stammeltern vor der Sünde sich befanden; b) der Status naturae *lapsae*, per Christum *reparandae*, d. i. der Zustand der Natur, welcher in den Stammeltern in Folge der Sünde eintrat, und in welchem ihre Nachkommen geboren werden. Hier ist die menschliche Natur aller Gnadenvorzüge des Urstandes beraubt, mit Sündenschuld behaftet; es ist ihr jedoch

in Christo die Möglichkeit bereitet, von der Sünde befreit und durch Gottes Gnade des ewigen Heiles theilhaftig zu werden.

Die älteren Theologen nennen diesen Zustand meistens den Status naturae lapsae *reparatae*. Letzterer Ausdruck ist insofern nicht ganz zutreffend, als nicht wirklich die ganze menschliche Natur (die ganze Nachkommenschaft Adams) factisch an der vollbrachten Erlösung Antheil gewinnt, da ja Viele durch ihre eigene Schuld verloren gehen. In ihnen ist also die menschliche Natur niemals eine natura *reparata*, wohl aber ist sie in allen Menschen ohne Ausnahme eine natura *reparanda*.

Als bloß mögliche (denkbare) Naturzustände, welche Gott wohl hätte verwirklichen können, die jedoch niemals wirklich waren, unterscheidet man: a) den Status *naturae purae* (naturae *sibi relictae*). In diesem Zustande würde der Mensch keine übernatürliche Gnadenausstattung, sondern nur die wesentlichen Kräfte und Eigenschaften der menschlichen Natur besitzen; eine aus vollkommener natürlicher Erkenntniß und Liebe Gottes entspringende Glückseligkeit wäre das ihm von Gott gesetzte höchste Endziel seines Daseins, welches er, unter Leitung und Beihülfe der göttlichen Providenz (concursus Dei *naturalis*, auxilia *ordinis naturalis*), mit seinen natürlichen Kräften zu erreichen vermöchte. Andrerseits wäre er auch mit den Unvollkommenheiten behaftet, welche die wesentliche Beschaffenheit seiner Natur, insbesondere die in ihr gegebene Verbindung von Leib und Seele, Vernunft und Sinnlichkeit, nothwendig mit sich bringt (defectus *connaturales*). Dahin gehören vorzüglich die Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit (die sogen. unordentliche Begierlichkeit) und die Nothwendigkeit des leiblichen Todes. Vgl. u. § 85. b) Den Status naturae *integrae*. Dieser würde sich von dem eben genannten reinen Naturzustand dadurch unterscheiden, daß die menschliche Natur hier durch eine übernatürliche Gnadengabe (das sogen. donum *integritatis*) befreit wäre von den ihr an sich eigenthümlichen Unvollkommenheiten (defectus *connaturales*); insbesondere frei von der unordentlichen Begierlichkeit und von dem natürlichen Gesetze des Todes. Sie wäre also auch ohne jene Gnadengabe nicht in sich selbst wesentlich unvollendet oder nur unvollständig verwirklicht (natura *manca*); jene Gnadengabe würde ihr eine Fehllosigkeit (integritas) verleihen, welche durch ihr Wesen oder durch die Idee des Menschen nicht nothwendig gefordert ist. Jedoch würde diese Fehllosigkeit, oder das Freisein von den genannten Mängeln, der Idee des Menschen, sowie seiner sittlichen Aufgabe und Bestimmung im höchsten Maße angemessen sein; er würde jene Aufgabe und Bestimmung leichter und vollkommener erfüllen können, wenn er im Besitze jener Integrität sich befände. Aus diesem Grunde wurde von älteren Theologen dieser Naturzustand auch wohl ein Status naturae rationali *consonus* genannt.

Weil der Mensch, wenn er nur diese Gabe der Integrität und keine anderen Gnaden besäße, wodurch seine natürlichen Kräfte über sich selbst erhoben und übernatürlich ergänzt würden, nicht fähig wäre, ein übernatürliches Endziel anzustreben, so nannten neuere Theologen die Integritas naturae ein donum *praeternaturale*, im Unterschied von den dona *supernaturalia* im strengsten Sinne des Wortes (s. o. § 71, 2).

Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 52. *Cajet.* in II. 1. Q. 109. a. 2. *Suar.* de Gratia. Prol. IV. c. 2. n. 3: Quia humana natura pure spectata quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad diversa tendentibus, et *quasi* manca ad recte ambulandum in suis moribus, ideo, quando in suis propriis facultatibus internam pacem et concordiam recipit, *quasi integrari* censetur et ita perfici, ut convenienter in moribus progredi possit. Ac proinde vox illa *status integrae naturae* accommodata visa est ad illam perfectionem significandam. Vorher (n. 2) heißt es bezüglich des Status *naturae purae:* Igitur quaestio de nomine erit, an natura humana sic condita cum ista contrarietate et repugnantia appetituum sit dicenda *integra*, propter integritatem, ut sic dicam, corporis et animae quoad vires omnes et facultates connaturales, vel potius sit dicenda non integra propter imperfectionem illam connaturalem repugnantiae appetituum carnis et spiritus. In quaestione igitur de voce non est immorandum; nam constat naturam sic conditam posse vocari inte-

gram, i. e. non monstruosam, neque imperfectam privative (ut sic rem explicem), i. e. per carentiam perfectionis debitae naturae; etiamsi negative sit imperfecta, i. e. sine perfecto ordine et concordia potentiarum et appetituum, cujus natura illa est capax, licet non sit illi debita. Anders urtheilten Bajus und Jansenius. S. u. § 86.

c) Der Status naturae *lapsae sibi relictae* (seu *non reparandae*) würde dann eingetreten sein, wenn Gott dem gefallenen Menschen nicht die Erlösung bereitet, sondern ihn in der Sünde belassen und der verdienten ewigen Verdammniß überantwortet hätte. Vgl. u. § 91. 93. Andere Unterscheidungen s. bei *Ripalda,* de Ente supernat. Disp. 114. sect. 1.

3. Die übernatürlichen Gaben des Urstandes (dona indebita, humanae naturae superaddita, elevatio humanae naturae) lassen sich auf zwei Hauptarten zurückführen. Die erste umfaßt die sogen. *Justitia* originalis im engern Sinne, d. i. die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, nebst der ihr entsprechenden übernatürlichen Erkenntniß; die zweite schloß die übernatürlichen Gaben der sogen. Integrität (integritas naturae, donum integritatis) ein, d. i. das Freisein von der unordentlichen Begierlichkeit, von körperlichen Mühsalen und Schmerzen, und die Unsterblichkeit des Leibes. Das kirchliche Lehramt hat diese Sätze indirect definirt, indem es den Pelagianern und den Reformatoren gegenüber erklärte, welches die Folgen des ersten Sündenfalles für die ganze Nachkommenschaft Adams gewesen seien. Den übernatürlichen Charakter der genannten Gaben hat es insbesondere auch durch Verwerfung der bajanischen und jansenistischen Lehre behauptet.

Conc. Araus. II. (529) can. 1: Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae .... Can. 2 (s. u. § 88, 1). Die betreffenden Canones der Concilien von Mileve und Karthago s. u. § 85, 3.

Trid. Sess. 5. can. 1: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: a. s. Can. 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: a. s., cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem ... (Rom. 5, 12). Can. 3 (s. u. § 88, 2). Propp. *Baji* damn. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. Prop. 23: Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe, et caritate Deum supernaturaliter coleret. Prop. 24: A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. S. § 86, 1.

Cat. rom. P. I. c. 2. q. 19: Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed *divino beneficio immortalis esset et impassibilis.* Quod autem ad animam pertinet, eum ad

imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; *omnes praeterea motus animi atque appetitiones* ita in eo temperavit, ut *rationis imperio nunquam non parerent.* Tum *originalis justitiae* admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit.

Es wurde schon im Mittelalter von den Theologen die Frage controvertirt, ob der erste Mensch in der heiligmachenden Gnade von Gott erschaffen (Thomas v. Aquin), oder nachträglich erst mit derselben ausgestattet worden sei (Alex. v. Hales, Bonaventura, Scotus). Diese Controverse stand in innerem Zusammenhange mit der andern nach dem wechselseitigen Verhältniß der urständlichen heiligmachenden Gnade und der Gabe der Integrität (justitia originalis von den ältern Scholastikern genannt. S. u. § 85, 1). Die Kirche hat weder die eine noch die andere Frage entschieden. Bezüglich der zuerst genannten vgl. *Pallav.* Hist. Conc. Trid. VII, 9. 1. Hier wird bemerkt, in dem ursprünglichen Entwurf des Can. 1. Sess. 5. (s. o.) habe es geheißen: Adamum ob transgressionem amisisse sanctitatem, in qua fuerat *creatus.* Und dann: Haec postrema vox commutata in *constitutus,* Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento; unde patet, quam infirma deducatur a quibusdam probatio ad id affirmandum ex verbis Concilii, quae nunc exstant. Hiernach wird man auch nun die betreffende Darstellung des römischen Katechismus (s. o.) zu deuten haben.

§ 84.

I. Die Justitia originalis im engeren Sinne oder die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit.

1. Die vorzüglichste unter allen Gnaden des Urstandes war die sogen. heiligmachende Gnade (gratia habitualis *sanctificans*), welche den Menschen in einen Zustand übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit erhob, ihm die übernatürliche Würde der Kindschaft Gottes und darin zugleich ein Anrecht auf die jenseitige Vollendung in der Visio beatifica verlieh, sowie die Befähigung, unter Beihülfe actueller Gnaden (s. n. 4), jenes übernatürliche Endziel selbst auch durch eigene Tugendübung anzustreben.

Trid. Sess. 5. can. 1: . . . *sanctitatem* et *justitiam,* in qua *constitutus* fuerat (s. § 83, 3). Prop. *Baji* damn. 23. 24. *Cat. rom.* l. c. (ebend.). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 15 (§ 83, 1): Supernaturalis proin dicenda est gratia illa sanctificans, qua homo adeo supra conditionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem fieretque idoneus, qui felicitatem illam consequeretur, quae cum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit. Näheres über das Wesen der heiligmachenden Gnade s. u. § 118; über das Verhältniß der urständlichen Gnadenordnung (gratia *Creatoris*) zu der in Christo sich gründenden (gr. *Salvatoris*) s. § 114, 4.

2. Ueber die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit spricht sich die heilige Schrift nicht direct aus. Sie lehrt aber durchweg, daß die Erlösung in Christo die Erhebung des Menschen von dem Sündenfalle, die Wiederbringung der dadurch verloren gegangenen Heilsgnaden bezwecke. Sie bezeichnet den thatsächlichen Empfang dieser Gnaden als eine Wiedergeburt oder Neuschöpfung des Menschen. So gibt sie indirect zu verstehen, daß es sich dabei um Gnaden handle, die der Mensch früher einmal besessen habe, nicht zwar persönlich, sondern sofern sie der ganzen menschlichen Natur im Stammvater verliehen waren. In gleichem Sinne unterscheidet sie den alten Menschen, d. i. den der Gnade entblößten sündhaften Menschen, wie er durch natürliche Abfolge von Adam abstammt, von dem neuen oder

wieder erneuerten Menschen, der durch Christi Gnade innerlich umgeschaffen ist. Als die vorzüglichste nun der in Christo der Menschheit wiedergebrachten Gnaden nennt die heilige Schrift ausdrücklich die in Rede stehende Gnade übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit (gratia *sanctificans*).

Joh. 3, 5: Amen, amen, dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Eph. 4, 20: Vos autem non ita didicistis Christum (vorher ist von den heidnischen Lastern die Rede), (21) si tamen illum audistis, et in ipso edocti estis, sicut est veritas in Jesu: (22) deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. (23) Renovamini autem (im Griech. geht die Infinitivconstr. weiter) spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. Kol. 3, 9: Nolite mentiri invicem, exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, (10) et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum. Tit. 3, 4: Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, (5) non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, (6) quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, (7) ut justificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae. In diesen Aussprüchen ist auch der übernatürliche Charakter jener durch Christus dem Menschen wiedererworbenen Gabe der Heiligkeit und Gerechtigkeit klar bezeichnet. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 60. 192.

Aus den angeführten Aussprüchen des Neuen Testamentes ergibt sich nun auch, daß die (von Augustinus und den Scholastikern oft auf die vorliegende Frage bezogene) Stelle Eccl. 7, 30: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum*, mit Recht von einer übernatürlichen Gnade der Gerechtigkeit verstanden werden könne, welche der Schöpfer dem Menschen verliehen hatte.

Ueber den Gegensatz des „alten und neuen Menschen" vgl. auch Röm. 6, 6 ff. (s. u. § 119) und *Tolet.* in h. l.: Solet Paulus in unoquoque nostrum distinguere duos homines, novum et veterem; non quod duae sint substantiae aut subjecta, sed ratione diversorum statuum. Qui enim indulget vitiis et obedit concupiscentiis suis, vetus homo dicitur, quia statum peccati sequitur, in quo natus est, et originem ab Adamo traxit. At qui peccato abjecto inservit justitiae et Dei mandatis obedit, novus homo appellatur, quia hunc statum non ab Adamo, nec a nativitate carnali traxit, sed a Christo, in quo per baptismum natus est et in ipso insitus est. — Hic homo vetus dicitur simul crucifigi cum Christo, quia virtute Christi in cruce mortui nostra peccata destructa et deleta sunt. Crux enim Christi peccatorum nostrorum fuit mors et destructio; ideo peccata nostra dicuntur cruci affixa, et consequenter homo vetus noster simul crucifixus.

Iren. adv. haer. III, 23. 5 legt Adam nach der Sünde die Worte in den Mund: Eam, quam habui a Spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam. Ib. V, 6. 1: Cum autem Spiritus hic (Dei) commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est; et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Vgl. 10, 1; 12; 16, 2 (§ 81, 6). *Tert.* de Bapt. 5: Ita (per Baptism.) restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. *Cypr.* de bono pat. 5 (3): Sic perfectos dixit (Christus, Matth. 5, 43 ss.) fieri Dei filios, sic consummari ostendit et docuit coelesti nativitate reparatos, si patientia Dei Patris maneat in nobis, si similitudo divina, quam peccato Adam perdiderat, manifestetur et luceat in actibus nostris. *Aug.* de Gen. ad lit. VI, 27. 38: Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae. *Cyr. Alex.* in Joan.

II, 3: „Adam verblieb im Paradiese, solange er die Gnade, welche er durch Einwohnung des heiligen Geistes besaß, bewahrte." *Leo M.* Serm. 12 (al. 11), de jejun. decimi mens. I, 1: Si fideliter, dilectissimi, atque sapienter creationis nostrae intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris: et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae benignitatis forma resplendeat. Ad quam utique nos quotidie reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. Vgl. *Bellarm.* de gratia primi hom. 2. 3.

3. Die übernatürliche Bestimmung, welche Gott dem Menschen im Urstande gegeben, und die ihr entsprechende sittlich-religiöse Lebensaufgabe, konnte dieser nicht auf natürlichem Wege und im Lichte der bloßen Vernunft erkennen. Er bedurfte vielmehr zu dieser Erkenntniß einer übernatürlichen göttlichen Belehrung, und, zur Aufnahme der letzteren, des übernatürlichen Erkenntnißlichtes und der Gnade des Glaubens. Die Tugend des Glaubens (fides infusa) bildete also einen weiteren nothwendigen Bestandtheil der urständlichen Gnade (der justitia originalis). Mit der heiligmachenden Gnade ist ferner die übernatürliche vollkommene Liebe Gottes stets untrennbar verbunden, und mit dieser, solange der Mensch sein höchstes Endziel noch nicht erreicht hat, die Hoffnung und das Vertrauen, mit Hülfe der Gnade Gottes das letztere zu erlangen. Mithin waren auch die drei theologischen Tugenden in der Gnade der Justitia originalis beschlossen. Dazu kamen noch alle moralischen Tugenden, welche zugleich mit der Liebe Gottes der Seele des Menschen eingegossen wurden (s. § 118, 4; 122, 1).

Prop. *Baji* damn. 23 (§ 83, 3). Vgl. die analoge Erklärung bezüglich der Gnade der Wiedergeburt *Trid.* Sess. 6. c. 7. *Cat. rom.* P. II. c. 2. q. 50. (u. § 122, 1). Sir. 17, 5: Creavit ex ipso (homine) adjutorium simile sibi; consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos. (6) Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Ueber die Form jener göttlichen Offenbarung vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. XI, 33. 43: Fortassis enim aliis intrinsecus vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum Angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; . . . . fortassis etiam illo, qui fit per creaturam, sive in ecstasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum, vel ad audiendum, sicut in Angelis suis solet videri Deus vel sonare per nubem. Vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 5. a. 1. ad 3.

Thom. Aq. II. 2. Q. 5. a. 1: Homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis; quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem . . . Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum. Vgl. I. Q. 94. a. 3: Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Ib. Q. 95. a. 3: Dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes . . . Dictum est enim supra (a. 1), quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam

rationis . . . Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Die Offenbarung sagt uns nicht, auf welche Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung die den ersten Menschen von Gott zu Theil gewordene Belehrung sich im Einzelnen erstreckt habe. Aus der Natur der Sache läßt sich nur mit Gewißheit erschließen, daß ihnen ihre übernatürliche Bestimmung und die zur Erreichung derselben ihrerseits zu erfüllenden Bedingungen (die übernatürliche sittliche Ordnung) geoffenbart wurden. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß auch Gott selbst den Gegenstand dieser Offenbarung bildete.

Der hl. Thomas vertritt ferner die Meinung, daß auch das Geheimniß der Trinität den Stammeltern geoffenbart worden sei, und zwar aus dem Grunde, weil der Glaube an dieses Geheimniß dem Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Voraussetzung diene. Es sei aber aus der heiligen Schrift mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen, daß dem Adam das zuletzt genannte Geheimniß bekannt gewesen, nicht zwar in seiner Beziehung zur Erlösung der Menschheit von dem (zukünftigen) Sündenfalle, sondern sofern der Menschgewordene der Vollender des (erlösten) Menschen sein sollte.

Hiernach besaßen die ersten Menschen vor allem eine zweifache Gotteserkenntniß, eine natürliche und eine übernatürliche; so zwar, daß sie die erstere nicht durch mühsame Abstraction zu erwerben brauchten, sondern mühelos, im Lichte der zweiten, gewannen. Ihre Vernunft erschaute auch in den geschaffenen Dingen sofort die Spiegelbilder der göttlichen Vollkommenheiten, die sie bereits im Lichte der Inspiration und des Glaubens erkannt hatte.

Thom. Aq. de Ver. Q. 18. a. 2: Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat; una, qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem haec ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat. Ib. a. 3: Adam in statu innocentiae per locutionem interiorem a Deo est fidem edoctus. — Vgl. II. 2. Q. 2. a. 7: Illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act. 4, 12: *Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum. Nam *ante statum peccati* homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae,* ut habetur Gen. 2, 24. Et hoc Apostolus (Eph. 5, 32) dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia;* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Ib. a. 8: Mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis . . . Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam mysterium Trinitatis.

4. Ausdrücklich hat die Kirche, im Gegensatze zu der semipelagianischen Häresie, den Satz definirt, daß der Mensch auch im Stande der

Justitia originalis der Beihülfe actueller Gnaden bedürftig gewesen sei, um in der empfangenen Gnade zu beharren. Die kirchliche Wissenschaft hat diesen Satz dahin erweitert, daß der Mensch im Urstande auch zu jedem einzelnen übernatürlich guten Werke des Beistandes der actuellen Gnade bedurft habe, und daß ihm dieselbe also auch von Gott gewährt worden sei.

Conc. Araus. II. can. 19: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? Vgl. § 120, 2.

Aug. de corr. et gr. 11, 32: Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum; dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus reliquit arbitrio. Auf die Mittheilung genügender actueller Gnaden beruft sich der hl. Augustinus, wo er die Zulassung der satanischen Versuchung von Seiten Gottes erklären will. Civ. XIV, 27: Cur non permitteret, ut ab illo (diabolo) primus homo, qui rectus, hoc est, bonae voluntatis creatus fuerat, tentaretur? Quandoquidem sic erat institutus, ut si de adjutorio Dei fideret bonus homo, malum angelum vinceret; si autem creatorem atque adjutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur: meritum bonum habens in adjuta divinitus voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 109. a. 2: Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. Vgl. u. § 123. *Ripalda,* de Ente supernat. Append. Lib. I. Disp. 6. sect. 2 ss.

§ 85.

II. Die Integritas naturae.

1. Die der menschlichen Natur im Urzustande verliehene Integrität (donum *integritatis* im weitern Sinne, s. § 83, 3; justitia originalis nach dem ältern scholastischen Sprachgebrauche) bestand einerseits in einer durch Gott gewirkten vollkommenen Unterordnung der niederen Seelenkräfte (insbesondere des sinnlichen Begehrungsvermögens) unter die Vernunft (donum *integritatis* im engern Sinne); anderseits in der übernatürlichen Gabe der leiblichen Unsterblichkeit, und dem Freisein von Mühsalen und Schmerzen.

In ihren feierlichen Lehrentscheidungen hat sich die Kirche über diese urständlichen Gaben der Integrität, ebenso wie auch die heilige Schrift, in indirecter Weise geäußert, indem sie den Mangel jener Integrität in der Nachkommenschaft Adams als eine Folge und Strafe der Sünde bezeichnet. Da sie nun weiterhin den übernatürlichen Charakter jener Gaben verschiedenen Gegensätzen gegenüber ausdrücklich vertheidigte, so hat sie die ganze hier in Rede stehende dogmatische Lehre definirt, daß die menschliche Natur vor der Sünde des Besitzes jener Vollkommenheit oder Integrität sich erfreute, und daß dieselbe ein übernatürliches göttliches Gnadengeschenk war.

Die Frage, ob die Integritas naturae unmittelbar durch die urständliche heiligmachende Gnade selbst (die just. origin. im engern Sinne) bewirkt worden sei, oder durch eine zweite von jener verschiedene Gnadengabe, ist von der Kirche nicht entschieden worden. Die Theologen waren hierüber stets getheilter Ansicht. Ersteres lehrte u. A. der

hl. Thomas, letzteres Scotus und seine Schule, auch der hl. Bonaventura u. A. Vgl. *Bellarm.* de gratia primi hom. 3. Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters. S. 376 ff.

Thom. Aq. I. Q. 95. a. 1: Quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia; sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut *Augustinus* dicit (de pecc. mer. et rem. I, 16) . . . Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Man beachte die nähere Erklärung dieser thomistischen Ansicht bei *Bill.* de Gratia. Diss. 2. § 2. n. 4: Istud donum integritatis in Adamo oriebatur a gratia sanctificante, quia . . . quamdiu ratio superior subdebatur Deo, quae subjectio habebatur per gratiam sanctificantem, corpus perfecte subdebatur animae et appetitus sensitivus rationi; ab ea tamen gratia originali distinguebatur, quia erant diversi ordinis; integritas enim est forma perficiens naturam in ordine naturali, non elevans ipsam ad ordinem supernaturalem, nec constituens hominem filium Dei adoptivum, participem divinae naturae et haeredem regni coelestis; quae omnia praestabat gratia sanctificans.

2. Kraft der Gnade der Integrität waren die niederen Seelenkräfte der Vernunft und dem freien Willen des Menschen in vollkommenstem Gehorsam unterworfen; der Vernunft (bezw. dem freien Willen) zuvorkommende oder diese in ihrer Thätigkeit behindernde Regungen derselben fanden nicht statt; sie bethätigten sich allezeit nur auf Geheiß der Vernunft und in vollkommenster Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Forderungen derselben, sowohl hinsichtlich des Objectes, wie hinsichtlich des Maßes und der Dauer ihrer Wirksamkeit. Dieß gilt insbesondere von dem niedern oder sinnlichen Strebevermögen. In diesem Sinne lehrt die Kirche, die Begierlichkeit (concupiscentia, d. i. die unordentliche, der Vernunft nicht mehr durchaus dienstbare Concupiscenz als solche) stamme aus der ersten Sünde, oder im Urstande sei der Mensch von derselben frei gewesen.

Trid. Sess. 5. can. 5: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quinimmo qui legitime certaverit coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s. *Cat. rom.* l. c. (§ 83, 3).

Aug. Civ. XIII, 13: Nam posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt (Gen. 3, 7) . . . Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur; et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat; nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo ipsa subdita mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum; cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris

nostris vitiataque natura contentionem ejus sive victoriam de prima praevaricatione gestantes. Vgl. De pecc. mer. et rem. II, 32. De corr. et gr. 11, 29. c. Julian. IV, 16, 82: Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Aehnlich *Chrys.* in Gen. hom. XV, 4.

Thom. Aq. I. Q. 95. a. 2: In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes judicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis judicio consequentes. De Ver. Q. 25. a. 7: Quod homini in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. c. Gent. IV, 52: Sic igitur, secundum doctrinam fidei ponimus, hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires rationi repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

Näheres über das natürliche Verhältniß zwischen Vernunft und sinnlichem Begehrungsvermögen, wie es auch im gefallenen Menschen sich wieder findet, s. *Thom. Aq.* I. Q. 81. a. 3. ad 2; II. 1. Q. 77. a. 1. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 5; J. Jungmann, Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie. 2. A. S. 154 ff.; und u. § 90, 2.

3. Schon die pelagianische Häresie gab der Kirche Veranlassung, den auch in der heiligen Schrift bestimmt ausgesprochenen Satz feierlich zu definiren, daß der Tod eine Strafe der ersten Sünde sei; daß die Menschheit dem natürlichen Gesetze des Todes nicht würde unterworfen sein, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre. Hiermit war die Unsterblichkeit des Urstandes zugleich indirect als ein übernatürliches Gnadengeschenk bezeichnet; diesen Charakter derselben definirte die Kirche später direct durch Verwerfung der Lehre des Bajus und der Jansenisten.

Conc. Milev. II. can. 1: Quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s. *Conc. Araus. II.* can. 1 (§ 83, 3); can. 2 (§ 88, 2). *Trid.* Sess. 5. can. 1. 2. *Cat. rom.* l. c. (§ 83, 3). Prop. *Baji* damn. 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 17 (§ 15, 3. g).

Weish. 1, 13: Deus mortem non fecit. 2, 23: Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ). . . . (24) Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Vgl. Gen. 2, 17: De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris (i. e. mortalis eris, wie *Hier.* Q. hebr. die Uebersetzung des Symmachus billigend bemerkt: Quia videlicet Adam per transgressionem non erat continuo moriturus, sed certe morti obnoxius futurus. Ebenso *Aug.* Civ. XIII, 23. 1. Nach dem Grundtexte ist diese Deutung nicht nothwendig, sofern das von der Vulg. wörtlich übersetzte בְּיוֹם mit nachfolgendem Verbum nur die Bedeutung der unbestimmten Zeitpartikel „wann" oder „nachdem" besitzt). Gen. 3, 19 beweist (wie der hl. Augustinus gegen die Einrede der Pelagianer betonte), daß an der zuvor genannten Stelle vom leiblichen Tode, nicht vom Tode der Seele (der Sünde) die Rede sei.

Röm. 5, 12: Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, weil) omnes peccaverunt (gesündigt haben, nämlich in Adam.

Vgl. das Folgende, namentlich V. 19. Zu dem mit Sicut begonnenen Vergleiche fehlt das zweite Glied, oder der Nachsatz, der, wie Origenes [Comm. in h. l.] bemerkt, etwa lauten müßte: Ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per justitiam vita, et sic in omnes homines vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt. Dem Gedanken nach folgen diese Sätze V. 15 ff.). Daß in der Sünde Adams, sofern sie zugleich die Sünde des ganzen Geschlechtes war, die Ursache des auf allen Menschen lastenden Todesgesetzes zu suchen sei, und nicht in deren persönlichen Sünden, zeigt der Apostel V. 13: Usque ad legem enim (d. i. das mosaische Gesetz) peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur (οὐκ ἐλλογεῖται), cum lex non esset. (Es gab kein göttliches Gesetz, welches alle persönlichen Sünden mit dem Tode bedroht hätte.) (14) Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae (d. i. keine persönlichen Sünden begingen, wie z. B. die Unmündigen), qui est forma futuri. Vgl. V. 15: Unius delicto multi mortui sunt. V. 17: Unius delicto mors regnavit per unum. 6, 23: Stipendia enim peccati: Mors. Vgl. 8, 10. Sünde und Tod, so lehrt der Apostel Röm. 5, 12, ist die Erbschaft, welche das ganze Menschengeschlecht von Adam überkommen hat. Er gibt dafür zwei Erklärungsgründe an: Erstens besteht überhaupt zwischen Sünde und Tod in der Menschheit ein Causalnexus; durch Adams Sünde, welche die erste in dieser Welt war, trat auch das Gesetz des Todes zuerst in Kraft, für ihn zunächst, dann auch für seine ganze Nachkommenschaft. Daß aber zweitens die Sünde Adams für alle Menschen das Gesetz des Todes nach sich zog, hatte seinen Grund darin, daß alle Menschen — in und mit Adam — sündigten, oder vor Gott zu Sündern gemacht worden waren. (Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 52 ff.) 1 Kor. 15, 21: Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.

Die bestimmtesten Zeugnisse der Tradition beginnen schon mit *Just. M.* Dial. c. Tryph. 124. *Tat.* Or. c. Gr. 7. *Iren.* adv. haer. V, 23. 1: Sed quoniam Deus verax, mendax autem serpens (Gen. 3, 4), de effectu ostensum est, morte subsecuta eos qui manducaverant. Simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant; inobedientia autem Dei mortem infert. Propter hoc ex eo traditi sunt ei, debitores mortis effecti. Ib. c. 19, 1 (§ 104, 1). *Tert.* c. Marc. II, 9: Quod denique malum describes creatori! Si delictum hominis, non erit Dei, quod est hominis; nec idem habendus est delicti auctor, qui invenitur interdictor, imo et condemnator. Si mors malum, nec mors comminatori suo, sed contemtori faciet invidiam, ut auctori; contemnendo enim eam fecit, non utique futuram, si non contemsisset. Vgl. de pat. 5; de an. 52: Porro non in mortem institutum eum probat ipsa lex (Gen. 2, 17), conditionali comminatione suspendens, et arbitrio hominis addiscens mortis eventum. Denique si non deliquisset, nequaquam obiisset. *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 25. 36 (zuvor erwähnt der hl. Augustinus, daß Einige, um das in Rede stehende Geheimniß zu erklären, behaupteten, Adam habe im Paradiese einen bereits verklärten oder vergeistigten und darum dem Tode schlechthin unzugänglichen Leib besessen; während wiederum Andere die in der heiligen Schrift so klar ausgesprochene Lehre bestritten, daß Adam vor der Sünde dem Gesetze des leiblichen Todes nicht unterworfen gewesen sei: Non eum mortem corporis peccato meruisse arbitrantur, sed mortem animae, quam fecit iniquitas. L. c. 22, 33. Die Wahrheit liegt in der Mitte, wie Augustinus zeigt): Denique non ait Apostolus (Rom. 8, 10), corpus quidem *mortale* propter peccatum; sed, corpus *mortuum* propter peccatum. Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae; a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Enchir. 104: Quapropter etiam primum hominem Deus in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset, eum-

que opportuno tempore post genitos filios sine interpositione mortis ad meliora perducere, . . . si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum esse praescisset. Vgl. Ib. c. 25. 93. Civ. XII, 21. De corr. et gr. 8, 28.

Entsprechend der kirchlichen Lehre, daß die Seele das Lebensprincip (forma) des menschlichen Leibes sei, erklärt der hl. Thomas, wie jene Gabe der Unsterblichkeit zunächst in einer der Seele innewohnenden übernatürlichen Kraft bestanden habe. Aber auch dem Leibe des Menschen mußte die Empfänglichkeit für die Einwirkung jener Kraft in außerordentlicher Weise gewahrt werden. Dieß sollte, wie der hl. Thomas nach dem Vorgange vieler Väter annimmt, durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes (lignum vitae, Gen. 2, 9) geschehen.

Thom. Aq. I. Q. 97. a. 1: Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturalis divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, . . . conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

Aug. Civ. XIV, 26: Vivebat igitur homo in paradiso . . . sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Vgl. c. advers. Leg. et proph. I, 15. 24. *Thom. Aq.* l. c. a. 4: Non tamen (lign. vitae) simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae; neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut numquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscunque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumtum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae. Viele Väter waren hingegen der Meinung, der Mensch würde nur einmal, vor seiner Aufnahme in den Himmel, diese Frucht genossen haben; es würde durch diesen Genuß seinem Leibe die himmlische Verklärung vermittelt worden sein. Vgl. Gen. 3, 22. *Bellarm.* de gratia primi hom. 18.

4. Mit der leiblichen Unsterblichkeit des Menschen hing die weitere Gabe der Integrität auf's Innigste zusammen, daß er keinen körperlichen Schmerzen und Mühsalen unterworfen war. Auch geistige oder Gemüthsleiden konnten vermöge der in allen seinen Seelenkräften herrschenden vollkommenen Ordnung, und solange er in der Liebe und Freundschaft Gottes verharrte, nicht in ihm aufsteigen.

Cat. Rom. l. c. (§ 83, 3). *Aug.* Civ. XIV, 26: Cibus aderat . . . (s. o. n. 3). Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum; gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Vgl. ib. c. 10: Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros trajecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet. *Thom. Aq.* I. Q. 97. a. 2: Passio dupliciter dicitur; uno modo

proprie, et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcunque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur et secundum animam, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Den Beruf zu geistiger und körperlicher Arbeit hatte Gott dem Menschen auch schon im Paradiese gegeben; diese würde jedoch hier nur den Charakter eines den Geist erquickenden Gottesdienstes an sich getragen haben; in Folge der Sünde wurde sie erst für den Menschen zu einer mühevollen Pflicht, und zu einem Zucht- und Strafmittel in der Hand Gottes.

Gen. 2, 15: Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum. Vgl. V. 19: Adduxit ea (animantia) ad Adam, ut videret, quid vocaret ea.

Aug. de Gen. ad lit. VIII, 8. 15: Quidquid ergo deliciarum habet agricultura, tunc utique longe amplius erat, quando nihil accidebat adversi, vel terra vel coelo. Non enim erat laboris afflictio, sed exhilaratio voluntatis, cum ea quae Deus creaverat, humani operis adjutorio laetius feraciusque provenirent, unde Creator ipse uberius laudaretur, qui animae in corpore animali constitutae rationem dedisset operandi, ac facultatem, quantum animo volenti satis esset, non quantum invitum indigentia corporis cogeret. Ib. 10, 22: Positus est quippe homo in paradiso, ut operaretur eundem paradisum, . . . per agriculturam non laboriosam, sed deliciosam, et mentem prudentis magna atque utilia commonentem; custodiret autem eundem paradisum ipsi sibi, ne aliquid admitteret, quare inde mereretur expelli. Vgl. de Gen. c. Man. II, 11. 15. Aehnlich *Thom. Aq.* I. Q. 102. a. 3.

5. Vermöge der Gabe der Integrität besaß der erste Mensch auch eine seiner Würde und Bestimmung entsprechende vollkommene Erkenntniß der natürlichen Wahrheit, der theoretischen sowohl wie der praktischen (das natürliche Sittengesetz), und war dem Irrthum nicht unterworfen.

Sir. 17, 5 ff. (§ 84, 3). Die Stelle redet ganz allgemein von jeder Art der Erkenntniß und Wissenschaft, und kann darum ebensowohl von der natürlichen, wie von der übernatürlichen Ordnung verstanden werden.

Aug. de lib. arb. III, 18. 52: Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus . . . non est natura instituti hominis (s. u. § 86, 2), sed poena damnati. Vgl. Retr. I, 9. 6. Civ. XXII, 22. 1: Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? *Bonav.* Brevil. P. II. c. 11: Duplicem etiam (Deus) superaddidit (naturae humanae) perfectionem gratiae; unam gratiae gratis datae, quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum seipsum, et Deum suum, et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum. *Thom. Aq.* I. Q. 94. a. 3: Sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus

est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ib. ad 1: Primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit. Ib. a. 4: Haec positio (quod homo in primo statu *decipi* potuisset) non convenit integritati primi status; quia ut *Augustinus* dicit (Civ. XIV, 10), *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est autem quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur 6. Eth. 2. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. — Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (Q. 85. a. 6), quod intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Vgl. de Ver. Q. 18. a. 6. Bezüglich der „Täuschung" Eva's durch die „Schlange" (Gen. 3, 4 ff., vgl. 1 Tim. 2, 14) s. *Thom. Aq.* I. Q. 94. a. 4. ad 1: Illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim *Augustinus* (de Gen. ad lit. XI, 30), quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumtio.* Vgl. Ib. II. 2. Q. 163. a. 1. ad 4., u. § 87, 2.

§ 86.

Der übernatürliche Charakter der Gnaden des Urstandes. Die entgegenstehenden Irrlehren. Die Möglichkeit des Status naturae purae.

1. Die bisher beschriebenen Gaben des Urstandes hat die Kirche stets als übernatürliche Gnadengeschenke Gottes (dona supernaturalia) betrachtet, d. h. als solche Vollkommenheiten, welche Gott zu dem in sich vollendeten Wesensbestande der menschlichen Natur aus freiester Liebe hinzufügte (dona *naturae superaddita*), und welche er in keiner Hinsicht dem Menschen schuldete (dona *indebita, gratuita.* Vgl. o. § 71).

Die kirchliche Lehre vom Urstande konnte, der Natur der Sache gemäß, von Seiten der Häresie eine zweifache Anfechtung erfahren. Entweder wurde die Thatsächlichkeit einer übernatürlichen Gnadenausstattung des ersten Menschen schlechthin geläugnet; oder es wurde der übernatürliche Charakter der früher genannten Gaben bestritten, oder doch nicht im vollen kirchlichen Sinne behauptet. Ersteres geschah von Seiten der Pelagianer, mit deren Grundanschauung die Socinianer und alle modernen Rationalisten oder Naturalisten übereinstimmen; in der zweiten Weise setzten sich die Lutheraner, Bajus, Jansenius, Hermes u. A. mit dem katholischen Dogma in Widerspruch.

Die Pelagianer behaupteten, die menschliche Natur befinde sich in den Nachkommen Adams durchaus in demselben Zustande, wie in dem Stammvater vor der Sünde. Uebernatürliche Gnaden gingen durch die Sünde nicht verloren; solcher war der Mensch weder vor noch nach dem Sündenfalle bedürftig. In seinem freien Willen besitzt der Mensch die ausreichende (natürliche) Kraft und Befähigung, völlige Sündelosigkeit und sein ewiges Heil

zu erlangen. Innere Gnaden wären mit der Willensfreiheit nicht vereinbar, da diese, nach pelagianischer Anschauung, in der völligen innern Gleichgültigkeit des Willens gegen das Gute wie gegen das Böse besteht (Indifferentia *aequilibrii* oder *propensionis*. S. o. § 81, 4), welche sofort durch solche Gnaden aufgehoben werden würde. Der Pelagianismus kennt also nur den Status *naturae purae;* er vertritt (freilich nicht mit voller Consequenz) einen jede übernatürliche Ordnung ausschließenden Naturalismus. S. § 88. *Petav.* de Pelag. et Semipel. haeresi. Lib. un. *Tournel.* de Gratia Christi. Q. 3. Wörter, Der Pelagianismus u. s. f. S. 213 ff. A. Stöckl, Die specul. Lehre vom Menschen u. s. f. II, 113. F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freib. 1882. Vgl. dazu Tüb. Q.-Schr. 1885, 244. 531.

Luther hielt wohl daran fest, daß der erste Mensch von Gott mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgestattet worden sei; er behauptete aber, diese Gabe hätte einen wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Natur selbst gebildet (fuisse vere naturalem); sie war also nicht übernatürlich (donum naturae superadditum) im Sinne des kirchlichen Dogma's. Die Willensfreiheit sprach Luther auch dem noch nicht gefallenen Menschen ab.

Luth. Comm. in Gen. 3: Porro haec probant, originalem justitiam esse de natura hominis; ea autem per peccatum amissa, *non mansisse integra naturalia,* ut Scholastici delirant. Vgl. u. § 90, 1. *Bellarm.* de gratia primi hom. 1. Möhler, Symbolik. § 2. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustin. Freib. 1871. S. 7.

Calvin lehrte, ähnlich wie die Pelagianer, die natürliche sittliche Erkenntniß und der freie Wille seien die einzigen und für sich ausreichenden Gaben gewesen, mit welchen Gott den ersten Menschen zur Erlangung des ewigen Lebens ausstattete (*Calv.* Inst. I, 15. 8). Mit dem Begriffe der Freiheit (als libertas a necess. intrinseca) ist aber andererseits wieder unvereinbar die calvinische Lehre von einer absoluten göttlichen Vorherbestimmung, auf welcher auch der Sündenfall des ersten Menschen beruhte. In der That dachte Calvin die Freiheit auch nur als Gegensatz des äußern Zwanges. S. u. § 126. Daß der leibliche Tod eine Strafe der Sünde sei, wurde sowohl von Luther als auch von Calvin und ihren Anhängern festgehalten. Vgl. § 90, 1. Möhler a. a. O. § 2. 3.

Nach Bajus waren die Gaben des Urstandes (sowohl die Justitia originalis im engern Sinne, als auch die Integrität) nicht eine aus freier Liebe der menschlichen Natur von Gott verliehene übernatürliche Gnadenausstattung (dona naturae *superaddita, indebita*); sie bewirkten nicht eine Erhebung der menschlichen Natur über ihre wesentliche und nothwendige Vollkommenheit (elevatio, exaltatio *indebita*). Ohne diese Gaben würde die menschliche Natur in sich unvollständig, oder wesentlich unvollkommen gewesen sein, weil die menschliche Seele ohne sie des geistigen oder sittlich-religiösen Lebens ermangelt hätte, und der Mensch also schlechthin unfähig gewesen wäre, seine Bestimmung zu erfüllen und irgend welche Glückseligkeit zu erlangen. Somit war die Verleihung jener Gaben wie durch die Idee des Menschen, so auch durch die Idee Gottes, als des Heiligen und Gerechten, nothwendig gefordert (dona *essentialia,* dona *debita*). Das Gegentheil zu behaupten, sei pelagianisch, d. h. es beruhe auf der falschen Annahme, daß der Mensch auch ohne die Gnade Gott irgendwie gefallen, irgendwelche sittliche Güte besitzen könne. Nur in Bezug auf den gefallenen Menschen könne gesagt werden, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Gott ihm verleiht, sei eine Gnade, weil die gefallene Natur als solche ihr ursprüngliches Recht auf Unversehrtheit und Vollkommenheit eingebüßt habe. Consequent (und in demselben oben angedeuteten Sinne) behauptete Bajus, die Visio beatifica sei das natürliche (weil das einzig denkbare) Endziel des Menschen, und vermöge seiner natürlich guten Werke verdiene er sich dieselbe als Lohn. Diesem Systeme lag eine gänzliche Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, welcher zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung obwaltet, zu Grunde. Der kirchliche Begriff der Natura pura war hier vollständig beseitigt. S. u. n. 2.

Prop. *Baji* damn. 1: Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. Prop. 2: Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium. Prop. 5: In promissione facta Angelo et primo homini continetur naturalis justi-

tiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur. Prop. 21. 23. 24 (§ 83, 3). Prop. 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Prop. 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Vgl. § 90, 1.

Jansenius theilt im Wesentlichen die genannten Irrthümer des Bajus. Er gibt zu, daß man die Gaben des Urstandes wohl Gnaden nennen könne, sofern der Mensch mit allem, was er ist und besitzt, ein Werk der freien göttlichen Liebe sei. Die Gnade nennt er übernatürlich nur mit Rücksicht auf ihren unmittelbar göttlichen Ursprung (nicht als donum *indebitum*, naturae superadditum); wenn er sagt, die Wirkung der Gnade sei nicht etwas Natürliches, so versteht er das in dem Sinne, daß die Gnade nicht bezwecke einen Bestandtheil der menschlichen Natur herzustellen, sondern gewisse Thätigkeiten dem Menschen zu verleihen.

Vgl. auch Prop. *Quesnell.* damn. 35: Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 16: Doctrina Synodi de statu felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem caritatis, atque primaevam sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium; falsa, alias damnata in *Bajo* et *Quesnellio*, erronea, favens haeresi Pelagianae.

Vgl. *Ripalda*, de Ente supernat. App. Adv. Bajum et Bajanos. *Gonet* l. c. tom. 2. tr. 8. disp. 6. *Tournel.* de Gratia Christi. Q. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 528. J. Ernst a. a. O. S. 20. Scheeben, Dogmatik II, 252 und die dort cit. Literatur.

Hermes verläugnete gleichfalls den übernatürlichen Charakter des Urstandes durch die Behauptung, Gottes Güte und Weisheit hätte es nicht gestattet, daß der Mensch ohne die urständliche Gerechtigkeit erschaffen wurde; er verstand überdieß unter letzterer nur die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft; diese gehöre zur nothwendigen oder wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur; sie könne nur insofern eine Gnade genannt werden, als der Mensch sie nicht sich selbst verdient oder erworben, sondern vom Schöpfer empfangen habe. Aehnlich faßte A. Günther den Urstand auf.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 15: A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent, Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret; vel qui asserunt, immunitatem a concupiscentia necessario pertinere ad ipsius hominis ideam seu naturam; denique qui dona Adamo collata propterea solum supernaturalia vocanda esse dicunt, quod homini a Deo creante, et non ab homine sibi ipsi collata sint. Vgl. § 89, 1. Kleutgen a. a. O. II, 551.

2. Wenn die früher genannten Gaben des Urstandes (§ 83, 3) zur wesentlichen Vollständigkeit oder Vollkommenheit der menschlichen Natur selbst unerläßlich gewesen wären (dona *essentialia* et *debita*, naturam constituentia), so hätte Gott allerdings dieselben dem Menschen verleihen müssen; dann wäre es mit der Weisheit und Güte Gottes unvereinbar gewesen, den Menschen im bloßen Naturzustande (in statu *naturae purae*) zu erschaffen. Die kirchliche Wissenschaft hat darum auch den Satz ausdrücklich geltend gemacht, daß es weder der Idee Gottes, noch der Idee des Menschen widersprechend gewesen wäre, wenn Gott den von ihm erschaffenen Menschen in jenem Zustande (der natura pura) belassen, d. h. weder ein übernatürliches Endziel, noch auch die diesem entsprechende Gnadenausstattung demselben verliehen hätte. Umgekehrt mußte diese Möglichkeit oder Denkbarkeit des Status

naturae purae von Bajus, Jansenius und den übrigen oben (n. 1) genannten Gegnern des katholischen Dogma's nothwendig bestritten werden.

Aug. Retr. I, 9. 6: Quam miseriam (ignorantiae et difficultatis, d. i. die unordentliche Begierlichkeit) Pelagiani nolunt ex justa damnatione descendere, negantes originale peccatum: quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. De lib. arb. III, 20. 56 (Es sei denkbar, daß Gott die Seelen erschaffe, behaftet mit den natürlichen Unvollkommenheiten der Unwissenheit und der Begierlichkeit, welche an der Seele Adams nach der Sünde hervortraten): Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde Conditori suo gratias agat . . . Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura jam omne corpus praecedit, sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante Creatore se ipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia caecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium.

Vgl. dagegen Prop. *Baji* damn. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

Wenn der hl. Augustinus den Urzustand die *naturalis* institutio, oder das bonum *naturae* des Menschen nannte, oder von einer natürlichen Befähigung (*naturalis* possibilitas) des ersten Menschen für das ewige Leben u. dgl. redete, so wollte er damit nicht den übernatürlichen Charakter jenes Zustandes bestreiten, sondern im Gegensatze zum Pelagianismus betonen, daß die Gnaden des Urstandes der menschlichen Natur die ihr von Gott zugedachte und ihrer von Gott gesetzten Bestimmung entsprechende Beschaffenheit verliehen; daß also die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande (in Folge der Sünde) nicht mehr den Absichten Gottes entspreche, vielmehr sündhaft und zerrüttet, daher der Erlösung und Gnade bedürftig sei. In diesem Sinne hat auch das kirchliche Lehramt jener augustinischen Ausdrücke sich bedient. Vgl. z. B. Ep. 21. *Coelestini I.* ad Ep. Gall. c. 4: In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse . . . *Conc. Araus. II.* can. 19 (S. 330). Ib. Epil. Vgl. Ernst a. a. O. S. 134 ff.

Thom. Aq. II. Sent. D. 31. Q. 1. a. 2. ad 3: Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae aut poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset. Vgl. c. Gent. IV, 52. *Ripalda* l. c. Disp. 4 ss. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 3. Kleutgen a. a. O. S. 581.

Der kirchlichen Verwerfung ihrer Lehre durch die Bulle Pius' V. (1567) versuchten die Anhänger des Bajus in zweifacher Weise sich zu entziehen: einerseits durch eine von ihnen beliebte Interpunction des Schlußsatzes jener Bulle (das sogen. Comma Pianum); anderseits durch die Behauptung (welche auch von einzelnen katholischen Theologen aufgestellt wurde), manche der in der Bulle aufgeführten Sätze seien nicht wegen ihres doctrinellen Inhaltes, sondern wegen zu scharfer oder unpassender Beurtheilung der gegnerischen Lehre (propter acrimoniam censurae) verurtheilt. Ueber die Haltlosigkeit dieses Versuches, namentlich auch mit Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit des Status naturae purae, vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 1. *Tournel.* l. c. Q. 3. Linsenmann, Michael Bajus u. s. f. Tüb. 1867. S. 52. 266.

Einzelne katholische Theologen der augustinischen Schule (Belleli, Berti, Noris) bestritten die Möglichkeit des Status naturae purae vorzüglich auf den Grund hin, daß der Mensch ohne die Gnade unfähig sei, die ewige Seligkeit in Gott zu erlangen; es gezieme sich aber nicht für Gott, den weisen und gütigen Schöpfer und Regierer der

Welt, den Menschen einer unvermeidlichen Unseligkeit zu überantworten. Sie übersahen hierbei die nothwendige Unterscheidung einer natürlichen und einer übernatürlichen Bestimmung und Glückseligkeit des Menschen; erstere würde dem Menschen im Status naturae purae wohl erreichbar gewesen sein; von der letzteren hätte er keine Ahnung gehabt, darum auch kein Verlangen danach in sich getragen; und er würde daher auch durch die Vorenthaltung derselben nicht zur Unseligkeit verurtheilt gewesen sein.

Dem kirchlichen Urtheil über die Lehre des Bajus glaubten jene Theologen dadurch zu entgehen, daß sie betonten, die Gnaden des Urstandes seien nicht der menschlichen Natur als deren wesentliche Bestandtheile geschuldet gewesen, vielmehr sei der Grund ihrer Verleihung nur in Gottes Vollkommenheiten zu suchen; für diese sei es nicht geziemend gewesen, jene Gnaden dem Menschen vorzuenthalten. Sie bemerkten ferner, wenn die Kirche lehre, Gott habe den Menschen ohne jene Gnaden erschaffen können, so sei dieses Können von der Potentia Dei *absoluta*, nicht aber von der Potentia Dei *ordinata* zu verstehen. Mit jenem Ausdruck wollten sie dann die göttliche Allmacht abstract für sich allein gedacht, mit diesem dieselbe Allmacht in ihrer natürlichen (und untrennbaren) Verbindung mit den übrigen Vollkommenheiten Gottes bezeichnen. Es ist klar, daß die Kirche diese Unterscheidung niemals ihren lehramtlichen Urtheilen zu Grunde legen konnte. Die Allmacht Gottes ist von seinen übrigen Vollkommenheiten nicht verschieden; darum kann auch nichts in den Bereich derselben fallen, was mit letzteren nicht vereinbar ist; und umgekehrt (vgl. § 46, 2. *Thom. Aq.* I. Q. 25. a. 5. ad 1: In nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non potest esse in voluntate justa ipsius et intellectu sapiente ejus). Durch die zuerst genannte Erklärung wird aber der irrige Gedanke nicht beseitigt, daß die Gnaden des Urstandes durch die Idee Gottes und des Menschen nothwendig gefordert (dona *debita*, non gratuita) gewesen seien. Vgl. *Tournel.* l. c. Kleutgen a. a. O. S. 598.

Dritte Abtheilung.

Der Sündenfall der ersten Menschen und seine Folgen. Die Erbsünde.

§ 87.

Das Wesen und die Beschaffenheit der ersten Sünde. Ihre Folgen für die Stammeltern.

1. Wie die reinen Geister, so hatte Gott auch den von ihm erschaffenen und mit dem größten Gnadenreichthum ausgestatteten Menschen einer sittlichen Prüfung unterworfen. Durch gottgefälligen Gebrauch seiner Freiheit und der empfangenen Gnaden sollte der Mensch das ihm von Gott gesetzte übernatürliche Endziel auch seinerseits erstreben, und auf solche Weise zu seiner ewigen Vollendung mitwirken. In Bezug auf jenes Endziel befand er sich also zunächst noch in dem Zustande des Hoffens, Verlangens und Strebens (in statu *viae* oder *viatoris*); die thatsächliche Erlangung desselben (comprehensio, status *comprehensionis* oder *comprehensoris*) hatte Gott an die eben genannte Bedingung der freien Selbstentscheidung des Menschen geknüpft. Im Einzelnen war dem Menschen der Weg zu jenem Endziele, d. i. seine sittliche Lebensaufgabe, vorgezeichnet in dem natürlichen

und übernatürlichen Sittengesetze, welches Gott ihm geoffenbart hatte (§ 84, 3; 85, 5), sowie in den Antrieben des Gewissens und der Gnade. Wie nun jenes zweifache Sittengesetz ein Ausfluß und eine Offenbarung des göttlichen Willens war, so bildete auch der Gehorsam gegen Gott das Wesen und den Inbegriff aller Pflichten des Menschen; mithin auch das Wesen der ihm auferlegten Prüfung.

Dieser Wahrheit verlieh Gott dadurch noch besonders deutlichen Ausdruck, daß er dem Menschen ein einzelnes Gebot auf's Bestimmteste als seinen persönlichen Willen offenbarte, und die Uebertretung desselben mit der schwersten Strafe, dem Verluste der urständlichen Gnaden, bedrohte, — wiewohl der Gegenstand dieses Gebotes an sich durchaus geringfügig und sittlich indifferent war.

Gen. 2, 16: Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede. (17) De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris. Sir. 15, 14 ff. (§ 81, 5).

Aug. de Gen. ad lit. VIII, 13. 28: Ab eo ligno quod malum non erat prohibitus est, ut ipsa per se praecepti conservatio bonum illi esset, et transgressio malum. n. 29: Nec potuit melius et diligentius commendari quantum malum sit sola inobedientia, cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non utique peccasset. n. 30: Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas attenderetur? quid aliud quam Dei voluntas amaretur? quid aliud quam Dei voluntas humanae voluntati praeponeretur? *Bonav.* Brevil. P. II, c. 11: Obedientia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua causa alia: et tale dicitur praeceptum disciplinae, quia per ipsum discitur quanta sit virtus obedientiae, quae suo merito ducit ad coelum, suo autem demerito praecipitat in infernum. Non ergo datum est illud mandatum homini propter indigentiam aliquam, quam Deus haberet de humano obsequio; sed ad dandam viam merendi coronam, per meram et voluntariam obedientiam.

2. Nach dem Berichte der heiligen Schrift (Gen. 3) und der in der Tradition demselben zur Seite stehenden Auslegung wurde der Sündenfall des Menschen herbeigeführt durch eine vom Teufel ihm bereitete Versuchung, welcher sich hierbei einer wirklichen Schlange zum Zwecke sinnfälligen Erscheinens bediente. Es wäre dem klaren Wortlaute der heiligen Schrift sowohl, als auch der beständigen Lehrüberlieferung der Kirche widersprechend, die Versuchungsgeschichte metaphorisch, als bloße bildliche Einkleidung einer rein innerlichen Versuchung von Seiten Satans (Cajetan), oder von Seiten des sinnlichen Begehrens (Philo, Clem. Alex. u. A.) zu deuten. Ueberdieß konnte, vermöge der Gabe der Integrität, in dem sinnlichen Begehren des Menschen keine Versuchung sich erheben; und aus demselben Grunde vermochte auch Satan auf die niederen Seelenkräfte nicht versuchlich einzuwirken. Die von ihm ausgehende Versuchung konnte nur eine äußerliche sein.

Gen. 3, 1 ff. vgl. m. Weish. 2, 24 (§ 85, 3); Joh. 8, 44: Ille (diabolus) *homicida* erat ab initio. Apok. 12, 9: Et projectus est draco ille magnus, *serpens* antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem.

Iren. adv. haer. III, 23. 1: Primum enim possessionis ejus (diaboli) vas Adam factus est, quem et tenebat sub sua potestate, hoc est, praevaricationem inique

inferens ei, et per occasionem (i. e. sub praetextu) immortalitatis, mortificationem faciens in eum. Etenim promittens futuros eos tanquam Deos (quod ei non est omnino possibile) mortem fecit in eis. *Tert.* de pat. 5: At enim quam primus senserat (diabolus), per quam delinquere intraverat (scil. impatientiam), de suo experimento quid ad peccandum adjutaret instructus, eandem impingendo in crimen homini advocavit. Conventa statim illi mulier, non temere dixerim per colloquium ipsum, ejus afflata est spiritu impatientia infecto, usque adeo ut nunquam omnino peccasset, si divino interdicto patientiam perseverasset. *Aug.* Civ. XIV, 11. 2: Postea vero quam superbus ille angelus, ac per hoc *invidus*, per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spiritali paradiso cecidit, . . . malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, *invidebat*, colubrum in paradiso corporali, . . . animal scilicet lubricum et tortuosis amfractibus mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam praesentiam praestantioremque naturam spiritali nequitia sibi subjecto, et *tanquam instrumento* abutens, fallacia sermocinatus est feminae.

Hiernach ist auch die Ausdrucksweise der heiligen Schrift in Bezug auf die Schlange (Gen. 3) zu beurtheilen. Was von dem Werkzeuge Satans gesagt wird, ist in entsprechendem Sinne auf diesen selbst zu beziehen. Vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. XI, 29. 36: Proinde *prudentissimus omnium bestiarum*, hoc est astutissimus, ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, quae in illo et de illo agebat dolum, quemadmodum dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter astuteque suadendum. Ib. c. 27. 28. Vgl. übrigens Matth. 10, 16. Aehnliches gilt insbesondere auch von der über die Schlange ausgesprochenen Strafsentenz (Gen. 3, 14). *Aug.* l. c. c. 36, 49: Nunc ergo quod serpenti dicitur, et ad eum qui per serpentem operatus est utique refertur, procul dubio *figuratum* est: nam in his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset. Vgl. de Gen. c. Man. II, 17; 18. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 165. a. 2. ad 4.

Andere Erklärer halten daran fest, daß jene Straffentenz sich dem Wortlaute nach zunächst auf die Schlange beziehe; nicht zwar so, als ob diese selbst im eigentlichen Sinne bestraft und einem Wechsel in ihrer Natur und Lebensart unterworfen worden wäre. Alle (accidentellen) Veränderungen, welche durch das Aufhören des paradiesischen Zustandes in dem Verhältnisse des Menschen zur Natur und in dieser selbst hervortraten, gereichten dem Menschen zur Strafe, nicht der schuldlosen Natur (*Aug.* Op. imp. c. Jul. VI, 27: Maledicta enim terra, . . . cur non attendis quia sicut non habet culpam, sic ex illa maledictione non habet poenam; sed peccantis hominis, cum maledicitur terra, ipsa fit poena?); aber immerhin wurde auch die Natur auf solche Weise von dem göttlichen Fluche getroffen (Gen. 3, 17), d. i. der ursprünglichen (mittelbaren) Theilnahme an den dem Menschen verliehenen Gnaden des Urstandes beraubt. Dieser Satz findet auch auf das Naturleben der Schlange und ihr Verhältniß zum Menschen, wie es außerhalb des Paradieses sich gestaltete, Anwendung. Dieselben Erklärer fügen jedoch (im Anschluß an den hl. Augustinus und andere Väter) den Gedanken hinzu, daß jene Straffentenz zugleich im metaphorischen Sinne auf den Teufel und sein Verhältniß zum Menschen zu beziehen sei.

Vgl. *Calmet*, Comment. in Gen. 3, 14: Patres nonnulli tenent, diras illas Dei non nisi in daemonem cecidisse . . . Malumus tamen nos cum s. *Chrys.* et *Theodor.* maledicta illa Dei aeque in daemonem et serpentem, sed ratione plane diversa referre . . . Nihil tamen novi in corpore serpentis accidisse post lapsum Adae credimus . . . Sed post hominis lapsum multo duriorem vitam agunt colubri, quod hominum insectationibus pateant, quod nunquam non ab obviis quibusque incommodi aliquid referant, ac occidantur; latebras proinde semper quaerere, aspectum hominum fugere coacti. Haec autem typo quodam exprimebant latae in daemonem, tanquam mali auctorem potissimum, dirae. Reptat ille in ventre, quod scilicet opprobrio et confusione deprimitur, munus gerens probrosum sane et indignum tentandi ad scelera homines, nihilque omittens, quo in illis impietatem augeat, et impietatis poenam accumulet. Sub anguis idea Moyses insinuat Israëlitis hanc in-

flictam daemoni poenam . . . Terram abrodit daemon, quod rabie adigatur et desperatione; turpissimis quibusque rebus et criminibus ab hominibus carnalibus commissis, veluti cibo alitur. Vgl. *Patrizi*, De interpret. Scr. II, 29. Reinke, Beiträge zur Erkl. des A. T. II, 268. P. Scholz a. a. O. II, 93.

Thom. Aq. II. 2. Q. 165. a. 2. ad 2: Per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare. So konnte auch eine wirkliche Irreleitung Eva's durch die satanischen Vorspiegelungen erst von dem Momente an eintreten, wo sie, innerlich der Sünde des Stolzes verfallen, die Gabe der Integrität bereits verloren hatte. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 94. a. 4 (§ 85, 5). II. 2. Q. 163. a. 1. ad 4: Sicut *Augustinus* dicit (de Gen. ad lit. XI, 30), *verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumtio.* Quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut crederet verum esse quod daemon dicebat.

Die heiligen Väter haben, um das Geheimniß der Zulassung jener satanischen Versuchung von Seiten Gottes irgendwie aufzuhellen, mancherlei Congruenzgründe entwickelt. So namentlich der hl. Irenäus (adv. haer. III, 20) und der hl. Augustinus. Letzterer erörtert insbesondere folgende Gedanken: Gott hat dem Menschen durch jene Zulassung kein Unrecht zugefügt, da er ihn so reichlich mit Gnaden ausgestattet hatte, daß er mit der größten Leichtigkeit den Versucher hätte besiegen können (Civ. XIV, 27. S. o. § 84, 4. De corr. et gr. 12, 35. S. u. § 114, 4). Der letzte Grund dieser Zulassung ist ein für den Menschen unerforschliches Geheimniß des freien göttlichen Willens (de Gen. ad lit. XI, 4. 6: Si ergo quaeritur, cur Deus tentari permiserit hominem, quem tentatori consensurum esse praesciebat: altitudinem quidem consilii ejus penetrare non possum, et longe supra vires meas hoc esse confiteor). Soviel vermag jedoch die gläubige Vernunft aus dem ganzen Zusammenhange der Heilsgeheimnisse zu erschließen, daß Gott aus der von ihm zugelassenen Sünde des Menschen Veranlassung genommen hat, den höchsten Weltzweck, d. i. die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, sowie anderseits auch das Heil und die Ehre des Menschen, in noch höherem Maße zu verwirklichen (de corr. et gr. 10, 27: Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, quia creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium. De Gen. ad lit. XI, 4. 6: Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti, adjuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Civ. XIV, 27: Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilo minus praescius, quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus). Vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 165. a. 1. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 16: Cum Dei bonitate et justitia non pugnare, quod bonis non debitis, eximia autem liberalitate nobis praeparatis, Adami praevaricatione nos privari permiserit, id quidem eo facilius intelligimus, cum etiam sine illis hominem condere Deus potuerit, et miseriae, quibuscum ob eandem praevaricationem nunc conflictamur, uberrima nobis, si volumus, meritorum seges existant. Ampliora etiam, quam Adami abstulit culpa, Christi nobis contulit redemtio; unde canit Ecclesia: ‚O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem.‘

3. Ihrem Wesen und äußern Thatbestande nach betrachtet war die Sünde der Stammeltern zunächst eine Sünde des Ungehorsams gegen Gottes ausdrückliches Gebot; ihrem Zweck und Beweggrund gemäß war sie zugleich eine Sünde des Stolzes; vermöge des Gegenstandes der Uebertretung eine Sünde unordentlicher sinnlicher Lust (gula). Dazu kam noch auf Seiten des Weibes der Unglaube oder doch mindestens der sündhafte Zweifel bezüglich der Absichten Gottes und der von ihm ausgesprochenen Strafandrohung, sowie die Verführung des Mannes zum Ungehorsam; auf Seiten des Mannes aber die sündhafte Schwäche und Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber.

Als Ungehorsam wird die Sünde des Stammvaters bezeichnet *Trid.* Sess. 5. can. 2. (s. § 83, 3). Denselben Sinn hat auch wohl der (ebendas. can. 1. 2; Conc. *Araus. II.* can. 1. 2 gebrauchte) Ausdruck Praevaricatio.

Gen. 3, 4: Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini. (5) Scit enim Deus quod in quocunque die comederitis ex eo (ligno), aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. (6) Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile; et tulit de fructu illius, et comedit, deditque viro suo, qui comedit. Sir. 10, 14: Initium superbiae hominis, apostatare a Deo, (15) quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus, quoniam initium omnis peccati est superbia. Tob. 4, 14. (§ 76, 2); Röm. 5, 19 (§ 109, 1).

Iren. adv. haer. III, 22. 4 (§ 88, 2 b). *Tert.* adv. Jud. 2: Primordialis enim lex est data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum Dei. Denique, si Dominum Deum suum dilexissent, contra praeceptum ejus non fecissent; si proximum diligerent, id est semetipsos, persuasioni serpentis non credidissent, atque ita in semetipsos homicidium non commisissent, excidendo de immortalitate, faciendo contra Dei praeceptum; a furto quoque abstinuissent, si de fructu arboris clam non degustassent, nec a conspectu Domini Dei sui sub arbore delitescere gestissent, nec falsum asseveranti diabolo participes efficerentur, credendo ei, quod similes Dei essent futuri, atque ita nec Deum offendissent, ut patrem, qui eos de limo terrae quasi ex utero matris figuraverat; si alienum non concupissent, de fructu illicito non gustassent.

Aug. Enchir. 45: Quamvis et in illo peccato uno, quod per unum hominem intravit in mundum . . . possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse, quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit appetivit: et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. Vgl. Civ. XIV, 13. 1 (s. u.).

Der Stolz, d. i. die ungerechte Selbstüberhebung des Menschen Gott gegenüber, oder das Unterfangen, sich selbst, ohne Rücksicht auf Gottes Willen, die Grenzen des Guten und Bösen bestimmen und aus eigener Kraft seine Vollendung erringen zu wollen, bildete den Anfang und das innerste Wesen der ersten Sünde. *Aug.* Civ. XIV, 13. 1: In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? *Initium* enim *omnis peccati superbia est* (Eccli. 10, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodam modo fieri atque esse principium . . . Quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret, et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averte-

retur, et ex hoc tenebresceret et frigesceret, ut vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris praeponeret voluntatem, putaretque se venialiter transgressorem esse praecepti, si vitae suae sociam non desereret etiam in societate peccati.

Thom. Aq. II. 2. Q. 163. a. 1: Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut *Augustinus* dicit (Civ. I, 18), *non amittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate.* Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem; et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia intendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. Ib. a. 2: Duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae: et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis (vgl. o. § 76, 2). Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum . . . Et ideo cum uterque (scil. diabolus et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam.

Sowohl aus der Geschichte der satanischen Versuchung (Gen. 3), als auch aus einer Aeußerung des Apostels (1 Tim. 2, 12: Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentio. 13: Adam enim primus formatus est, deinde Heva; 14: et Adam *non est seductus* — οὐκ ἠπατήθη —; mulier autem seducta in praevaricatione fuit) ergibt sich, daß nur Eva durch die Vorspiegelungen Satans in selbstverschuldeten Irrthum und ungläubigen Zweifel verstrickt wurde, nicht aber Adam.

Aug. Civ. XIV, 13. 1 (s. o.); ib. c. 11, 2: Non enim frustra dixit Apostolus, *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est:* nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tanquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi, nec in communione peccati; nec ideo minus reus, sed sciens prudensque peccavit. Unde et Apostolus non ait, Non peccavit: sed, *Non est seductus* . . . Eos autem seductos intelligi voluit, qui id quod faciunt, non putant esse peccatum; ille autem scivit. De Gen. ad lit. XI, 42. 60: Hanc autem proprie seductionem appellavit Apostolus, qua id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, id est quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Desgleichen *Thom. Aq.* II. 2. Q. 163. a. 4. Vgl. oben § 87, 2.

Nach dem Vorgange der meisten heiligen Väter lehrt auch der hl. Thomas, der „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen" (Gen. 2, 9; 3, 1. 11) sei in der heiligen Schrift mit diesem Namen benannt mit Rücksicht auf die Folgen, welche der Ungehorsam in Bezug auf denselben für den Menschen nach sich zog (denominatio ab eventu). Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 102. a. 1. ad 4: Lignum scientiae boni et mali

materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post ejus esum homo per experimentum poenae didicit, quid interesset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum. Ganz gleichlautend *Aug.* de Gen. ad lit. VIII, 6. 12. Civ. XIV, 17. Andere Auffassungen s. bei *Bellarm.* de gratia primi hom. 17.

4. Die Sünde der Stammeltern war eine Todsünde der schwersten Art. Alle zu dem Wesen einer solchen gehörenden objectiven und subjectiven Momente waren hier unbestreitbar gegeben. Daß es sich bei dem übertretenen Verbote um eine objectiv schwere Verbindlichkeit handelte (materia *gravis ex circumstantiis*), ergibt sich aus der feierlichen und directen Promulgation desselben von Seiten Gottes, aus der beigefügten Strafandrohung, und aus den Folgen der Uebertretung für das ganze Menschengeschlecht. Ferner stellte auch das innere Motiv, aus welchem der äußere Ungehorsam entsprang, an sich schon eine der Art nach schwere Sünde dar (Superbia perfecta); und die Sünde wurde von dem Menschen mit vollkommenster Freiheit begangen, trotz der klarsten Erkenntniß ihres Wesens, trotz der größten, die Selbstentscheidung für Gott im höchsten Maße erleichternden Gnadenfülle, trotz der Geringfügigkeit des geforderten äußern Opfers.

Aug. Civ. XIV, 12: Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. Op. imp. c. Jul. VI, 27: Ego autem maximum illud peccatum fuisse, poenae ipsius granditate demonstro; non enim est major, quam ut de paradiso projiceretur, et a ligno vitae separaretur ne viveret in aeternum; additis etiam hujus angoribus vitae, ut dies ejus et in laboribus gemerent, et sicut umbra transirent. Enimvero haereditaria ipsa generis humani, ab infantibus usque ad senes, calamitas testis est; quae miseriae non haberent conditionem supplicii, nisi traherentur contagione peccati.

Thom. Aq. II. 2. Q. 163. a. 3: Peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

5. In Folge der Sünde verloren die Stammeltern (zunächst für ihre Person) die übernatürlichen Gaben der urständlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Integrität. Der Gnade beraubt und mit der Schuld der Sünde belastet, waren sie nun ein Gegenstand des göttlichen Zornes oder Mißfallens; sie waren unfähig, ihre übernatürliche Bestimmung zu erreichen, und vermöge der Sünde und des Todes der Herrschaft Satans verfallen. Zu der innern Qual des bösen Gewissens und der unordentlichen Begierlichkeit kamen noch mancherlei äußere zeitliche Strafen hinzu, welche, ebenso wie das Gesetz des Todes, mit dem Verluste der Integrität in innerem Zusammenhange standen; so insbesondere die körperlichen Mühsale und Leiden, die Veränderungen, welche die Stellung des Menschen zu der ihn umgebenden Natur, und das wechselseitige Verhältniß von Mann und Weib erlitt.

Conc. Milev. II. can. 1; *Conc. Araus. II.* can. 1. 2; *Trid.* Sess. 5. can. 1. 2; Prop. *Syn. Pistor.* damn. 17 (§ 85, 3).

Gen. 3, 16: Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. (17) Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. (18) Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terrae. (19) In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumtus es: quia pulvis es, et in pulverem reverteris. Vgl. die § 85, 2. 3. 4; § 87, 2 angeführten Aussprüche der heiligen Schrift und der Tradition.

Der hl. Thomas macht darauf aufmerksam, daß die wesentliche und directe Bestrafung der Stammeltern in der Hinwegnahme der *Justitia* originalis im engeren Sinne (der heiligmachenden Gnade) bestand; der Verlust der Integrität, d. h. die unordentliche Begierlichkeit, der Tod und die sonstigen Mängel und Gebrechen der menschlichen Natur, waren eine Folge jener Entziehung. Daher gehe jener Theil der Strafe zugleich mit der Sünde in durchaus gleichem Maße auf alle Nachkommen Adams über, während in Bezug auf das andere Moment vermöge der Anordnung oder Zulassung der göttlichen Providenz mannigfache Gradunterschiede hervortreten. Vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 164. a. 1. ad 4.

Vgl. auch zu Gen. 3, 16 ff. Ib. a. 2. ad 1: In statu innocentiae fuisset partus absque dolore . . . Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator exstitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non pecasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret. Ib. ad 3: Similiter etiam oportet ut quicunque terram operatur, in sudore vultus comedat panem; et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *Homo* enim *nascitur ad laborem,* ut dicitur Job 5, 7; et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant. Vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. III, 18. 28; XI, 31 ss. *Bellarm.* de amissione gr. et statu pecc. III, 11.

Zu Gen. 3, 22: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum etc., vgl. *Aug.* l. c. XI, 39. 53: Verba enim sunt haec Dei, non tam huic insultantis, quam ceteros ne ita superbiant deterrentis, propter quos ista conscripta sunt . . . Quid aliud intelligendum nisi exemplum timoris incutiendi esse propositum, quod non solum non fuerit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat, conservavit? Auch der weitere Zusatz über den Genuß des lignum vitae ist im ironischen Sinne aufzufassen. Eine andere Deutung s. bei *Aug.* l. c. c. 40, 54 und im Anschlusse daran bei *Thom. Aq.* l. c. a. 2. ad 6: Homo si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur: *Et vivat in aeternum,* sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitae diutius permaneret.

Es ist ein durch die älteste Tradition bezeugter kirchlicher Glaube (sent. fidei proxima), daß die Stammeltern durch sofortige Buße die Gnade wieder erlangt haben, und der himmlischen Seligkeit sich erfreuen.

Iren. adv. haer. III, 23. 5: Ab altero enim seductus (Adam) sub occasione immortalitatis, statim timore corripitur et absconditur: non quasi possit effugere Deum, sed confusus, quoniam transgressus praeceptum ejus, indignus est venire in conspectum et colloquium Dei. *Timor* autem *Domini initium intelligentiae:* intellectus vero transgressionis fecit poenitentiam; poenitentibus autem largitur benignitatem suam Deus. *Tert.* de Poen. 12: Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, non facile possum super illa tacere, quam ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in paradisum suum, non tacet. Adv. Marc. II, 25: Interr gabat Deus

(Gen. 3, 9), quasi incertus, ut et hic liberi arbitrii probans hominem in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. . . . Ideoque nec maledixit ipsum Adam et Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos. *Greg. Naz.* Or. 31. *Greg. M.* Ep. VI, 31. *Aug.* Ep. 164 (al. 99), 3. 6: Et de illo quidem primo homine patre generis humani, quod eum inde (ex inferno) solverit (Christus, bei seiner Höllenfahrt), Ecclesia fere tota consentit; quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. Quamquam illud quod in libro Sapientiae (10, 1) scriptum est, *Haec illum, qui primus factus est, patrem orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit ei virtutem continendi omnia*, magis pro hac sententia quam pro ullo alio intellectu facere videatur. Das kirchliche Fest (24. December). Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12.

§ 88.

Die Folgen der ersten Sünde für das adamitische Geschlecht. Der Status naturae lapsae.

A. Die Erbsünde.

1. Gleichwie die übernatürlichen Gaben des Urstandes den Stammeltern nicht bloß für ihre Person, sondern in ihnen zugleich der menschlichen Natur, oder dem ganzen Menschengeschlechte, das von ihnen abstammen würde, verliehen waren: so wurde auch in ihnen die menschliche Natur oder das ganze adamitische Geschlecht von den Folgen des Sündenfalles betroffen. An die Stelle des Urstandes mit seinen Gnaden (Status *justitiae originalis*) trat nun der Stand der gefallenen Natur (Status *naturae lapsae*, s. o. § 83, 2), und zwar so, daß sowohl die Sünde der Stammeltern, als auch die damit (zunächst in ihrer Person) verknüpften Wirkungen und Strafen (§ 87) auf alle ihre Nachkommen als solche übergehen, oder diesen von Natur anhaften.

Es handelt sich hierbei um ein Geheimniß der übernatürlichen göttlichen Weltordnung, welches die menschliche Vernunft weder aus sich zu finden, oder zu begreifen, noch auch mit ihren Beweismitteln (im strengen Sinne) zu begründen vermag. Die Kirche hat die Wahrheit jenes Glaubenssatzes gegen die naturalistische Irrlehre der Pelagianer, Zwingli's u. A. durch feierliche Definitionen in Schutz genommen; anderseits den Sinn desselben, oder die thatsächliche Beschaffenheit der gefallenen Natur im Gegensatze zu den irrigen Auffassungen der Reformatoren, des Bajus, Jansenius u. A. theils direct, theils indirect erklärt.

2. Durch den ersten Sündenfall wurde die ganze menschliche Natur in die gleiche Sünde verstrickt, so daß alle Menschen, welche durch natürliche Abstammung in das adamitische Geschlecht eintreten, zugleich mit der menschlichen Natur auch die Sünde Adams überkommen. Daher der Name Erbsünde, oder Peccatum *originale*. In der heiligen Schrift ist dieser Glaubenssatz deutlich ausgesprochen. Die Kirche hat denselben von Anfang an sowohl in ihrer Lehre, wie auch durch den Gebrauch der Kindertaufe ausdrücklich bekannt; sie hat in diesem Glaubenssatze stets eine der Grundvoraussetzungen der ganzen christlichen Heilslehre erschaut, und ihn gegen die Angriffe und Entstellungen der Häresie sorgsam vertheidigt.

a. Die Pelagianer läugneten entschieden die Existenz einer Erbsünde. Die menschliche Natur befindet sich vor wie nach der Sünde in durchaus gleichem Zustande (§ 86, 1), nur das böse Beispiel Adams steht dessen Nachkommen vor Augen, und daraus allein ist die allgemeine Sündhaftigkeit zu erklären. Von einer Vererbung der Sünde kann überhaupt nicht die Rede sein; eine solche ist unmöglich, da ja (nach pelagianischer Auffassung) die Sünde nur in einem vorübergehenden Act des freien Willens besteht, dessen Folgen (die vor Gott verwirkte Sündenschuld) sofort durch Reue und Buße wieder beseitigt werden können. Wie es keinen durch Gottes Gnade gewirkten (übernatürlichen) Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit im Menschen geben kann, so tritt auch in Folge der Sünde kein demselben entgegengesetzter Zustand der Sünde ein. Die menschliche Natur kann sich darum nicht in einem Gott mißfälligen sittlichen Zustande in Folge der Sünde Adams befinden. Daher sind auch die Unmündigen der Taufe nicht bedürftig, um zum „ewigen Leben“ zu gelangen; sie vermittelt ihnen nur die Theilnahme am „Himmelreiche“ (regnum coelorum? S. u. § 147, 6).

Vgl. dagegen die Entscheidungen der *Conc. Milev. II.* und *Carth.* (418), welche von den Päpsten Innocenz I. und Zosimus approbirt und für die ganze Kirche publicirt wurden. Can. 1 (§ 85, 3); can. 2: Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, a. s., quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus: *Per unum hominem* . . . (Rom. 5, 12), nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. *Conc. Araus. II.* can. 1 (§ 83, 3); can. 2: Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: *Per unum hominem* . . . (Rom. 5, 12).

Die Reformatoren bestritten die Existenz der Erbsünde keineswegs; sie traten jedoch in der Bestimmung ihres Wesens und ihrer Wirkungen in schroffen Gegensatz zur Kirche (s. u. § 89. 90). Nur Zwingli läugnete die Wirklichkeit einer sich vererbenden Sünde, indem er lehrte, die sogen. Erbsünde sei nichts Anderes, als der dem Menschen natürliche Hang zum Sündigen oder die Eigenliebe. Vgl. Möhler, Symbolik. § 9.

Trid. Sess. 5. can. 1. 2 (§ 83, 3); can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius Mediatoris Domini nostri Jesu Christi . . . a. s. Can. 4 stimmt fast wörtlich überein mit *Conc. Milev.* can. 2 (s. o.). Sess. 6. c. 1: Primum declarat s. Synodus ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et ut Apostolus inquit, natura filii irae, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysi, inde liberari aut surgere possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum.

b. Job 14, 4: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? (Daß es sich hier um eine geistige Reinigung handle, ist offenbar. Auf die Erbsünde wird die Stelle daher auch von vielen Vätern bezogen. Deutlicher ist sie nach der *Septuaginta:* Τίς γὰρ καθαρός ἐστιν ἀπὸ ῥύπου· ἀλλ’ οὐδείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Vgl. dieselbe Uebersetzung bei *Hier.* in Jon. 3, 5). Ps. 50, 7: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea (der hl. Hieronymus übers. n. dem Hebr.: In *iniquitate* et *peccato*).

Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. . . . (6) Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Röm. 5, 12 ff. (§ 85, 3); Eph. 2, 3: Et eramus natura filii irae, sicut et ceteri. Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 50.

Den Traditionsbeweis für das Dogma von der Erbsünde hat schon der hl. Augustinus (c. Jul. I, 3—6) in eingehendster Weise (auch aus manchen seitdem verloren gegangenen patristischen Schriften) geführt. Er weist auch hin auf die fundamentale Bedeutung dieses Glaubenssatzes (L. c. I, 2. 4: Hoc enim qui negat, ipsa christianae fidei subvertere firmamenta conatur); sowie auf die allgemeine und beständige Uebereinstimmung, welche bis zum Auftauchen des Pelagianismus bei allen Christen (auch den von der Kirche getrennten) in diesem Punkte geherrscht habe (Ib. c. 3, 8: Una est enim omnium catholica fides, qui per unum hominem peccatum intrasse in mundum, in quo omnes peccaverunt, uno corde credunt, ore uno fatentur, et vestras novitias praesumtiones catholica antiquitate subvertunt. De pecc. mer. et rem. III, 6. 12: Non memini me aliud audivisse a Christianis, qui utrumque accipiunt Testamentum, non solum in catholica Ecclesia, verum etiam in qualibet haeresi vel schismate constitutis; non memini me aliud legisse apud eos, quos de his rebus aliquid scribentes legere potui, qui Scripturas canonicas sequerentur, vel sequi se crederent, credive voluissent).

Just. M. Dial. c. Tryph. 88: „Christus kam zu dem Täufer Johannes, nicht weil er für sich der Taufe bedurft hätte, wie er ja auch nicht aus diesem Grunde geboren wurde, und litt und starb, sondern des menschlichen Geschlechtes wegen, das durch Adam in den Tod, und in die Täuschung und Verführung der Schlange verstrickt worden war." Derselbe weist auch darauf hin, wie der Ursprung der Sünde und die Wiederbringung des Heiles in Christo einander ähnlich sind vermöge der Mitwirkung, welche bei beiden Geheimnissen einer unversehrten Jungfrau, Eva und Maria, zukam. Ib. 100: „Wir wissen, daß Gottes Sohn . . . Mensch geworden im Schooße der Jungfrau, damit auf demselben Wege, auf welchem von der Schlange her die Sünde den Anfang genommen, auch die Erlösung von der Sünde käme. Denn als unversehrte Jungfrau hat Eva dem Worte der Schlange gelauscht, und in Folge dessen Sünde und Tod geboren; gläubig hingegen und freudig hat Maria die Jungfrau, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, . . . geantwortet: Mir geschehe nach Deinem Worte." In ähnlicher Form bezeugen das Dogma *Iren.* adv. haer. III, 22. 4: Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: *Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum* (Luc. 1, 38). Eva vero inobediens: non obedivit enim, cum adhuc esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens, . . . inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens, et sibi, et universo generi humano causa facta est salutis. Aehnlich V, 19. 1; *Tert.* de carne Chr. 17. und dann sehr oft bei den nachfolgenden Vätern (Cyr. v. Jer., Hieron., August. u. A. Vgl. § 104, 1 c).

Den persönlichen Sünden, lehrt Tertullian, geht in allen Menschen die von Adam vermöge des natürlichen geschlechtlichen Zusammenhanges mit demselben überkommene Sündhaftigkeit voraus, welche nur durch Christi Gnade getilgt werden kann (de an. 40: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia immunda recipiens ignominiam ex carnis societate. Ib. c. 41: Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo). Origenes spricht bereits den speculativen Gedanken aus, daß das ganze Menschengeschlecht in Adam, als dem Stammvater gleichsam beschlossen gewesen sei, oder daß er als Haupt und Repräsentant des ganzen Geschlechtes bei seiner freien Selbstentscheidung vor Gott gegolten habe; daß darum seine Sünde zugleich die Sünde aller seiner Nachkommen war und zugleich mit ihren Folgen auf das ganze Geschlecht übergehe. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. V, 1: Omnes homines qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per

ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur. Ib. n. 9: Denique et in lege pro parvulo, qui natus fuerit, jubetur offerri hostia, par turturum aut duo pulli columbini; ex quibus unus pro peccato, et alius in holocautomate. Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare jam potuit? Et tamen habet peccatum, pro quo hostia jubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse, nec si unius diei fuerit vita ejus (Job 14, 4). De hoc ergo etiam David dixisse credendus est illud, quod supra memoravimus (Ps. 50, 7) . . . Pro hoc et Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare.

Mit der größten Entschiedenheit tritt die unter dem Vorsitze des hl. Cyprian (im J. 252) zu Karthago abgehaltene Synode für den Gebrauch der Kindertaufe ein. Es sei weder nothwendig, noch angemessen, die Taufe bis zum achten Tage nach der Geburt aufzuschieben (wie der Bischof Fidus meinte). Wenn selbst den größten Sündern, sobald sie zum christlichen Glauben sich bekehren, die Taufe nicht versagt werde, so liege um so weniger ein Grund vor, dieselbe den Unmündigen vorzuenthalten, die nur erst mit der von Adam überkommenen Sünde, und noch nicht mit persönlichen Sünden behaftet seien. Vgl. *Cypr.* Ep. 64 (al. 59), n. 5: Recens natus (infans) nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit; qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Durchweg heben die heiligen Väter hervor, daß sowohl die Sünde Adams, als auch die Folgen derselben durch die natürliche Abstammung auf alle Menschen übergehen (Athan. c. Arian. I, 51; Expos. in Ps. 50; *Greg. Naz.* Or. 38, 4; 39, 16; *Greg. Nyss.* Or. cat. 6. u. A. Vgl. *Bellarm.* de amiss. gr. et statu pecc. IV, 5. *Tournel.* de Peccatis. P. II. c. 1. art. 1. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit. S. 562 ff.) So auch *Ambr.* Apol. David altera 8, 41: Factus est igitur ille (Adam) sibi nudus, posteaquam factus est reus culpae. In illo nudata est omnis humana conditio, per successionem naturae, non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia. Comm. in Luc. VII, 15. 234: Fuit Adam et *in illo fuimus omnes.* Periit Adam, et in illo omnes perierunt.

c. Den Pelagianern gegenüber vertheidigten und erklärten das Dogma insbesondere der hl. Hieronymus (Dial. c. Pelag.) und der hl. Augustinus (De pecc. mer. et rem. ll. 3; de spir. et lit.; de nat. et gr.; de gr. Chr. et de pecc. orig.; c. duas ep. Pelagianor.; c. Julian. Pelag. ll. 6 u. a.). Letzterer betont nachdrücklich, daß die Erbsünde nicht bloß den Charakter einer Strafe an sich trage, oder einer fremden, bloß äußerlich zugerechneten Schuld; sie ist vielmehr Strafe und Sünde zugleich; nicht eine actuelle, sondern eine habituelle Sünde. Als Sünde hat sie ihren Ursprung in dem freien Willen des Stammvaters (daher der Name peccatum *originale*); sie wohnt aber auch jedem seiner Nachkommen kraft der natürlichen Abstammung als dessen eigene Sünde inne (De nupt. et concup. II, 26. 43: Voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati. Retr. I, 15. 6: Ex illius origine rei tenentur [parvuli], qui voluntate peccavit, quando libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi non carebat, eique ab opere malo abstinendi summa potestas erat. Op. imperf. c. Jul. I, 47: Proinde originale peccatum nec ad illud [genus] pertinet quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere [d. i. die actuelle persönliche Sünde]; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio; nec ad illud quod secundo commemoravimus [die Sündenstrafe]; de peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur: quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum [Rom. 8, 10]; non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicunque cruciatus. Sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi *sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati;* quod *inest* quidem nascentibus sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia: origo tamen etiam hujus peccati descendit a voluntate peccantis. *Fuit enim Adam* etc. Vgl. *Ambr.* l. c.). Die unordentliche Begierlichkeit ist eine Folge oder Strafe der ersten Sünde und darum allerdings ein Uebel; aber an sich ist sie

nicht Sünde, und darum besteht auch in ihr nicht das Wesen der Erbsünde. Sie wird nur darum (uneigentlich) Sünde genannt, weil sie durch ihre Reize zu einer Ursache der Sünde wird, und weil sie in der Sünde (Adams) ihren Ursprung besitzt. In letzterer Beziehung verliert sie den Charakter der Sünde in den Nachkommen Adams durch die Gnade der Wiedergeburt, insofern diese die sich vererbende Sündenschuld tilgt, aus welcher die Begierlichkeit als Folge und Strafe in Adam entsprungen war (Op. imp. c. Jul. I, 71: Quid litigas de concupiscentia litigante, hoc est, de lege in membris repugnante legi mentis? Lex peccati dicitur, quia suadet peccata, atque ut ita dixerim, jubet; et si ei mente serviatur, sine excusatione peccatur. Peccatum dicitur, quia peccato facto est, appetitque peccare. Reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est. Malum est, clarum est. Vgl. c. Jul. II, 9. 32). Zur Erklärung des Geheimnisses der Erbsünde beruft sich der hl. Augustinus sehr oft auf den Satz des hl. Ambrosius (s. o.), daß Adam als Repräsentant des ganzen menschlichen Geschlechtes gesündigt habe (De pecc. mer. et rem. I, 10. 11: Deinde quod sequitur: *in quo omnes peccaverunt* [Rom. 5, 12], quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est. Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Si autem non peccatum, sed ille unus homo intelligitur, in quo uno homine omnes peccaverunt, quid etiam ista est manifestatione manifestius?).

Wenn die Pelagianer gegen die katholische Lehre den Vorwurf erhoben, es sei Manichäismus, eine der Natur des Menschen innewohnende Sünde anzunehmen, so entgegnete der heilige Lehrer, die Kirche betrachte die Erbsünde nicht als etwas Substanzielles, oder als eine substantia mala; sie ist vielmehr ein der an sich guten menschlichen Natur aus der Sünde Adams erwachsenes accidentelles Uebel (Op. imp. c. Jul. V, 30: Nos enim naturam nostram bonam voluntario peccato illius ex quo nati sumus, dicimus esse vitiatam, unde omnes sub peccato nascimur, et ipse noster ortus in vitio est, quod dicit *Ambrosius:* ille autem — Manichaeus — naturam malam nobis importat alienam, cujus nos affirmat commixtione peccare. De nupt. et concup. II, 34. 57: Unde illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores. Et tamen ipse languor quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium: sicut certe mala in corpore valetudo non est ulla substantia vel natura, sed vitium; et licet non semper, tamen plerumque malae valetudines parentum ingenerantur quodam modo, et apparent in corporibus filiorum).

Die spätere kirchliche Wissenschaft hat die Frage nach dem Wesen der Erbsünde noch eingehender erörtert. S. § 89. Ueber die Sündelosigkeit Christi, sowie über die unbefleckte Empfängniß Mariä und ihre Beziehung zu dem Dogma von der Erbsünde s. u. § 101, 1; 104, 1.

§ 89.

Fortsetzung.

B. Das Wesen der Erbsünde. Die Art und Weise ihres Ueberganges.

1. Nach der deutlichen Lehre der heiligen Schrift trägt die Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes den Charakter einer Sünde an sich, welche den Menschen innerlich ungerecht, unrein, Gott mißfällig und der ewigen Verdammniß würdig macht. In gleicher Weise hat die Kirche das Wesen der Erbsünde allzeit aufgefaßt, und diesen ihren Glauben zuletzt auf dem Trienter Concil feierlich definirt. Die Erb-

sünde, welche, in ihrem Ursprunge (d. i. der Sündenfall Adams) betrachtet, zunächst eine actuelle Sünde war, sodann in Adam selbst sofort auch einen Zustand der Sündhaftigkeit hervorrief (*status* peccati, oder peccatum *habituale*), wohnt den Nachkommen Adams von Natur als eine habituelle Sünde inne. Jene Sünde also, welche in ihrem Ursprunge nur eine war, wird mit der menschlichen Natur zugleich vererbt, und wird dadurch auch die eigene Sünde aller einzelnen Nachkommen Adams.

Conc. Araus. II. can. 2; *Trid.* Sess. V. can. 3; Sess. 6. c. 1 (§ 88, 2 a). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 16: Itaque secundum catholicam fidem peccatum originale veram et propriam rationem peccati habere et culpae reatum includere et hominem vere peccatorem constituere dicendum est ... Verum peccatum certe illic est, ubi reatus originalis peccati remittitur et tollitur totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet (*Trid.* Sess. 5. can. 5. s. u.).

Röm. 5, 19: Sicut enim per inobedientiam unius hominis *peccatores constituti sunt* multi (οἱ πολλοί, d. i. alle Menschen. Vgl. V. 12 ff.); ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. Sonstige Beweisstellen aus der heiligen Schrift und der Tradition s. § 88, 2 b.

Mit der oben genannten Lehre der Kirche und den ausdrücklichen Erklärungen des Trienter Concils ist die sogen. Imputationstheorie unvereinbar, welche im 16. Jahrhundert von Alb. Pighius und Ambr. Catharinus (nach *Petr. Lomb. II.* Sent. D. 30. § 5 auch schon von einigen älteren Theologen) vertreten wurde. Hiernach wäre die Erbsünde die actuelle Sünde Adams, sofern diese seinen Nachkommen äußerlich zugerechnet wird. Sie wäre also keine denselben innerlich inhärirende, wirkliche Sünde, sondern nur ein rein äußerliches Schuldverhältniß des Menschen Gott gegenüber; der Mangel der Justitia originalis u. dgl. trägt nur den Charakter einer Strafe an sich. Vgl. *Bellarm.* de amiss. gr. et statu pecc. V, 16; *Gonet* l. c. tom. 3. tr. 5. disp. 7. § 2; sowie die Lehre des hl. Augustinus (oben § 88, 2 c).

Aug. de corr. et gr. 6, 9: Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt; sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccaverunt.

Thom. Aq. II. Sent. D. 30. Q. 1. a. 2: Alius est error eorum, qui peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam. Et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena juste nonnisi culpae debeatur. Et ideo his evitatis, simpliciter concedendum est, etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 3. q. 2: Propterea vero peccatum et peccati poenam in uno Adam non constitisse commemorabunt, sed ex eo tanquam ex semine et causa ad omnem posteritatem jure permanasse.

Unvereinbar mit der kirchlichen Lehre ist ferner die schon vom hl. Augustinus (s. § 88, 2 c) bekämpfte Ansicht, daß die unordentliche Begierlichkeit als solche das Wesen der Erbsünde ausmache. Diese Ansicht vertraten die Reformatoren; sie betrachteten ferner die Erbsünde als etwas Wesenhaftes, das an Stelle der verlorenen Justitia originalis in die menschliche Natur eindrang, und nun das in ihr herrschende Princip sei, so jedoch, daß die Aeußerungen desselben (die persönlichen Sünden) demjenigen, welcher den rechtfertigenden Glauben besitzt, nicht als Sünden angerechnet werden. Matth. Flacius Illyricus lehrte sogar, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen. Vgl. *Bellarm.* l. c. V, 1—5. Möhler, Symbolik. § 6—9.

Auch Hermes lehrte, die Concupiscenz, oder das in Folge der Sünde Adams auf natürlichem Wege sich vererbende Mißverhältniß zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, um dessentwillen der Mensch Gott mißfalle, sei die Erbsünde. Dieß entsprach ganz seiner Ansicht von der urständlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit (§ 86, 1). Denselben Irrthum theilte A. Günther.

Trid. Sess. 5. can. 5: Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem ... Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem etc. (§ 85, 2).

Bezüglich der hermesischen Lehre vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 16: Non in concupiscentia, quae in baptizatis manet, vera et propria seu formalis peccati originalis ratio sita est. Concupiscentia est a peccato et ad peccatum ducit, attamen cum homo, quantumvis ea moveatur, modo non consentiat, non peccet, neque illa peccatum est. Gratia baptismatis elevamur quidem, destructo simul peccato, ad statum justitiae; sed non reddit baptisma, delendo concupiscentiam, quae scilicet ad agonem relinquitur, primam integritatem, cum tamen omne id, quod veram peccati rationem habet, baptismate tolli constet. Neque dicendum est, manentem post baptisma susceptum concupiscentiam ideo jam in renatis quidem veri peccati indole vel nomine carere, quod accedente gratia proportio et debitus ordo inter animae vires restituatur et proclivitas ad peccandum cesset. Non enim semper deprehendimus in baptizatis laudatum illum rationem inter et sensualitatem ordinem, qui efficiat, ut concupiscentia non jam trahat ad peccandum. Sed etiamsi per gratiam accedentem constricta esset concupiscentia, tamen si de se peccati rationem haberet, verum non esset, quod docet Ecclesia: in baptismate tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, neque illud radi tantum aut non imputari. Maneret enim peccatum seu concupiscentia, sed non jam imputaretur utpote accedente gratia; vel rasum quidem, attamen non penitus evulsum esset, videlicet gratia cohibitum. Patet etiam, peccatum originale reponi non posse tum in displicentia divina, tum in turbato recto inter hominis partes ordine. Etenim displicentia divina peccatum constituere nequit, quod, ut verum sit peccatum, homini ipsi insit necesse est. Si vero turbatus inter hominis partes ordo, i. e., concupiscentia tanquam illius displicentiae causa designatur, non id statuitur, quod sensu vero et proprio sit peccatum. Vgl. Kleutgen a. a. O. II, 607.

Auch nach dem Systeme des Bajus und Jansenius ist die unordentliche Begierlichkeit die Erbsünde. Die Concupiscenz trägt indeß den Charakter der Sünde nicht etwa mit Rücksicht auf die freie That Adams an sich, durch welche sie (sträflicher Weise) hervorgerufen wurde, sondern an sich, oder um ihrer selbst willen, abgesehen von jenem ihrem Ursprunge; wie ja auch die Wirkungen derselben im Menschen (die actuellen Begierden) den Charakter der Sünde an sich tragen, obwohl sie nicht frei gewollt sind. Daß hier von einer eigentlichen Sünde, welche von Adam auf seine Nachkommen übergeht oder sich vererbt, nicht mehr die Rede sein könne, ist offenbar. In den Lehrentscheidungen der Synoden zu Orange und Trient waren diese Irrthümer schon im voraus gerichtet. Von den Anschauungen der Reformatoren über die Folgen der ersten Sünde (s. u. § 90, 1) sind die bajanischen Lehren kaum irgendwie verschieden.

Vgl. z. B. Prop. *Baji* damn. 47: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Prop. 50: Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. *Jans.* de statu nat. laps. I, 3. 6. 15. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 614. 647.

Schon der hl. Augustinus hatte ausdrücklich erklärt, die Concupiscenz falle nur insofern unter den Begriff der Erbsünde, als sie ein Moment des Gott mißfälligen Zustandes ausmache, welchem die ganze menschliche Natur durch die Sünde Adams verfallen war; darum höre sie auch auf, den Charakter der Sünde zu besitzen, sobald die jenem Zustande anhaftende Sündenschuld in der Taufe getilgt werde (S. o. § 89, 2 c). In gleichem Sinne sagten die späteren Theologen vielfach, die Concupiscenz sei wohl ein materielles Moment der Erbsünde, nicht aber die formelle Seite derselben, d. h. nicht an sich oder formell sündhaft. Sie ist jenes, insofern sie in Folge der Sünde Adams eintrat, und zugleich mit dieser als ein der menschlichen Natur anhaftendes Uebel sich vererbt;

letzteres kann sie nicht sein, weil die formelle Sünde (sowohl die actuelle, wie die habituelle) nur im freien Willen des Menschen ihren Sitz haben kann.

Thom. Aq. II. Sent. D. 30. Q. 1. a. 3: In quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet ... Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet, quod ipsa deordinatio virium sit sicut materiale in peccato originali, et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars, quae per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et tunc destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est, et hoc est privatio originalis justitiae; vires autem appetitus sensibiles sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectae sunt; et ideo subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est.

Hiernach ist auch der vom Tridentinum gebrauchte Ausdruck zu erklären, die Concupiscenz sei „in den Wiedergeborenen" keine wahre und eigentliche Sünde (vere et proprie *in renatis* peccatum. Vgl. Sess. 5. can. 5). Das Concil hatte dabei jene oben genannte augustinisch-scholastische Lehre im Auge. Die von den Scholastikern aufgebrachten philosophischen Begriffe (pars *materialis* und *formalis*), welche in dem ursprünglichen Entwurf des Decretes sich fanden, wurden fallen gelassen, wie Pallavicino bemerkt (Hist. Conc. Trid. VII, 9. 6): Seu quod nollent (Patres) Ecclesiae auctoritatem intermiscere opinantium doctrinis; seu quod, ubi definitiones concipi possent veterum Patrum vocabulis, ea nollent a Theologis recentibus mutuari: cum venerationi conducat, non modo sententiarum, sed etiam vocum antiquitas; et cum quandoque indumenti mutatio causa interdum sit, ne unus idemque pro eodem habeatur.

2. Ueber das Wesen der Erbsünde hat das kirchliche Lehramt selbst keine weiter gehenden Erklärungen aufgestellt. Die kirchliche Wissenschaft aber hat nach dem Vorgange des hl. Augustinus, des hl. Anselmus, des hl. Thomas von Aquin und der meisten Theologen der mittlern und neuern Zeit sich mit immer größerer Bestimmtheit für die Lehrmeinung entschieden, daß das Wesen der Erbsünde in dem von Adam verschuldeten und, wie in ihm selbst, so auch in allen seinen Nachkommen vor Gott als (habituelle) Sünde geltenden Mangel der urständlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu suchen sei.

Aug. De corr. et gr. 6, 9: Prima pravitas qua Deo non obeditur, ab homine est; quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens, pravus effectus est. An vero ideô pravitas ista corripienda non est in homine, quia non ejus propria qui corripitur, sed communis est omnibus? Immo vero corripiatur et in singulis, quod est omnium. Non enim propterea cujusquam non est, quod ab ea nullus immunis est. *Anselm.* de conceptu virgin. 27 (al. 26): Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae, quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam justitiae desertio; nec personas excusat, ut dictum est (c. 2) recuperandi impotentia, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas, ut sicut sunt sine omni justitia, ita sint absque omni beatitudine: per quas duas nuditates in hujus vitae exilio expositi sunt et patentes peccatis et miseriis ubique occurrentibus, et undique irruentibus, nisi quantum divina defenduntur dispositione. c. 2: Nec impotentia (s. o.) excusat eam (naturam human.) in ipsis infantibus, quia in illis non solvit quod debet (den Besitz nämlich der urständlichen Gerechtigkeit),

quoniam ipsa sibi fecit eam, deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota erat; et semper debitrix est habere potestatem, quam ad servandam semper justitiam accepit.

Thom. Aq. II. 1. Q. 82. a. 3: Privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. Vgl. c. Gent. IV, 52 (u. n. 3); de Malo Q. 4. a. 2.

Bellarm. l. c. c. 17: Si quis igitur a nobis quaerat, quid proprie sit originale peccatum: Respondebimus cum distinctione ad hunc modum. Si peccatum pro actione cum lege pugnante accipiatur, peccatum originale est prima Adami inobedientia ab ipso Adamo commissa, non ut erat singularis persona, sed ut personam totius generis humani gerebat. Si vero peccatum accipiatur pro eo quod residet in homine post actionem, et unde idem homo non peccans, sed peccator nominatur: peccatum originale est carentia doni justitiae originalis, sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis, quae et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest. Vgl. o. n. 1. *Gonet* l. c. § 4 ss. *Bill.* de Peccatis. Diss. VI. a. 5. § 2. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 16, wo dieselbe Lehre, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch wenigstens indirect und implicite vertreten wird. S. n. 3. Schwane a. a. O. S. 393 ff.

3. Wie der Urstand mit seinen Gnaden, so ist auch die Erbsünde ein Moment der übernatürlichen göttlichen Weltordnung. Der letzte Grund dieses Geheimnisses kann nur in dem freien Willen Gottes gesucht werden. Es war durch einen ewigen freien Rathschluß Gottes bestimmt worden, daß in Adam die ganze menschliche Natur die Gnaden des Urstandes empfangen sollte; und ebenso auch, daß die erste freie Selbstentscheidung des Stammvaters, oder die ihm auferlegte Prüfung, für die ganze menschliche Natur gelten, und darum auch in ihren Folgen für alle Nachkommen Adams in gleicher Weise, wie für ihn selbst, wirksam sein sollte: mochten diese nun in der Bewahrung, oder in dem Verluste der empfangenen Gnaden bestehen. In diesem Sinne ist die schon von den heiligen Vätern angedeutete, und von der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommene Lehre aufzufassen, Adam habe als von Gott bestelltes Haupt und als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes gesündigt, und daraus sei das Geheimniß der Erbsünde zu erklären.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 16: Aliena quidem erat actio Adami, si in ipso solo spectatur; nostra autem erat, quatenus tanquam caput nostrum peccavit (*Aug.* de nupt. et concup. II, 5. 15). . . . Prout vero reatum seu habitum dicit, qui post actum peccati perdurat et quo is, qui semel peccavit, vere peccator manet, peccatum originale est id, quod ex Adami actu in omnes est transfusum quodque Baptismate tollitur.

Die Aussprüche des Origenes, des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus s. o. § 88, 2 b. c. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 2: Ergo Adam et Eva si justitiam servassent originalem, qui de illis nascerentur originaliter, sicut illi, justi essent. Quoniam autem personaliter peccaverunt, cum originaliter fortes et incorrupti haberent potestatem semper servandi sine difficultate justitiam, totum, quod erant, infirmatum et corruptum est. . . . Et quia tota natura humana in illis erat, et extra illos de illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est. *Bonav.* II. Sent. D. 30. a. 1. q. 2: Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo

peccato, triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tanquam stipiti totius humanae naturae. . . . Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et pro tota sua posteritate; unde, ipse innocens et immortalis, generasset immortalem et innocentem. Quia igitur ipse erat omnium principium, et transgressus est mandatum quod ei datum erat secundum quod erat principium, et amisit illam justitiam et innocentiam, quam debebat omnibus posteris conservare, hinc est quod per ipsum originali justitia sumus privati, et in ejus infectione ceteri sunt infecti non tantum poenaliter, sed etiam culpabiliter.

Thom. Aq. c. Gent. IV, 52: Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur, nec animae corpus; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur hujusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis.

Vgl. *Bellarm.* l. c. (o. n. 2). *Bill.* l. c. a. 2. § 1. *Tournel.* l. c. a. 2: Tertia est opinio eorum qui credunt hic intercessisse aliquam Dei constitutionem, per quam *Adamus* morale omnium caput institutus fuerit, ita ut in ejus voluntate posterorum omnium voluntas et fortuna constitueretur, unde velut omnium nomine praeceptum Dei vel servaret, vel pro libito transgrederetur.

Die Vertreter dieser Ansicht fügen noch bei, Gott habe dem Adam diese seine Stellung und Aufgabe durch übernatürliche Offenbarung kundgethan, damit er sich der hohen Verantwortlichkeit derselben bewußt wäre. Es wird ferner aus der oben genannten göttlichen Anordnung der Umstand erklärt, daß sowohl in der heiligen Schrift als auch in der Kirchenlehre stets nur Adam als Urheber der allgemeinen Sündhaftigkeit und ihrer Folgen bezeichnet wird, da doch beide Stammeltern gesündigt haben. Dem Weibe war die zuvor genannte Stellung von Gott nicht zugewiesen. Sie hat an der auf ihrer Nachkommenschaft lastenden Sünde nur mittelbaren Antheil, durch die dem Manne bereitete Versuchung. In diesem Sinne ist zu verstehen Sir. 25, 33: A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 13. *Tournel.* l. c. a. 2. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 81. a. 5.

4. Aus dem vorstehend entwickelten Satze ergibt sich ferner, wie und wodurch die Fortpflanzung der Erbsünde vermittelt werde. Es geschieht dieß, nach der genannten Ansicht, lediglich durch die natürliche Abstammung (propagatio) aus dem Geschlechte Adams; oder mit anderen Worten: zugleich mit der menschlichen Natur überkommt der einzelne Mensch auch die Erbsünde von Adam; der Eintritt des Individuums in die Nachkommenschaft Adams bezeichnet zugleich die vermittelnde Ursache und den Zeitpunkt der Befleckung desselben mit der Erbschuld. Der Generationsact kommt dabei nur in soweit in Betracht, als er eben die Fortpflanzung der menschlichen Natur vermittelt.

Trid. Sess. 5. can. 3 (Hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et *propagatione,* non imitatione, *transfusum* omnibus, inest unicuique proprium . . .) kann sehr wohl im Sinne jener Ansicht gedeutet werden. Desgleichen Sess. 6. c. 3: Nam sicut revera homines, *nisi ex semine Adae propagati nascerentur*, non nascerentur

injusti; cum ea propagatione, *per ipsum dum concipiuntur*, propriam injustitiam contrahant. . . .

Anselm. de conceptu virgin. 23 (al. 21): Spoliavit persona naturam bono justitiae in Adam; et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes qui de illo naturaliter propagantur, et est in illis originale sive naturale. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 81. a. 1: Peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale,* sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*, et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur *peccatum naturae,* secundum illud Eph. 2, 3: *Eramus natura filii irae.* Ib. ad 2: Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

Bellarm. l. c. IV, 12: Est alia sententia, quam verissimam esse non dubito *s. Anselmi* . . ., *s. Thomae* . . . nec non *Scoti*, *Durandi* et aliorum (in II. Sent. D. 31), ad traductionem peccati originalis nihil aliud requiri, nisi ut homo per veram generationem ab *Adamo* descendat. Hoc enim ipso, quod aliquis in lumbis *Adae* fuit, cum is praeceptum in paradiso transgrederetur, in illo ejus peccato communicavit. Nam (ut Ap. loquitur Rom. 5, 12) *in illo omnes peccaverunt,* omnes inquam, qui in lumbis ejus erant.

Das vorliegende Problem wurde vielfach in Zusammenhang gebracht mit der Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Seelen. So in der zwischen dem hl. Augustinus und den Pelagianern geführten Controverse. Letztere sagten, es sei nicht denkbar, daß eine Sünde von Adam auf seine Nachkommen sich vererbe, da ja die Sünde an der Seele und nicht am Körper hafte; die Seelen aber von Gott erschaffen würden. Da der hl. Augustinus sich nicht mit Bestimmtheit bezüglich der Annahme des Creatianismus oder des Generatianismus entscheiden mochte (s. o. § 82, 2), so antwortete er auf jene Einrede, entweder werde vermöge der Fortpflanzung der Seelen auch die Sünde fortgepflanzt (Generatianismus), oder die von Gott erschaffene Seele werde kraft ihrer Verbindung mit dem von der Sünde verderbten Fleische in das Verderbniß der Sünde verstrickt.

Vgl. c. Jul. V, 3. 17: Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur: profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. Die obengenannte Corruptio *carnis* soll dann weiterhin, nach der Ansicht des hl. Augustinus, durch die im Generationsacte sich geltend machende unordentliche Concupiscenz vermittelt werden (De nupt. et concup. I, 24. 27: Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato: ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit).

Manche Theologen der mittleren und neueren Zeit haben sich in diesem Punkte an Augustinus angeschlossen; einzelne mit der Modification, daß sie sagten, das Sündenverderbniß hafte zwar nicht am Fleische, und die Seele könne darum auch nicht durch die bloße Verbindung mit demselben befleckt werden; jedoch ermangele das Fleisch der durch die urständliche Gnade gewirkten Unterordnung unter die Vernunft, und ziehe nun die Seele im ersten Augenblicke ihrer Verbindung mit dem Körper zu sich herab und verstricke sie auf diese Weise in die Sünde.

Schon der hl. Thomas hat nachgewiesen, wie solche und ähnliche Auffassungen mit dem Begriffe der Erbsünde als einer eigentlichen Sünde (culpa) unvereinbar sind, da eine solche nur der Seele, nicht aber dem Fleische, anhaften kann. Nach der zuletzt genannten Ansicht aber würde der Seele wohl nicht eine von Adam ererbte Sünde an-

haften, sondern eine actuelle persönliche Sünde, sofern die einzelne Seele freiwillig dem Zuge des Fleisches folgte. Und da dieses nun wieder vor der Entwickelung des Selbstbewußtseins nicht denkbar ist, so würden die Unmündigen mit der Erbsünde noch nicht wirklich (actu), sondern nur der Möglichkeit nach (potentia) behaftet sein. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 12.

Gegen die Einrede der Pelagianer wäre also zu bemerken, es genüge der Umstand, daß ein Mensch vermöge der natürlichen (leiblichen) Abstammung ein Glied des adamitischen Geschlechtes werde, um demselben die Erbsünde zu vermitteln, wenn dabei die oben (n. 3) genannte Anordnung Gottes vorausgesetzt wird.

Bellarm. l. c.: Neque enim, ut peccatum ex Adamo trahatur, necessarium est, ut anima fiat ab Adamo, sed satis est, si homo ipse cujus pars est anima fiat ab Adamo. Porro vere et proprie dicitur homo hominem generare, tametsi anima non producatur ab homine, sed inspiretur a Deo . . . Itaque sive animae fiant ex propagine, sive inspirentur a Deo, non potest reddi commodior et expeditior ratio traductionis peccati, quam sit ea, quam assignavimus, quia videlicet quicunque per carnalem generationem concipiuntur, veri sunt filii Adae. Vgl. *Tournel.* l. c. a. 2. *Bill.* l. c. Diss. VI. art. 2. § 2. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 81. a. 1. 3. Q. 83. a. 1; de Malo Q. 4. a. 3. ad 1: Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis nec ex se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem. Sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam. De Pot. Q. 3. a. 9. ad 3: Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cujus voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima, in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur: et ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura. Si enim uniretur ei non ad constituendam unam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumto, infectionem non reciperet.

§ 90.

Fortsetzung.

C. Die mit der Erbsünde verbundene Verwundung der menschlichen Natur. Verhältniß der Natura *lapsa* zur Natura *pura*.

1. In Bezug auf die mit der Erbsünde für die menschliche Natur verknüpften Wirkungen hat die Kirche eine Reihe von Irrthümern zurückgewiesen, welche sich alle als nothwendige Consequenzen aus einer falschen Auffassung des Urstandes ergaben. So namentlich die Lehre der Reformatoren, des Bajus und Jansenius, daß in Folge des ersten Sündenfalles die menschliche Natur eine Einbuße an ihrem eigenen Wesensbestande, oder an den ihr wesentlichen sittlichen Kräften erlitten habe. Diesen Irrthümern gegenüber betonte die Kirche, daß die menschliche Natur durch die Sünde Adams allerdings der übernatürlichen Gnadenausstattung des Urstandes beraubt worden sei; daß aber der gefallene Mensch seine natürlichen sittlichen Kräfte, insbesondere die Willensfreiheit, bewahrt habe.

Vermöge ihrer naturalistischen Auffassung des Urstandes mußten die Pelagianer auch hier der Kirchenlehre schroff entgegentreten. Wie sie die Erbsünde läugneten, so auch jede sonstige Einwirkung des Sündenfalles auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur.

Auch der gefallene Mensch ist der Gnade (im kirchlichen Sinne) nicht bedürftig. Vgl. § 86, 1 u. § 88.

Nach Luthers Auffassung des Urstandes ging mit der Justitia *originalis* ein Stück des Menschenwesens selbst verloren, und trat die Sünde, d. i. die unüberwindliche böse Begierlichkeit an dessen Stelle (s. § 86, 1; 88, 2). Die geistig-sittlichen Kräfte sind in dem gefallenen, noch nicht erlösten Menschen gänzlich erloschen; all sein Thun ist, an sich betrachtet, sündhaft. Aehnlich lautet die calvinische Lehre von der Unfreiheit und gänzlichen sittlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen.

Vgl. *Conf. Aug.* II, 1: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia. Dazu *Apol. Conf.* I, 3: Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. *Form. Concord.* de lib. arb. § 7: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari, aut cooperari possint: sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura, post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit, aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit . . . Ib. de pecc. orig. § 25: Sed insuper etiam asserunt: quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud, nisi peccare possit. Wie hiernach der „rechtfertigende Glaube", und durch dessen Vermittlung die Rechtfertigung des Sünders zu Stande kommen könne, ist nicht abzusehen; ebenso wenig, wie von einer innerlichen Begnadigung des Menschen noch die Rede sein könne, wenn demselben die natürlichen sittlichen Kräfte mangeln, welche für die Gnade das sind, was der Erdboden für das Samenkorn ist.

Vgl. dagegen *Trid.* Sess. 5. can. 1. 2 (§ 83, 2); can. 5 (§ 89, 1). Sess. 6 c. 1 (§ 88, 2 a). Ib. can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: a. s. Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam: a. s. Can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: a. s. Vgl. auch die kirchliche Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß (§ 26) und vom freien Willen des Menschen (§ 81, 4. 5).

Auch nach der Lehre des Bajus und Jansenius ist durch den Sündenfall die Willensfreiheit des Menschen (als libertas *a necessitate intrinseca*) zerstört worden. Der gefallene Mensch steht, so lange er die heiligende Gnade nicht besitzt, unter dem nöthigenden Einfluß der sündhaften Lust (delectatio *terrena*); der geheiligte Mensch unter dem innerlich nöthigenden Einfluß der Gnade (delectatio *coelestis*); alles Thun des unerlösten, der heiligmachenden Gnade entbehrenden Menschen ist Sünde. Wenn Jansenius dennoch die Willensfreiheit zu behaupten vorgab, so verstand er dieselbe nur im Sinne der Spontaneität; d. h. der Selbstthätigkeit des Willens, im Gegensatz zu einer auf äußerem Zwange beruhenden Bewegung (coactum, violentum); das, wenngleich kraft innerer Nöthigung, Gewollte (voluntarium) und das Freie (liberum) galten ihm als identische Begriffe (l. c. c. 6, 5. 35. 36). Die bloße Spontaneität oder Freiheit von äußerem Zwange genügt ihm daher auch, um die Möglichkeit des Verdienstes sowohl als des Mißverdienstes für die gefallenen Menschen behaupten zu können (*Jans.* Prop. damn. 3; s. u. § 121, 2).

Prop. Baji damn. 27: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. Prop. 35: Omne, quod agit peccator, vel servus peccati, pec-

catum est. Prop. 37: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit agnoscit. Prop. 39: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Prop. *Syn. Pistor.* n. 18—25. *Jans.* de gr. Chr. IV, 1—11. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 17: Ut vero cavendum est, ne cum Pelagianis peccatum originale negantibus et hujus temporis rationalistis hominis vires nimium efferantur, ita pariter cavendum est, ne cum novatoribus saeculi XVI. eorumque asseclis, inter dona supernaturalia et naturalia non recte discernentibus, eaedem vel exstinctae dicantur, vel nimium deprimantur ... Quod inprimis ad voluntatem attinet, ea, licet ex peccato originali infirmior exstiterit, non tamen omni vi et efficacia vel libero arbitrio privata est. Et quamvis non solum gratia sanctificante, sed etiam fide careat homo, non tamen omnia ejus opera, ut quidam voluere, peccata sunt. Näheres s. u. § 116, 3; 123, 2.

2. Indem die menschliche Natur in Folge der Sünde der urständlichen Gnade der Integrität entkleidet wurde, traten die durch jene aufgehobenen Gebrechen und Unvollkommenheiten (defectus *connaturales*, s. o. § 83, 2) nothwendig an ihr hervor; sie trugen nun aber zugleich den Charakter von Strafen an sich. So, außer den physischen Gebrechen des Todes, der körperlichen Mühsale und Leiden, die unordentliche Begierlichkeit, die Unwissenheit und die Neigung zum Irrthum. Es gehört mithin zum wesentlichen Inhalte des kirchlichen Dogma's, daß die menschliche Natur in diesem Sinne durch Adams Sünde „in's Schlimmere verkehrt", oder verwundet worden sei. In diesem Sinne muß auch zum Mindesten das scholastische Axiom bezüglich des gefallenen Menschen verstanden werden: Spoliatus gratuitis, vulneratus *in naturalibus*.

Vgl. die conciliarischen Aussprüche § 85. *Trid.* Sess. 5. can. 1 (§ 83, 3): *Totumque Adam*, per illam praevaricationis offensam, *secundum corpus et animam in deterius commutatum* fuisse ... *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 17: Etenim quas animi appetitiones integritatis dono Deus ita temperaverat, ut nunquam non parerent rationis imperio, jam solutae illo freno rebelles exsistunt et feruntur in vetita. Manifestum autem est, cupiditatibus tenebras offundi intellectui hominemque trahi ad multos errores, qui tanto difficilius vitantur, quo periculosioribus ei artibus illuditur a daemone. Recte igitur homo dicitur per peccatum originale spoliatus esse gratuitis, et vulneratus in naturalibus.

Aug. de Trin. XIII, 12. 16: Eo quod dictum est, *in terram ibis* (Gen. 3, 19), mors corporis praenuntiata est, quia nec ipsam fuerat experturus, si permansisset ut factus est rectus; quod vero viventi ait, *Terra es*, ostendit totum hominem in deterius commutatum. Weitere Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition s. o. § 85, 3.

Thom. Aq. II. 1. Q. 85. a. 3: Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis ... Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturae* dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subjecta virtutum, ... scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae;* in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae;* in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis;* in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae.* Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Ib. ad 2: *Malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate volun-

tatis ad malum, secundum quod dicitur Gen. 8, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.* Ib. a. 5: Hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu . . . Et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, . . . ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati.

Daß die wesentlichen oder natürlichen Kräfte der menschlichen Seele sowie ihre natürliche Neigung zum Guten durch die Sünde nicht zerstört werden konnten, betont der hl. Thomas Ib. a. 1: Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem . . . Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus . . . Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem. Unter Letzterem versteht der hl. Thomas offenbar nicht ein der menschlichen Natur kraft der Erbsünde anhaftendes Verderbniß; sondern eine durch actuelle persönliche Sünden allmählich in dem Einzelnen entstehende (indirecte) Schwächung der natürlichen Neigung zum Guten. Vgl. Ib. a. 2, wo gezeigt wird, daß diese diminutio naturalis boni nur eine indirecte sei, sofern diese natürliche Neigung durch die Sünde in ihrer Entwickelung gestört oder unterdrückt wird; daß sie aber nie gänzlich erlöschen könne, weil sie in der vernünftigen Natur des Menschen als solcher (als eine wesentliche Eigenthümlichkeit derselben) wurzele. Sie sei darum auch in den Verdammten noch vorhanden; jedoch gänzlich unwirksam, weil ihnen die zur Bethätigung derselben nothwendige Gnade mangele.

3. Wenn die Verwundung oder Verschlimmerung der menschlichen Natur durch die Sünde Adams sich auf den Verlust der übernatürlichen Gabe der Integrität beschränkte; wenn sie in sich selbst keinerlei Veränderung erlitten hat, so folgt, daß die gefallene Natur (natura *lapsa*), — abgesehen von der Schuld der Erbsünde — von der reinen Natur (natura *pura*) sich nicht wesentlich unterscheidet. Während nun alle kirchlichen Theologen in diesem Satze übereinstimmen, haben hinwieder manche die Ansicht vertreten, es bestehe doch ein accidenteller Unterschied zwischen beiden Zuständen der menschlichen Natur; oder die gefallene Natur sei in sittlicher Beziehung schlimmer gestellt, sie sei größeren Unordnungen und Schwächen unterworfen, als die Natura *pura*. Die früher genannten Lehraussprüche der Kirche (s. o. n. 1) bieten keine Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage; sie vergleichen die Beschaffenheit der gefallenen Natur mit der der Natura *elevata*, nicht aber mit der der Natura *pura*.

Der hl. Thomas sagt einfach: Ipsa destitutio (d. i. der Verlust der übernatürlichen Vervollkommnung der Seelenkräfte) vulneratio naturae dicitur. *Suar.* de Gratia. Prol. IV, 9. 19: Justitia originalis pacem et unionem inter appetitus hominis con-

stituebat, quae unio per peccatum dissoluta est, ablata justitia, et ita factum est vulnus in natura, sicut fit in corpore per dissolutionem continui. Atque eodem modo fuit laesus homo in naturalibus, non quia donum amissum fuerat naturale, sed quia naturalem defectum auferebat. Sehr bestimmt wird die Ansicht von der völligen Gleichheit der beiden oben genannten Status naturae vertreten von *Bellarm.* de gr. primi hom. 5: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat *spoliatus a nudo,* neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

Desselben Vergleiches bedient sich auch schon *Cajetan.* Comm. in II. 1. Q. 109. a. 2, und leitet daraus den Satz ab, daß in Bezug auf die sittlichen Kräfte kein Unterschied zwischen der natura *lapsa* und der natura *pura* bestehe: Sicut enim persona nuda et persona exspoliata non distinguuntur in hoc, quod una sit magis aut minus nuda: ita natura in puris naturalibus, et natura exspoliata gratia et justitia originali, non differunt per hoc, quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta. Et ratio est, quia destitutio sequens exspoliationem gratiae et justitiae originalis, non est effectus illius, nisi per accidens, ut removentis prohibens; exspoliatio enim abstulit gratiam et justitiam, quae prohibebat vires animae secundum seipsas disponi: ex removente namque prohibens non sequitur major aut minor effectus naturalis, quam ex natura sequatur. Ebenso lehrt *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 114. sect. 3; als Vertreter derselben Ansicht nennt er u. A. Scotus, Durandus, Medina, Greg. von Valentia, Suarez; hingegen als Anhänger der Meinung, daß die gefallene Natur schwächer sei in Bezug auf das (natürlich) Gute, u. A. Alvarez, Stapleton, Azor. Dahin gehören auch Billuart und Tournely. Diese zweite Ansicht wird jedoch wieder in sehr verschiedener Weise von den Einzelnen verstanden und begründet. Während die Einen die größere Schwäche des gefallenen Menschen aus einer in der Erbsünde liegenden Aversio a Deo (etiam ut auctore seu ultimo fine *naturali*) ableiten, nehmen die Anderen an, es sei in Folge der ersten Sünde eine positive Neigung zum Bösen oder eine physische Disposition für dasselbe in die menschliche Natur eingedrungen. Vgl. *Bill.* de Gratia. Diss. II. praeamb. art. 3. *Ripalda* l. c. n. 20—24.

Vielleicht dürften diese Gegensätze dadurch begründet sein, daß die Anhänger der erstgenannten Lehre wie die reine, so auch die gefallene Natur je in ihrer abstract-idealen Beschaffenheit mit einander vergleichen; während bei der zweiten Ansicht die gefallene Natur in der concreten oder thatsächlichen Beschaffenheit in's Auge gefaßt ist, die sie in ihrer geschichtlichen Entwickelung angenommen hat. Hier aber ist offenbar zu den wesentlichen (oder natürlichen) Schwächen und Gebrechen der Menschennatur Manches hinzugekommen, was als eine Wirkung persönlicher und socialer Verirrungen, oder als eine Wirkung der in dem gefallenen Geschlechte seit Jahrtausenden waltenden Mächte des Irrthums und der Sünde betrachtet werden muß (vgl. *Aug.* de div. Qu. I. q. 1. n. 11: ... concupiscentia ... *mole consuetudinis roborata,* s. u. § 123, 2). Solches kann aber offenbar nicht in gleichem Sinne als eine Folge der Erbsünde bezeichnet werden, wie der früher genannte Verlust der Integrität und der Justitia originalis; es ist auch nicht etwas der ganzen menschlichen Natur als solcher Anhaftendes, wie die früher genannten wesentlichen defectus connaturales. Darum dürfte die zuerst genannte Ansicht, vom logischen Standpunkte betrachtet, vor der zweiten sich durch größere Consequenz auszeichnen; während in Bezug auf die thatsächliche Beschaffenheit und Lage der gefallenen Natur wohl eine allgemeine Uebereinstimmung aller Theologen behauptet werden kann. Vgl. u. § 123, 2.

Zweite Hauptabtheilung.

Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen oder die Lehre von der Erlösung und Heiligung.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Charakter des Erlösungswerkes im Allgemeinen.

§ 91.

Vorbemerkungen.

1. Gott hat das gefallene Menschengeschlecht nicht der verdienten ewigen Strafe überantwortet. Er beließ demselben nach der Sünde die gleiche übernatürliche Bestimmung wie zuvor (die visio beatifica), und bereitete ihm zum zweiten Male die Möglichkeit, jene Bestimmung zu erreichen (die Gnade der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit). In diesem Sinne redet die Dogmatik von einer Wiederherstellung (restitutio, reparatio) der durch die Sünde zerstörten Gnaden- oder Heilsordnung des Urstandes.

Die göttlichen Thätigkeiten oder Offenbarungen nach außen, welche die genannte Wiedererhebung oder Wiederbeseligung des gefallenen Menschen (liberatio, salvatio) bezwecken, werden mit dem gemeinsamen Namen der Erlösung (redemtio) bezeichnet. Dieser (biblische) Name deutet sofort hin auf die wesentlichsten Folgen der ersten Sünde, denen die göttliche Barmherzigkeit durch jene Thätigkeiten zu begegnen bezweckte: die dreifache Knechtschaft der Sünde, des Teufels und des Todes, welcher das ganze Menschengeschlecht verfallen war (§ 87, 5). Ferner weist derselbe hin auf das von Gott zur Errettung der Menschheit aus jener Knechtschaft erwählte Mittel: auf den Opfertod des Gottmenschen, den Gott als Lösepreis, d. i. als stellvertretende Genugthuung für die auf dem gefallenen Geschlechte lastende Sündenschuld sich darbieten ließ.

Der theologische Sprachgebrauch unterscheidet die objective und die subjective Erlösung. Jene begreift die göttlichen Thätigkeiten in sich, durch welche der sündigen Menschheit im Ganzen betrachtet die Erlangung des übernatürlichen Heiles ermöglicht wurde, insbesondere die Menschwerdung und den Opfertod Christi; unter der letzteren versteht man die göttliche Wirksamkeit, welche den einzelnen Menschen das von dem Erlöser erworbene Heil thatsächlich vermittelt, oder die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Die subjective Erlösung wird meist mit dem besonderen Namen der Heiligung bezeichnet, während unter Erlösung (im engeren Sinne) in der Regel die objective Heilsbereitung allein verstanden wird.

2. In dem vorliegenden Abschnitte ist zunächst nur von der Erlösung im objectiven Sinne die Rede. Diese ist — so fordert es die Natur der Sache — zuerst in ihrem wesentlichen Charakter als einer göttlichen Wirksamkeit, d. i. als zeitliche Offenbarung eines ewigen, freien göttlichen Rathschlusses zu betrachten. Sodann wird die zeitliche Verwirklichung jenes ewigen Rathschlusses durch den menschgewordenen Sohn Gottes zu erörtern sein; dabei ist zuerst die Person des Erlösers oder das Geheimniß der Menschwerdung in's Auge zu fassen (Christologie), sodann die erlösende Wirksamkeit des Menschgewordenen, insbesondere die Bedeutung seines Opfertodes für das menschliche Heil (Soteriologie).

§ 92.

Der göttliche Ursprung des Erlösungswerkes. Der ewige göttliche Rathschluß der Erlösung. Die Fülle der Zeiten.

1. Als ein Werk Gottes wird die Erlösung in der heiligen Schrift durchweg bezeichnet. Von Gott geht die Verheißung des Heiles für die gefallene Menschheit, von ihm auch die durch Jahrtausende sich hinziehende Vorbereitung desselben aus. Ebenso wird die durch Christus factisch vollbrachte Erlösung als eine Offenbarung Gottes und seiner Menschenfreundlichkeit oder seiner Liebe erklärt, und Gott selbst einfachhin Erlöser genannt.

Den Beweis für obige Sätze bieten im Alten Testamente alle messianischen Verheißungen, angefangen von dem sogen. Protoevangelium (Gen. 3, 15), den dem Abraham gegebenen Verheißungen (Gen. 12, 3; 22, 18), bis herab zur jüngsten messianischen Prophetie; ferner alle die mosaische Heilsordnung betreffenden göttlichen Offenbarungsthatsachen.

Im Neuen Testamente wird öfters die göttliche Wahrheit des Evangeliums damit begründet, daß Gott das von ihm im Alten Bunde verheißene und vorbereitete Heil der Menschheit in Christo dargeboten habe. Vgl. z. B. Apg. 3, 18 ff.; 7, 2 ff.; 13, 16 ff. Auch die ganze paulinische Lehre vom Gesetz und von der Verheißung ist ein indirecter Beweis für den göttlichen Charakter des Erlösungswerkes (Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 85 ff.).

Als ausdrückliche Beweisstellen vgl. Luk. 1, 68: Benedictus Dominus Deus Israël, quia visitavit, et fecit redemtionem plebis suae. (69) Et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui; (70) sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, Prophetarum ejus . . . . Röm. 1, 1: Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, (2) quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, (3) de Filio suo . . . 2 Cor. 5, 18: Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. (19) Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis. 1 Tim. 2, 3: Hoc enim (die Fürbitte für alle Menschen) bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, (4) qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Tit. 3, 4—7 (§ 84, 2). Andere Stellen s. n. 3.

Die ältesten kirchlichen Symbole und Glaubensregeln erwähnen die zweite göttliche Person stets nur in Verbindung mit dem Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung (§ 20, 2; § 2, 1).

Die heiligen Väter betonen überdieß, daß nur Gott das Menschengeschlecht erlösen konnte. Kein Geschöpf war dazu im Stande. Nur Gott selbst konnte die Schuld der Sünde erlassen, und die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung zum zweiten Male dem Menschen darbieten; nur die göttliche Allmacht konnte in der menschlichen Seele die

durch die Sünde zerstörte (übernatürliche) Ebenbildlichkeit, sowie die Lebensgemeinschaft mit Gott wieder herstellen. Und wenn Gott eine entsprechende Sühne für die Sünde des Menschen forderte, so war keine bloß geschöpfliche Leistung dazu ausreichend.

Den letzten Gedanken haben erst die Scholastiker eingehender entwickelt. S. u. § 108. *Iren.* adv. haer. III, 18. 7: Rursus autem, nisi Deus donasset salutem, non firmiter haberemus eam. Et nisi homo counitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis .... Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possumus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem; nisi Verbum ejus communicasset nobis caro factum? Ib. 20, 3: Ipse Dominus erat qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari ... Non a nobis, sed a Dei adjumento habuimus salvari. *Athan.* de Incarn. Verbi 7 ss. Adv. Arian. Or. II, 16. *Aug.* de quant. anim. 28, 55: Unde fit, ut homo ejus clementia reformandus sit, cujus bonitate ac potestate formatus est. Enarr. in Ps. 45. n. 14 (Zu den Worten *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus*): Hoc est, Non vos, sed ego sum Deus; ego creavi, ego recreo; ego formavi, ego reformo; ego feci, ego reficio. Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? Vgl. Enchir. 30.

Vgl. *Trid.* Sess. 6. c. 1. 2. *Cat. rom.* P. I. c. 3. q. 3: Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde, et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut Angelorum viribus. Quare reliquum erat illud ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim, et nos reconciliaret Deo in sanguine suo.

2. Die Erlösung des gefallenen Menschen wird in der heiligen Schrift speciell als ein Werk der zweiten göttlichen Person bezeichnet. Das ist zunächst in dem Sinne einer sogen. Appropriation zu verstehen (§ 56, 5), sofern ja an sich alle Werke Gottes nach außen, als Offenbarungen der göttlichen Wesensvollkommenheiten, von den drei göttlichen Personen in ungetheilter Einheit und Gemeinschaft gewirkt werden. Jene Ausdrucksweise der heiligen Schrift kann aber auch in engerer Bedeutung auf das Geheimniß der Menschwerdung bezogen werden, und muß dann in dem eigentlichen Sinne verstanden werden, daß in Christo ausschließlich die zweite göttliche Person die menschliche Natur an der ihr eigenthümlichen Persönlichkeit theilnehmen läßt, oder mit ihr zur Einheit der Person verbunden ist.

Näheres s. u. § 99. Das zuletzt genannte Geheimniß haben die heiligen Väter vielfach durch Congruenzgründe in etwa zu beleuchten versucht. Es wird namentlich betont, die Erlösung (bezw. die Menschwerdung) falle passend dem Sohne zu, weil er auch der Schöpfer des Menschen, oder des göttlichen Ebenbildes in ihm gewesen sei; weil er selbst das wesensgleiche Ebenbild des Vaters, die persönliche göttliche Weisheit und Macht sei u. dgl. Vgl. *Petav.* de Incarn. II, 15. *Anselm.* de fide Trin. 5: Solius autem Dei est propriam habere voluntatem, id est, quae nulli subdita sit. Quicunque igitur propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur ... Nulla igitur trium personarum Dei congruentius, semetipsam *exinanivit formam servi accipiens* (Phil. 2, 7), ad debellandum diabolum, et intercedendum pro homine, qui per rapinam falsam similitudinem Dei praesumserat, quam Filii ... Nullus namque justius expugnat reum, vel punit, aut illi misericordius parcit, vel pro eo intercedit, quam cui specialius injuria fieri probatur; nec aliquid convenientius opponitur falsitati ad expugnandum, aut apponitur ad sanandum, quam veritas. In illum enim falsam Dei praesumentes similitudinem specialius peccasse videntur, qui vera Dei Patris similitudo creditur. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 3. a. 8. Entsprechend dem immanenten Verhältniß der göttlichen Personen zu einander wird dann weiterhin dem Vater der ewige Rathschluß der Erlösung, dem heiligen Geiste die

Ausführung des vom Sohne begründeten menschlichen Heiles (die Heiligung) appropriirt. S. n. 3.

3. In ihrer Ursache oder von der göttlichen Seite betrachtet ist die Erlösung nicht etwas Zeitliches, sondern etwas Ewiges; sie ist die Offenbarung und Wirkung eines ewigen göttlichen Wollens. Dieser Satz ist mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nothwendig gegeben (s. § 36, 3. 4). In diesem Sinne führt die heilige Schrift die Erlösung zurück auf einen ewigen Rathschluß Gottes; diesen bezeichnet sie als die Quelle aller Heilsgnaden für den Menschen. Jenes ewig in Gott verborgene „Geheimniß seines Willens" wurde der Menschheit enthüllt, d. i. durch den Erlöser thatsächlich verwirklicht, als die „Fülle der Zeiten" gekommen war, d. h. als die von Gott festgesetzte Zahl der Entwicklungsstufen der göttlichen Offenbarung einerseits, und des menschheitlichen Lebens andererseits erfüllt war, welche nach Gottes Rathschluß zur Vorbereitung der Erlösung dienen sollten.

Eph. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo, (4) sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate. (5) Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, (6) in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. (7) In quo habemus redemtionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae ejus, (8) quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia, (9) ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, (10) in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in coelis, et quae in terra sunt, in ipso. 3, 8: Mihi autem sanctorum minimo data est gratia haec: In gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, (9) et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit: (10) ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, (11) secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Jesu Domino nostro. Röm. 5, 6. 8 (§ 108, 1) Gal. 4, 4. 5 (§ 95, 2).

Ueber die göttliche Führung der heidnischen Menschheit vgl. Apg. 17, 22 ff. (§ 26, 2 c). Der ganze Weltplan ist somit von Gott mit Beziehung auf Christus festgestellt worden (Eph. 3, 11). Christus, der Erlöser, ist der Mittelpunkt der Offenbarungs- und Weltgeschichte. Die nach seinem Opfertode bis an das Weltende verlaufenden Perioden haben den Zweck, sein Werk zur Vollendung zu führen. Es soll allen Völkern der Erde das von ihm erworbene Heil angeboten werden (Matth. 28, 18 ff.; Röm. 11, 25—32), das von ihm gegründete Reich, die Kirche, nach außen und nach innen sich entwickeln und gestalten (Eph. 1, 22. 23; 2, 20—22; 4, 11—13), alle Feinde dieses Gottesreiches sollen entweder der Gnade oder der weltleitenden und richterlichen Gewalt des Gottmenschen unterworfen, und durch das allgemeine Gericht endgültig von jenem Reiche ausgeschieden werden (Apg. 17, 31; 1 Kor. 15, 24 ff.). Dann ist das Ende dieses (zeitlichen) Weltlaufes eingetreten und es wird fortan „Gott Alles in Allem sein" (1 Kor. 15, 24—28). Vgl. u. § 169, 2. Simar a. a. O. S. 112 ff.

Thom. Aq. in Eph. 1 l. 3 (v. 11): Sicut omnia ordinat et dispensat (Deus), ita et tempora, dispensando et accommodando ea effectibus quos producit secundum congruentiam eorum . . . Ita et certum tempus praeordinavit ab aeterno mysterio Incarnationis. Quod quidem tempus secundum Gloss. existens fuit, postquam homo convictus fuit de sua insipientia ante legem scriptam, dum scil. creaturas coleret, . . . et de impotentia per legem scriptam, quam implere non poterat: ut sic homines adventum Christi, de sua sapientia et virtute non praesumentes, non contemnerent; sed quasi infirmi et quodammodo ignari, Christum avidius affectarent. Vgl. III. Q.

I. a. 5: Cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanae naturae per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi jam infirmis . . . Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere . . . Secundo propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur . . . Tertio propter dignitatem verbi incarnati, quia super illud Gal. 4, 5 . . . dicit Glossa (*Aug.* in Joan. tr. 31): ‚Quanto major judex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat.‘ Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi refrigescet caritas. Vgl. Ib. a. 6: Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia, et morum honestas abolita fuisset in terris. *Hugo Vict.* de Sacram. I. Prol.: Verbum etenim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes Sancti, qui ante ejus adventum, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi, milites sunt regem subsequentes. Vgl. J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters II, 323. Ueber die rückwirkende Kraft des Opfertodes Christi s. § 108, 3; 124, 2.

§ 93.

Der Zweck des Erlösungswerkes. Die Freiwilligkeit desselben.

1. Wie bei der Schöpfung, so kann auch bei allen übrigen Werken Gottes nach außen der höchste von Gott gewollte Endzweck (finis *operantis*) nur die eigene Ehre Gottes sein, oder die Selbstverherrlichung Gottes mittelst der in jenen Werken sich vollziehenden Offenbarung seiner Vollkommenheiten (finis *operis*). Bezüglich des Erlösungswerkes wird dieses auch ausdrücklich in der heiligen Schrift gelehrt; während die kirchlichen Symbole vorwiegend das ewige Heil der Menschen als dessen Endzweck hervorheben. Letzteres ist der secundäre, jener der primäre Endzweck in dem früher bereits erklärten Sinne.

Vgl. § 66. Symb. *Nic. Const.:* Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis . . . Symb. *Athan.:* Qui passus est pro salute nostra . . . *Trid.* Sess. 6. c. 7 (Analog): Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita aeterna.

Luk. 19, 10: Venit enim Filius hominis quaerere, et salvum facere, quod perierat. Die meisten Aussprüche der heiligen Schrift beziehen sich zugleich auf die besondere (von Gott erwählte) Art und Weise der Erlösung, auf die Menschwerdung und den Opfertod des Sohnes. Joh. 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. (17) Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. 1 Joh. 4, 14. Vgl. § 108. 109. Die Ehre Gottes als Zweck der Erlösung vgl. Joh. 12, 27: Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater, salvifica me ex hac hora. Sed propterea veni in horam hanc. (28) Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de coelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo. 13, 31: Cum ergo exisset (Judas), dixit Jesus: Nunc clarificatus est Filius hominis, et Deus clarificatus est in eo. (32) Si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso: et continuo clarificabit eum. Vgl. 17, 1 ff.; Eph. 1, 5. 6 (§ 92, 3). Die Erlösung als eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, der Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht s. Eph. 2, 4: Deus autem, qui dives est in *misericordia,* propter nimiam *caritatem* suam, qua dilexit nos, (5) et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus

gratia estis salvati), (6) et conresuscitavit, et consedere fecit in coelestibus in Christo Jesu, (7) ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in *bonitate* super nos in Christo Jesu. Vgl. Röm. 5, 8; Tit. 3, 4 (§ 84, 2; 108, 1). — 1 Kor. 1, 23: Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, (24) ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis Christum Dei *virtutem* et Dei *sapientiam*. Vgl. Eph. 3, 10 (§ 92, 3). — Röm. 3, 25: Quem (Christum) proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus, ad ostensionem *justitiae* suae propter remissionem praecedentium delictorum (26) in sustentatione Dei, ad ostensionem justitiae ejus in hoc tempore, ut sit ipse justus, et justificans eum, qui est ex fide Jesu Christi. — 1 Kor. 1, 18: Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est, iis autem, qui salvi fiunt, id est, nobis, Dei *virtus* est. Eph. 1, 19: (Ut sciatis) . . . quae sit supereminens magnitudo virtutis ejus in nos, qui credimus secundum operationem *potentia virtutis ejus*, (20) quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus. S. u. § 111. 112. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 116 ff.

In ähnlicher Weise stellen die heiligen Väter die Erlösung als eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten dar; indem sie dabei durchweg die Menschwerdung des Sohnes, als das von Gott erwählte Mittel der Erlösung in's Auge fassen, wollen sie zugleich die Angemessenheit (Congruität) jenes Geheimnisses sowohl in Bezug auf Gott, als auch in Bezug auf das menschliche Heil darthun. S. n. 2. *Petav.* de Incarn. II, 5. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. S. 247 ff. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 329 ff.

2. Die heilige Schrift stellt die Erlösung überall dar als ein Werk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, als die Offenbarung eines aus göttlichem Wohlgefallen entsprungenen ewigen Rathschlusses. Hiermit ist die Freiheit oder Freiwilligkeit der Erlösung klar bezeichnet. Gott war in keiner Weise genöthigt, den Menschen zu erlösen. Er konnte denselben gerechterweise dem selbstverschuldeten ewigen Verderben überantworten. Er bedurfte dieses Werkes so wenig, als der Schöpfung der Welt, zu seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit. Den höchsten Weltzweck aber, den er nothwendig wollen muß, würde er auch durch die ewige Bestrafung des gefallenen Geschlechtes verwirklicht haben. Für die Angemessenheit der Erlösung haben indeß schon die heiligen Väter mancherlei Gründe aus der Idee Gottes, aus der Natur der menschlichen Sünde u. dgl. abgeleitet.

Vgl. § 66. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 18 (s. u. S. 370).

Joh. 3, 16; Eph. 2, 4 ff.; Tit. 3, 4 (oben n. 1); 1 Joh. 4, 9: In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. Röm. 5, 8 (§ 50, 2); 8, 32: Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?

Aug. de nat. et gr. 5, 5: Universa igitur massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. Serm. 174 (al. 8. de verb. Ap.), 2: Prorsus nusquam sic apparet benignitas gratiae, et liberalitas omnipotentiae Dei, quam in homine mediatore Dei et hominum, homine Christo Jesu.

Obiger Satz von der Freiwilligkeit des Erlösungswerkes bezieht sich auch insbesondere auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als das von Gott erwählte Mittel der Erlösung. Davon reden auch ausdrücklich die genannten Stellen der heiligen Schrift. Ebenso lehren die heiligen Väter, die Menschwerdung sei nicht für Gott der einzig mögliche Weg zur Errettung des gefallenen Geschlechtes gewesen; man kann nur sagen, dieser Weg sei höchst angemessen oder zweckentsprechend gewesen, weil durch die Mensch=

werbung und den Opfertod des Sohnes sowohl die Ehre Gottes (die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten), als auch das menschliche Heil in der wirksamsten und reichlichsten Weise befördert wurde.

Nur eine hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation kann behauptet werden. Wenn nämlich Gott nur unter der Bedingung einer adäquaten Genugthuung für die Schuld der Sünde dem Menschen die Erlösung gewähren wollte, so war allerdings die Menschwerdung unerläßlich, weil jene Genugthuung von keinem bloßen Geschöpfe, sondern nur von einem Gottmenschen geleistet werden konnte (§ 108).

Conc. Prov. Col. P. I. c. 18: Poterat quidem Deus genus humanum in Adamo lapsum non reparare ad pristinum finem supernaturalem, sed sorti sibi paratae et libere inductae suisque viribus naturali tantum auxilio adjutis committere. Poterat quoque aliis humano generi, si reparare volebat, succurrere viis. Si vero integram exigens satisfactionem justitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat, nemo poterat satisfacere, nisi qui Deus simul esset et homo.

Von jener Angemessenheit, oder von dieser hypothetischen Nothwendigkeit ist es zu verstehen, wenn die heiligen Väter vielfach die Menschwerdung als ein nothwendiges Mittel des menschlichen Heiles darstellen.

So z. B. *Aug.* Serm. 174 (al. 8. de verb. Ap.), 1: Non liberaretur humanum genus, nisi sermo Dei dignaretur esse humanus. Vgl. hingegen de agone chr. 11, 12: Sunt autem stulti qui dicunt: Non poterat aliter Sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur de femina, et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret (Folgt eine ganze Reihe von Congruenzgründen für die Menschwerdung. S. u. *Thom. Aq.* III. Q. 1. a. 1). De Trin. XIII, 10. 13: Eos itaque qui dicunt: Itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus, ut unigenitum Filium, Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum quo nos per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati: verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae conventiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse (Vgl. *Thom. Aq.* l. c.). *Leo M.* Serm. 22 (al. 21), 3: Verax namque misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae, sed ratione justitiae. Ueber die Angemessenheit der Erlösung überhaupt vgl. Ib. c. 1: Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium; Deum quoque, justae severitatis exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, antiquam mutasse sententiam: opus fuit, dilectissimi, secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cujus voluntas non potest sua benignitate privari, primam pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. Vgl. u. § 108, 1.

Bonav. II. Sent. D. 20. a. 1. q. 1: Absque dubio congruum est reparari genus humanum . . . non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis. Ex parte Dei, quia decet Dei sapientiam et misericordiam . . . Ex parte vero hominis congruentia est similiter, si consideretur dignitas hominis conditi, et modus labendi, et status lapsi. Dignitas namque hominis conditi est, quod propter ipsum facta sunt universa; si ergo homo careret suo fine, omnia essent suo fine fraudata. Modus vero labendi fuit, quod humana natura totaliter cecidit alio peccante et alio suggerente; et ideo decens fuit, ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente, et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante. Status etiam hominis lapsi reparationi congruit, quia in

illo statu simul fuit poenitentia cum miseria; ex poenitentia placabat quodammodo divinam justitiam, miseria vero provocabat misericordiam.

Ueber die pädagogische Bedeutung der Incarnation vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 1. a. 2: Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; . . . alio modo per quod melius et convenientius pervenitur ad finem . . . Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem . . . Et hoc quidem considerari potest quantum ad *promotionem hominis in bonum.* Primo quidem quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit; unde Augustinus dicit (Civ. XI, 2): *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumto, constituit atque fundavit fidem.* Secundo quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit (de Trin. XIII, 10): *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum diligeret nos Deus. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur; unde Augustinus dicit (de catech. rud. 4): *Quae major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem in nobis?* Et postea subdit: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat.* Quarto quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit; unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nat. Dom. (22. de Temp.): *Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.* Quinto quantum ad plenam participationem Divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nat. Dom. (13. de Temp.): *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.*

Similiter et hoc utile fuit ad *remotionem mali.* Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati; unde Augustinus dicit (de Trin. XIII, 17): *Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem.* Secundo per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando; unde Augustinus dicit (de vera rel. 16): *Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit.* Et Leo Papa dicit (Serm. de Nat. 1): *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Tertio quia *ad praesumtionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis praecedentibus, in homine Christo commendatur,* ut dicit Augustinus (de Trin. XIII, 17). Quarto quia *superbia hominis, quae maxime impedimento est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari,* ut dicit Augustinus ibidem. Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati; quod quidem, ut Augustinus dicit (de Trin. XIII, 13), *fieri debuit sic ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superetur;* quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo Papa dicit (Serm. de Nat. l. c.): *Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas, ab aeternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium; nisi esset verus homo, non praeberet exemplum.* Sunt autem et aliae plurimae utilitates, quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani. Näheres über die Frage nach der Nothwendigkeit der von Christus geleisteten stellvertretenden Genugthuung s. u. § 108, u. § 49, 2.

3. Seit dem Mittelalter wurde die Frage vielfach erörtert, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes auch dann erfolgt sein würde, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre; d. h. also, ob außer der Erlösung des gefallenen Geschlechtes noch ein anderer entscheidender Beweggrund des göttlichen Rathschlusses der Menschwerdung anzunehmen sei, oder nicht. Der hl. Thomas glaubt, diese Frage sei im verneinenden Sinne zu beantworten, weil die gegentheilige Auffassung jeder positiven Begründung aus der heiligen Schrift ermangele. Mit absoluter Gewißheit lasse sich diese Controverse freilich nicht entscheiden; die Offenbarung rede eben nur von dem in Christo thatsächlich verwirklichten Rathschlusse Gottes; als dessen wesentliches Motiv aber bezeichne sie deutlich genug die Erlösung des gefallenen Menschen.

Thom. Aq. III. Q. 1. a. 3: Aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt super omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod peccato non existente Incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari. Ebenso in 1 Tim. 1. l. 4. Vgl. dagegen (die frühere Aeußerung) III. Sent. D. 1. Q. 1. a. 3: Alii vero dicunt, quod cum per Incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio facta sit, etiam peccato non existente, propter has causas Incarnatio fuisset; et hoc etiam *probabiliter sustineri potest.* Auch der hl. Bonaventura (III. Sent. D. 1. a. 1. q. 2) urtheilt über die zuerst genannte (Thom.) Ansicht: Plus consonat pietati fidei.

Es sprechen für diese Ansicht folgende Gründe: Die kirchlichen Symbole nennen als Zweck der Menschwerdung (nicht etwa bloß des Opfertodes Christi) stets nur die Erlösung der Menschen. Ebenso die heilige Schrift. Sie betont überdieß, darum vorzüglich erscheine die Menschwerdung als die vollkommenste Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, weil Gott sie zu Gunsten der sündigen Menschen ewig bei sich beschlossen und in der Zeit verwirklicht habe. Endlich lehren einzelne Väter ausdrücklich, die Menschwerdung würde nicht erfolgt sein, wenn der Sündenfall nicht geschehen wäre.

Symb. *Nic. Const.* (o. n. 1). In dem bei der Weihe der Osterkerze gebräuchlichen Hymnus heißt es: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemtorem! O certe necessarium (damit nämlich die Menschheit die Gnade der Incarnation erlangte) Adae peccatum . . .

Luk. 19, 10: Venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Vgl. 5, 31. 32. Joh. 3, 16. 17 (o. n. 1). 1 Tim. 1, 15: Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.

Iren. adv. haer. V, 14. 1: Si enim non haberet caro salvari (gegen den gnostischen Spiritualismus gerichtet), nequaquam Verbum Dei caro factum esset. *Ambr.* de Incarn. 6: Nam quae erat causa Incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur? *Aug.* Serm. 174 (al. 8. de Verb. Ap.), 2: Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. Serm. 175 (al. 9. de Verb. Ap.), 1: Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinae. Weitere Zeugnisse s. bei *Petav.* de Incarn. II, 17. 7.

Die Vertreter der gegentheiligen Ansicht betrachten den menschgewordenen Sohn Gottes zunächst als Vollender der von Gott erschaffenen Welt, und des Menschen ins-

besondere; sie behaupten, dieser Zweck der Vollendung sei nicht durch den Sündenfall bedingt; daher habe auch der Rathschluß der Menschwerdung zunächst ohne Rücksicht auf die menschliche Sünde in Gott ewig bestanden; nur das Leiden und der Opfertod Christi seien durch den Sündenfall motivirt. So u. A. Rupert von Deutz und Honorius von Autun (im 12. Jahrh.), und später Scotus. Von den Einzelnen wurde diese Ansicht wieder in sehr verschiedener Weise begründet. Näheres s. *Gonet* l. c. tom. 4. P. 3. tr. 1. disp. 5. *Bill.* de Incarn. Diss. III. art. 3. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. S. 307. J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters. II, 266. 298. Ueber den mit der vorliegenden Frage in Zusammenhang stehenden Optimismus des Malebranche s. o. § 67, 3.

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Erlösungs-Rathschlusses.

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Das Geheimniß der Menschwerdung.

§ 94.

Uebersicht.

1. Die Erlösung des gefallenen Menschen wurde zu der von Gott bestimmten Zeit von dem menschgewordenen Sohne Gottes vollbracht. Seine Wirksamkeit für das Heil der Welt war nach Gottes Rathschluß dadurch bedingt, daß er zugleich Gott und Mensch war, d. h. dadurch, daß in ihm die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit der Person mit einander verbunden waren. Dieses Geheimniß der sogen. Unio hypostatica muß demnach zuerst in Betracht gezogen werden; dann erst können die das Werk der Erlösung betreffenden Glaubenssätze verständlich werden. Die hypostatische Verbindung der beiden Naturen in Christo ist zunächst an sich (oder in esse, das incarnatum esse des göttlichen Logos, die Incarnatio Verbi im passiven Sinne), sodann auch in ihrem Ursprunge oder ihrer Ursache nach (in fieri) zu betrachten (die Incarnatio Verbi im activen Sinne, die göttliche Wirksamkeit, wodurch das Geheimniß der Unio hypostatica zu Stande kam).

2. Die Kirche hat den Inhalt des christologischen Dogma's den mannigfaltigsten Häresien gegenüber ausdrücklich definirt und allseitig erklärt. Den innersten Kern desselben bildet das Geheimniß der Unio hypostatica; darin ist aber gleicherweise die Einheit der Person (die nestorianische Irrlehre), wie die Zweiheit und Unversehrtheit der Naturen (die ebionitische, die doketische, die monophysitische Irrlehre) eingeschlossen.

Symb. *Athan.:* Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris

ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus.

Im Anschluß an die hier vorliegende, der Natur der Sache durchaus entsprechende Disposition werden wir zuerst den dogmatischen Beweis für die Wahrheit und Unversehrtheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo darlegen; sodann das Dogma von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen oder von der Unio hypostatica begründen und zu erläutern versuchen.

Erste Abtheilung.

Die beiden Naturen in Christo.

§ 95.

Die Gottheit Christi.

1. Der Glaubenssatz, daß Christus, der Erlöser, wahrer Gott sei, oder genauer, daß in Christo der ewige, mit dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen habe, hat offenbar das trinitarische Dogma zu seiner Voraussetzung. Es ist ja in demselben die Glaubenswahrheit eingeschlossen, daß neben dem Vater der Sohn (oder Logos) eine zweite, ewig aus dem Wesen des Vaters hervorgegangene göttliche Hypostase sei; oder der Satz, daß der Sohn ebenso wahrhaft und vollkommen Gott sei, wie der Vater (Consubstanzialität), jedoch eine zweite, von der des Vaters verschiedene göttliche Person (hypostatische Verschiedenheit). Diese Voraussetzung des christologischen Dogma's wurde in der Trinitätslehre bereits erörtert (§ 59). Hier ist also nur der Satz zu begründen, daß der, welcher in der Zeit als der Erlöser der Menschen erschien, jener ewige, dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes war.

In dieser Form findet sich das christologische Dogma in allen kirchlichen Symbolen, sowie in den ältesten Glaubensregeln ausgesprochen. Wie sie alle den Vater als Schöpfer der Welt bezeichnen, so den Sohn als Denjenigen, welcher um des menschlichen Heiles willen Mensch geworden, gelitten habe und am Kreuze gestorben sei; sie unterscheiden gar nicht zwischen der zweiten göttlichen Person an sich, und dem in der Zeit erst erschienenen Erlöser; sie benennen jene sofort mit dem historischen (erst auf Grund der Menschwerdung ihr zukommenden) Namen Christus, oder Jesus Christus.

Symb. *Apost.*: Credo . . . in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum: qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine . . . Symb. *Conc. Const.* I. (§ 59, 1; 93; 1). *Later. IV.* c. 1: Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Symb. *Athan.* s. o. § 94, 2. Ebenso die Glaubensregeln (s. § 2, 1),

z. B. *Iren.* adv. haer. I, 10. 1. 2: Etenim Ecclesia . . . fidem eam, . . . quae est in unum Deum Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et maria et omnia quae in eis sunt, et in unum Jesum Christum Filium Dei, nostrae salutis causa incarnatum, et in Spiritum sanctum . . . diligenter custodit.

Auch dem Nestorianismus gegenüber definirte die Kirche von Neuem, daß der im Fleische Erschienene (der eine Christus, oder der Emmanuel) wahrer Gott sei (s. u. § 97, 1); ebenso nahm sie in der neuern Zeit das Dogma gegen den Rationalismus der Socinianer in Schutz. Vgl. die Constitutionen der Päpste Paul IV. (1555) und Clemens' VIII. (1603) bei *Denzinger*, Enchir. n. 880.

2. In der heiligen Schrift wird die Gottheit Christi zunächst in derselben Weise gelehrt, wie in den kirchlichen Symbolen. Sie sagt, der göttliche Logos, oder der Sohn Gottes habe in Christo die menschliche Natur angenommen, oder sei im Fleische erschienen u. dgl. (a). Sodann werden Christo göttliche Attribute beigelegt, insbesondere auch ein vorzeitliches, ewiges Dasein (die Präexistenz seiner göttlichen Natur), und die Wesenseinheit mit dem Vater (b). Endlich wird er geradezu Gott, oder Sohn Gottes genannt. Er legt sich selbst diese Würde bei, und verweist auf seine Wunder, namentlich auf das Wunder seiner Auferstehung, zum Beweise für die Wahrheit seines Wortes und seiner göttlichen Sendung. In gleichen Sinne berufen sich die Apostel auf die Auferstehung Christi und andere von ihm gewirkte Wunder (c).

a. Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis (V. 1—3, s. o. § 59, 2). Das Wort caro (daher incarnatio, σάρκωσις oder ἐνσάρκωσις bei den heiligen Vätern und in der Kirchensprache), bedeutet hier nach biblischem Sprachgebrauche so viel als Mensch (vgl. z. B. Gen. 6, 12: Omnis quippe caro — alle Menschen — corruperat viam suam super terram. Luk. 3, 6; bezw. Js. 40, 3: Et videbit omnis caro salutare Dei. Röm. 3, 20). Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege; (5) ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Phil. 2, 5: Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, (6) qui cum in forma Dei esset (da er an der göttlichen Seinsweise, d. i. an dem göttlichen Wesen Theil hatte), non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo; (7) sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. (*Aug.* Ep. 140, al. 120. c. 4, 12: Neque enim usurpationis erat, ut rapina diceretur; sed naturae inerat, ut esset aequalis. Semetipsum tamen exinanivit, non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens. *Thom. Aq.* in Gal. 4. l. 2: Parvum se fecit, non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem). Kol. 2, 9: Quia in ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (d. i. in der Form und auf Grund der Menschwerdung. *Thom. Aq.* in Col. 2. l. 2: Per assumtionem hominis in unitatem personae). Eine Parallelstelle ist nach dem griechischen Texte 1 Tim. 3, 16: Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Röm. 1, 1: Paulus, . . . segregatus in Evangelium Dei, (2) quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, (3) de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Luk. 1, 35. (§ 99, 3).

b. Die Ewigkeit oder göttliche Präexistenz Christi vgl. Joh. 8, 42: Dixit ergo eis Jesus: Si Deus Pater vester esset, diligeretis utique me; ego enim ex Deo processi, et veni; neque enim a me ipso veni, sed ille me misit. V. 56: Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum; vidit et gavisus est. (57) Dixerunt ergo Judaei ad eum: Quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti? (58) Dixit eis Jesus: Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum. 17, 5 (§ 53, 2 c); 6, 38: Quia descendi de coelo. V. 51: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Man beachte, daß die Grundlage aller dieser Aus-

sprüche im Prologe 1, 1—3 (§ 59, 2) gegeben ist. Phil. 2, 6 (s. o.); Hebr. 7, 3 (§ 59, 2); 13, 8: Jesus Christus heri et hodie; ipse et in saecula. Die Wesenseinheit mit dem Vater s. Joh. 10, 30; 14, 9. 10; 17, 10. 20. 21 (§ 53, 2 d). Göttliche Attribute werden ihm beigelegt Joh. 5, 19—26; 8, 12: Ego sum lux mundi. 14, 6: Ego sum via, veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Kol. 1, 15—17; Hebr. 1, 1—3 (§ 59, 2); vgl. V. 4—13; Kol. 2, 3: In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Es gebührt ihm der göttliche Cult der Anbetung Hebr. 1, 6: Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei. Phil. 2, 8: Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (9) Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, (10) ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum; (11) et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. Vgl. Joh. 9, 35: Tu credis in Filium Dei? (36) Respondit ille (der Blindgeborene), et dixit: Quis est, Domine! ut credam in eum? (37) Et dixit ei Jesus: et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. (38) At ille ait: Credo, Domine! Et procidens adoravit eum. Matth. 14, 33 (s. u. c). Er ist der Weltrichter Joh. 5, 22 (§ 59, 2); Matth. 16, 27: Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera ejus.

c. Die Bezeugung der Gottheit Christi von Seiten des Vaters bei den Theophanien s. o. § 53, 2 a. Das feierliche Selbstzeugniß Christi Matth. 26, 63: Et princeps sacerdotum ait illi: Adjuro te per Deum vivum! ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei. (64) Dicit illi Jesus: Tu dixisti! verumtamen dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus coeli (*Corn. a Lap.* in h. l.: Videbitis me, qui vobis dumtaxat filius hominis esse videor, etiam esse vere Filium Dei proprium et naturalem, cum in die judicii videbitis me considere ad dexteram Dei Patris omnipotentis, id est, aequalis cum eo esse dignitatis, majestatis et gloriae). Joh. 3, 13 (§ 97, 2); 10, 33: Responderunt ei Judaei: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia; et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum. V. 37: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; (38) si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite; ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. 11, 41: Jesus autem elevatis sursum oculis (am Grabe des Lazarus), dixit: Pater! gratias ago tibi, quoniam audisti me. (42) Ego autem sciebam, quia semper me audis, sed propter populum, qui circumstat, dixi: ut credant, quia tu me misisti. Den Hinweis auf seine Auferstehung s. Joh. 8, 18: Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. V. 27: Et non cognoverunt, quia Patrem ejus dicebat Deum. (28) Dixit ergo eis Jesus: Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum, et a me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor (s. o. § 59, 2); (29) et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum; quia ego, quae placita sunt ei, facio semper. Joh. 2, 18: Responderunt ergo Judaei, et dixerunt ei (bei der Tempelreinigung, wo er den Tempel das Haus seines Vaters genannt hatte): Quod signum ostendis nobis, quia haec facis? (19) Respondit Jesus, et dixit eis: Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud . . . (21) Ille autem dicebat de templo corporis sui. (22) Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli ejus, quia hoc dicebat, et crediderunt Scripturae, et sermoni, quem dixit Jesus. 1, 49; 20, 27 ff. (s. u.)

Die Zeugnisse der Apostel Matth. 16, 15: Dicit illis (discipulis) Jesus: Vos autem, quem me esse dicitis? (16) Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi! (17) Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es, Simon, Bar Jona! quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. 14, 33: Qui autem in navicula erant (discipuli), venerunt et adoraverunt eum, dicentes: Vere Filius Dei es! Joh. 1, 49: Respondit ei Nathanaël, et ait: Rabbi! Tu es Filius Dei, tu es rex Israël! (50) Respondit Jesus, et dixit ei: Quia dixi tibi: Vidi te sub ficu, credis; majus his videbis. 6, 69: Respondit ergo ei Simon

Petrus: Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes! (70) Et nos credimus, et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei. 20, 28: Respondit Thomas (nachdem der Heiland ihn durch den Augenschein von seiner Auferstehung überzeugt hatte), et dixit ei: Dominus meus et Deus meus! Dicit ei Jesus: Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati, qui non viderunt, et crediderunt. Vgl. 11, 27.

Tit. 2, 13: Exspectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri (τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν) Jesu Christi. Röm. 9, 5: Quorum (Israëlitarum) patres (sunt), et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. (Als Beweisstelle für die Gottheit Christi bereits angeführt bei *Iren.* adv. haer. III, 16. 3; *Tert.* adv. Prax. 15. Vgl. Reithmayr, Comm. zum Br. an d. Römer. S. 480. *Thom. Aq.* in Rom. 9. l. 1: In quibus verbis quatuor haereses destruuntur. Primo quidem Manichaei, qui dicebant, Christum habuisse corpus phantasticum et non verum, quod removet per hoc, quod dicit, *secundum carnem* . . . Secundo haeresis Valentini, qui dicit Christum non de massa humani generis, sed de coelo corpus attulisse. Quod quidem excludit in hoc quod dicit Christum ex Judaeis secundum carnem esse . . . Tertio haeresis Nestorii, qui posuit alium esse filium hominis, alium Dei: contra quem Apostolus hic dicit, quod ille est ex patribus secundum carnem, qui est Deus super omnia. Quarto excluditur haeresis Arii, qui dicebat Christum esse minorem Patre, et quod est creatus ex nihilo. Contra quorum primum dicit, quod est super omnia. Contra secundum, quod est benedictus per omnia saecula. Hoc enim de solo Deo dicendum est, quod ejus bonitas duret in saecula.) Röm. 1, 4: Qui (der Menschgewordene, V. 3 f. o.) praedestinatus est (ὁρισθέντος, eingesetzt, erwiesen als Sohn Gottes. *Chrysost.; Theodor.* in h. l.) Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum („Er wurde als Sohn Gottes erwiesen durch die nach seiner Auferstehung vom heiligen Geiste gewirkten Wunder." Theodoret z. d. St. Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 146). S. u. § 111. 1 Joh. 4, 15: Quisquis confessus fuerit, quoniam Jesus est Filius Dei, Deus in eo manet, et ipse in Deo. 5, 20: Et scimus, quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus (Gr. Jesu Christo). Hic est verus Deus, et vita aeterna. Joh. 20, 30: Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. (31) Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.

Die Aussprüche des Alten Testamentes, in welchen der einst zu sendende Messias als Gott bezeichnet wird, s. o. § 53, 1 d. Is. 35, 4: Deus ipse veniet, et salvabit vos. Vgl. Matth. 11, 5. Luk. 1, 76: Et tu puer! Propheta Altissimi vocaberis; praeibis enim ante faciem Domini parare vias ejus.

3. Wie bereits in den apostolischen Schriften (vorzüglich beim hl. Johannes) ebensowohl die Gottheit Christi, als auch die Wahrheit seiner menschlichen Natur den Anfängen der Häresie gegenüber in Schutz genommen wird, so ist das Gleiche auch bei den ältesten Zeugen der Tradition der Fall.

Clemens von Rom (Ep. ad Cor.) lehrt, in Christo sei uns die vollkommenste Gottesoffenbarung zu Theil geworden; in ihm schauen wir Gottes Antlitz wie in einem Spiegel (c. 36); er ist das Scepter der Majestät Gottes (d. i. der persönliche Träger der göttlichen Weltherrschaft, c. 16); seine Leiden sind Gottes Leiden (c. 2); der höchste Erweis der Liebe Gottes und das vollkommenste Beispiel der Demuth (c. 16); er hat im Alten Bunde durch den heiligen Geist geredet in den heiligen Schriften (c. 22). — Der hl. Ignatius d. M. bekämpft die judaisirenden Irrlehrer, welche die Gottheit Christi läugnen, ebenso entschieden wie den Doketismus, der die Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur bestreitet. Er lehrt: Gott hat in Christo menschliche Gestalt angenommen, um das ewige Leben wieder herzustellen (Eph. 19); Christus ist „Menschensohn und Gottessohn" (Ib. 20), der ewige Sohn oder Logos Gottes. Eph. 7: „Einer nur ist Arzt, Fleisch sowohl als Geist" (Mit σάρξ, Fleisch, bezeichnet der hl. Ignatius die

menschliche, mit πνεῦμα, Geist, die göttliche Natur in Christo. Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich bei Justinus, Irenäus, Tertullian, Hippolytus u. A. Vgl. Nirschl, Die Briefe des hl. Ign. v. Antiochien S. 46), „geworden und nicht geworden, im Fleische gewordener Gott, im Tode wahrhaftes Leben, aus Maria und aus Gott, erst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr." Magn. 8: „Wenn wir jetzt noch nach dem Judenthum leben, so bekennen wir, daß wir die Gnade nicht empfangen haben. Die heiligsten Propheten lebten ja nach Jesus Christus (auch der Alte Bund war durch ihn bedingt und eine Vorbereitung auf sein Erscheinen). Deßhalb litten sie auch Verfolgung, sie, die von seiner Gnade begeistert waren, um die Ungläubigen zu überzeugen, daß Ein Gott sei, der sich selbst geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn, der sein ewiges Wort, und nicht aus einem Stillschweigen hervorgegangen ist, und der in Allem demjenigen wohlgefiel, welcher ihn gesandt hatte." Vgl. o. § 59, 3. Wiederholt nennt Ignatius Christum geradezu Gott. So Polyc. 8. Eph. 18: „Unser Gott Jesus Christus wurde von Maria in ihrem Schooße getragen, nach dem Heilsplane Gottes." Smyrn. 1: „Ich preise den Gott Jesus Christus, der euch also weise gemacht hat." Ib. c. 10. Rom. 3. 6: „Lasset mich das Leiden meines Gottes nachahmen." Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. S. 3 ff. Der hl. Polykarp (Phil. 12) nennt Christus „den ewigen Hohenpriester und Sohn Gottes". In dem Barnabasbriefe (c. 5—7) wird gelehrt, Christus sei der ewige Sohn Gottes, der Herr und das Endziel alles Geschaffenen, der Urheber des Alten Bundes, der künftige Richter der Lebendigen und der Todten. Er erschien im Fleische, um für uns leiden zu können. In dem Briefe an Diognet (c. 7—10) heißt es, das Christenthum sei das Werk des allmächtigen Gottes. Er hat seinen Sohn, den heiligen und unbegreiflichen Logos, durch den er Alles erschaffen hat und regiert, zu den Menschen gesandt, als König und als Gott, damit er in ihren Herzen Wohnung nehme. Nur die Gerechtigkeit des Sohnes konnte unsere Sünden zudecken, und nur durch ihn konnten wir gerechtfertigt werden. Er erschien in Sanftmuth und Milde, um uns zu retten; dereinst wird er als Richter gesandt werden. Bei Hermas (Past. III. Simil. 9, 2 sqq.) wird die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes dargestellt, der auf einem alten Felsen erbaut wird und an welchem ein neues Thor sich befindet. Darauf folgt die Erklärung c. 12: Petra haec et porta Filius Dei est . . . Filius quidem Dei omni creatura antiquior est (der alte Fels), ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione in novissimis diebus apparuit, ut, qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in regnum Dei.

Ueber die Logoslehre bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts s. o. § 59, 3. Auch sie bezeugen, der göttliche Logos sei in Christo den Menschen erschienen, habe aus Maria, der Jungfrau, die menschliche Natur angenommen und für uns den Tod am Kreuze erduldet. *Just.* Ap. I, 13. 23; II, 8. 10; Dial. c. Tryph. 34. 45. 48. 100 *Tat.* c. Graec. 13. 21.

Der hl. Irenäus zeigt (im Gegensatz zum Ebionitismus einerseits, und zum gnostischen Doketismus anderseits), wie das Werk der Erlösung ebensowohl durch die Gottheit Christi als durch seine Menschheit bedingt war; er betont auch, daß Christus allein in der heiligen Schrift im eigentlichen Sinne Sohn Gottes genannt werde. Adv. haer. III, 19. 1: Propter hoc enim Verbum Dei homo; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati . . . n. 2: Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae Deus appellatur secundum eum, aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus (Ib. c. 6). Quoniam autem ipse proprie praeter omnes, qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a Prophetis omnibus et Apostolis et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus qui vel modicum de veritate attigerint. Haec autem non testificarentur Scripturae de eo, si, similiter ut omnes, homo tantum fuisset. I, 10. 2 (s. o. n. 1). *Orig.* de Princ. Praef. n. 5 (s. § 59, 3). *Tert.* Apol. 21: Verum neque de Christo erubescimus, cum sub nomine ejus deputari et damnari juvat, neque de Deo aliter praesumimus. Necesse est igitur pauca dicamus de Christo

ut Deo. Adv. Marc. II, 27: Totum denique Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis. Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur; ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum.

Weitere Zeugnisse s. u. § 97, 2. Die ganze Geschichte der Kirche, sowohl ihrem inneren wie ihrem äußeren Leben nach betrachtet, ist ein thatsächlicher Beweis ihres beständigen Glaubens an die Gottheit Christi. In den ersten Jahrhunderten insbesondere war dieser Glaube gerade der vorzüglichste Grund aller Anfeindungen, die sie von Seiten des ungläubigen Judenthums und des Heidenthums, in der Wissenschaft wie im socialen und politischen Leben, zu erdulden hatte. Diesen Glauben haben die vielen Millionen heiliger Märtyrer bekannt und mit ihrem Blute besiegelt. Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums I. Bd. 17. Vortr.

§ 96.

Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo.

1. In Christus ist Gottes Sohn wahrhaft Mensch geworden, d. h. er hat in seiner Menschwerdung eine der unsrigen gleichwesentliche menschliche Natur wahrhaft und wirklich angenommen, nicht etwa bloß den Schein einer solchen. Die von ihm angenommene menschliche Natur ist demnach auch, wie die aller Menschen, aus Leib und Seele, als ihren wesentlichen Bestandtheilen, zusammengesetzt. Diesen zweiten Grundgedanken des christologischen Dogma's — die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi — hat die Kirche von Anfang an dem Doketismus, sodann den mannigfachen Irrlehren der Gnostiker, der Arianer, der Apollinaristen u. A. gegenüber ebenso nachdrücklich in Schutz nehmen müssen, wie die Gottheit Christi.

Die ältesten Doketen sowie die Manichäer erklärten, der Leib Christi sei ein bloßes Scheingebilde (Phantasma) gewesen; die Gnostiker, soweit sie nicht ebenfalls dem Doketismus huldigten, behaupteten, Christus habe seinen Leib vom Himmel herabgebracht, dieser sei mithin anderer Wesenheit als der menschliche Leib (Valentin, Marcion). Nach Arius besaß Christus nur einen menschlichen Leib, die Stelle der Seele nahm der Sohn Gottes ein, der ja selbst ein bloß geschöpflicher Geist ist. Apollinaris lehrte, Christus habe nur den menschlichen Leib und die denselben (nach der trichotomischen Auffassung, s. o. § 80, 2) belebende Seele (Psyche) angenommen; die Stelle des vernünftigen Geistes (Pneuma) vertrat der göttliche Logos. Seine Anhänger behaupteten fernerhin auch, der Leib Christi sei mit dem unsrigen nicht gleicher Natur, sondern himmlischen Ursprunges, und ewig, oder gar mit dem Logos gleicher Wesenheit. Die späteren Irrlehren des Monophysitismus und des Monotheletismus betrafen nicht eigentlich die Frage, ob Christus eine wahre und vollständige Menschennatur angenommen habe, sondern vielmehr den andern dogmatischen Satz, daß beide Naturen in Christo auch nach der Vereinigung unverwandelt und unversehrt blieben. Jedoch boten auch sie der Kirche Anlaß, die hier in Rede stehende Seite des Dogma's zu definiren.

Symb. *Const.*: Et incarnatus est de Spiritu s. ex Maria virgine, et homo factus est. Symb. *Athan.* Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens (s. § 94, 2). *Conc. Chalced.*: Sequentes sanctos Patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationabili et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: ante saecula quidem de

Patre genitum secundum deitatem, in novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria virgine Dei genitrice secundum humanitatem. Ganz ähnlich lautende Definitionen finden sich in den Acten des zweiten und dritten Concils zu Constantinopel (553 u. 680). Vgl. u. § 97. *Later. IV.* c. 1 (§ 95, 1) *Conc. Vienn.* Defin. c. err. *J. P. Olivi:* Confitemur, unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem, partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam, seu rationalem, ipsum corpus vere et per se et essentialiter informantem, assumsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae. Gegen Apollinaris ist u. a. gerichtet *Syn. Rom.* (a. 378) can. 7: Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit.

2. Die ganze, in den Evangelien berichtete Geschichte der Geburt, des Lebens, Wirkens und Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi ist eine indirecte Widerlegung des Doketismus und der übrigen oben genannten Irrlehren. Es erhellt aus ihr, daß der Erlöser einen wahren menschlichen Leib und eine menschliche Seele angenommen habe. Es werden ihm wahrhaft menschliche Zustände, Affecte, Thätigkeiten und Tugenden beigelegt; auch bei ihm vollzog sich der Tod durch Trennung der Seele (des Geistes, als des natürlichen Lebensprincips) vom Leibe (a). Die heilige Schrift lehrt aber auch direct die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo, und weist hin auf die Bedeutung derselben für das Erlösungswerk (b). Dieser letzte Punkt wird von den heiligen Vätern den zeitgenössischen Häresien gegenüber allseitig erörtert (c).

a. Vgl. z. B. Luk. 1, 30—35; 2, 6. 7 (§ 99, 3). Matth. 4, 2: Et cum jejunasset quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, postea esuriit. Joh. 4, 6: Jesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem. Luk. 8, 23: Et navigantibus illis, obdormivit. Matth. 27, 50: Jesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum (τὸ πνεῦμα). Joh. 19, 33: Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura, (34) sed unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua. Luk. 24, 39: Videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte! quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Vgl. V. 40 ff. *Iren.* adv. haer. III, 22. 2.

Luk. 22, 42: Pater! si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat! Joh. 11, 15: Et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi. V. 33: Jesus ergo, ut vidit eam plorantem, et Judaeos, qui venerant cum ea, plorantes, infremuit spiritu, et turbavit se ipsum . . . (35) Et lacrymatus est Jesus. Matth. 26, 38: Tristis est anima mea usque ad mortem. Matth. 11, 29: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Phil. 2, 8: Factus obediens usque ad mortem. Auch der Name Menschensohn (filius hominis), den der Erlöser sich beilegt, ist für das in Rede stehende Dogma beweisend. Als Menschensohn wurde er auch von den Propheten des Alten Bundes geschildert. Vgl. z. B. Dan. 7, 13 ff.

b. Joh. 1, 14; Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7 (§ 95, 2). 1 Joh. 4, 1: Carissimi! nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. (2) In hoc cognoscitur spiritus Dei: Omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. (3) Et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est. Vgl. 2 Joh. 7. Hebr. 2, 14: Quia ergo pueri (die geistigen Söhne, welche Gott dem Erlöser schenken wollte, d. i. die zu erlösende Menschheit; vgl. V. 10 ff.) communicaverunt carni et sanguini, et ipse

similiter participavit eisdem; ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum; (15) et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. (16) Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. (17) Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret (d. i. damit die Menschen nicht zweifeln könnten, daß er ihre Leiden kenne, und Erbarmen mit denselben empfinde), et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. (18) In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari. S. u. § 106 ff.

c. *Ign. M.* Trall. 9: „Verschließet darum eure Ohren, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, der aus dem Geschlechte Davids, der aus Maria, der wahrhaft geboren ward, aß und trank, wahrhaft unter Pontius Pilatus Verfolgung erduldete, wahrhaft gekreuzigt ward und starb im Angesichte derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind; der auch wahrhaft auferstand von den Todten, indem sein Vater ihn auferweckte; wie sein Vater auch uns, die wir an ihn glauben, ähnlicherweise auferwecken wird in Jesu Christo, ohne welchen wir das Leben nicht besitzen." Smyrn. 2: „Alles dieses aber hat er unseretwegen gelitten, damit wir gerettet würden. Und wahrhaft hat er gelitten, wie er auch wahrhaft sich selbst auferweckt hat; nicht, wie einige Ungläubige sagen, nur zum Scheine habe er gelitten, während sie selbst bloßer Schein sind (d. i. der Gnade und des Heiles baar); und wie sie denken, so wird es ihnen auch ergehen, die da wesenlos und dämonisch sind." Vgl. Smyrn. 5; Eph. 7 (§ 95, 3).

Die augenscheinliche Realität der Kirche und ihres Gnadenlebens hebt der hl. Ignatius begeistert hervor, zur Widerlegung des Doketismus und aller Häresie. Die eine sichtbare Kirche ist die Frucht des Leidens Christi; vermöge der Einheit des Glaubens, der Liebe und der äußern Verfassung ist sie ein Abbild Christi, welcher einerseits mit dem Vater unzertrennlich verbunden ist (vermöge seiner Gottheit), und anderseits kraft seiner Menschwerdung ihm vollkommen gehorsam ward bis in den Tod. In der Kirche sind die Gläubigen daher leiblich und geistig mit Christus verbunden. Es ist keine größere Schmähung des Erlösers denkbar, als die Läugnung seiner Menschheit, und kein größerer Frevel, als die Zerreißung der kirchlichen Einheit durch Schisma und Häresie. Vgl. Smyrn. 3—7; Philad. 3 u. a. *Polyc.* ad Phil. 7. Vgl. § 127, 4.

Iren. adv. haer. III, 18. 6 (gegen den Doketismus): Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio; et nos, cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seduxit, ut videretur eis ipse hoc quod non erat, et nos seducit, adhortans perferre ea, quae ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum, dum patimur et sustinemus, quae neque passus est, neque sustinuit magister. Sed quoniam solus vere magister Dominus noster, et bonus vere Filius Dei, et patiens, Verbum Dei Patris filius hominis factus. Luctatus est enim, et vicit: erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens; alligavit enim fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum. Ib. n. 7 (§ 92, 1): Sic igitur Verbum Dei homo factus est, quemadmodum et Moyses ait: *Deus, vera opera ejus* (Deut. 32, 4). Si autem non factus caro, parebat quasi caro, non erat verum opus ejus. Quod autem parebat, hoc et erat; Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. Et propter hoc vera opera ejus. *Tert.* adv. Marc. V, 7: Emti sumus pretio magno. Plane nullo, si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis, quam pro nostris corporibus dependeret. Ib. III, 8: Negata vero morte, dum caro negatur, nec de resurrectione constabit . . . Proinde resurrectione Christi infirmata, etiam nostra subversa est . . . Atque ita inanis est fides nostra, inanis est praedicatio Apostolorum. Auch der Glaube an die Gottheit Christi wird durch den Doketismus erschüttert: Proinde Deus Christus nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? De carne Chr. 5: Si caro cum passionibus ficta, et *spiritus* ergo cum virtutibus falsus. Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit.

Maluit, crede, nasci, quam ex aliqua parte mentiri. Leib und Seele Christi mußten gleicher Art oder Wesenheit sein, wie die der zu erlösenden Menschen. Ib. c. 10: Deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est, nostrae formae, cujuscunque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae. Ceterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit; nostra enim carnea non est. c. 16: Nam neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis, non in ea carne evacuare illud, in qua erat natura peccati, neque ad gloriam.

In ähnlicher Weise argumentiren die nachfolgenden Väter gegen die genannten Irrlehren der Arianer und der Apollinaristen. So z. B. *Athan.* c. Apoll. II, 17: „Ihr, die ihr bloß den Leib (des Herrn) anerkennet, könnt weder die Verurtheilung der Sünde, noch die Besiegung des Todes, noch die Vollendung der Auferstehung, noch auch die Unveränderlichkeit des Logos zeigen." *Greg. Naz.* Ep. 101: „Was nicht angenommen worden ist, das ist der Erlösung nicht theilhaft geworden; was aber mit Gott vereinigt worden ist, wird mit dem Heile beschenkt. Wenn Adam nur der einen Hälfte (seiner Natur) nach gesündigt hat, dann möge auch (von Christus) nur die eine Hälfte angenommen und erlöst worden sein. Wenn er aber seiner ganzen Natur nach gesündigt hat, dann ist er auch ebenso ganz mit dem Sohne vereinigt, und erlangt seiner ganzen Natur nach das Heil." *Aug.* Civ. X, 27: In illo (Christo) enim habent (homines) misericordissimam purgationem, et mentis, et spiritus, et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Mit Bezug auf Joh. 1, 14 (caro) vgl. Ep. 140 (al. 120), 4. 12: Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam, aut non habuit rationalem: sed more suo Scriptura ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur, carnem pro homine posuit. Auch auf die biblische Lehre vom Descensus Christi ad inferos (1 Petr. 3, 19 ff.) beriefen sich die heiligen Väter den Apollinaristen gegenüber. Vgl. auch *Conc. Const.* c. Orig. can. 9: Si quis dixerit, quod non Verbum Dei incarnatum carne animata anima rationali et intelligente, descendit ad inferos, et rursum in coelum idem ascendit: a. s. Weiteres s. bei *Petav.* de Incarn. V, 11; 12. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 366 ff. v. Schäzler a. a. O. S. 26 ff.

Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 5; Q. 50. a. 3: Anima unita est Verbo Dei immediatius, et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est (Q. 6. a. 1. s. u. § 99, 1). Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum,* ita de eo in Symbolo dicitur quod *descendit ad inferos,* quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos.

d. Die Doketen, Apollinaristen u. A. beriefen sich für ihre Irrlehre auf Phil. 2, 7 (§ 95, 2 a): In *similitudinem* hominum factus, et *habitu* inventus ut homo. Röm. 8, 3: Deus Filium suum mittens in *similitudinem* carnis peccati . . . 1 Kor. 15, 47: Primus homo (d. i. Adam) de terra, terrenus; secundus homo (d. i. Christus) de coelo, coelestis. Joh. 3, 13: Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo.

Zu Phil. 2. 7 vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 5. a. 1. ad 1: Similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes qui vere in natura humana existunt, *similes specie* esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit, quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis:* quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica. Ueber Röm. 8, 3 bemerkt der hl. Thomas (in Rom. 8. l. 1): Quod non est sic intelligendum, quasi veram carnem non habuerit . . . Unde non subdit solum, *In similitudinem carnis,* sed, *In similitudinem carnis peccati.* Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro ejus fuit concepta per Spiritum sanctum, qui tollit peccatum . . . Sed habuit similitudinem carnis

peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc, quod erat passibilis: nam caro hominis ante peccatum passioni subjecta non erat. Der vom Apostel gebrauchte Ausdruck weist auch darauf hin, daß in der von Christus angenommenen menschlichen Natur das „Gesetz der Sünde" (Röm. 7, 23), d. i. die unordentliche Begierlichkeit, nicht wohnte. So bereits *Tert.* adv. Marc. V, 14: Ob hoc igitur missum Filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est, carnea, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset.

In Bezug auf 1 Kor. 15, 47; Joh. 3, 13 vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 5. a. 2. ad 1: Christus dicitur de coelo descendisse dupliciter: uno modo ratione divinae naturae, non ita quod natura divina in coelo esse desierit; sed quia in infimis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumtam, secundum illud Joan. 3, 13 . . . Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de coelo descenderit; sed quia virtute coelesti, id est, Spiritu sancto, est ejus corpus formatum. Vgl. § 97, 2.

Zweite Abtheilung.

Die Verbindung der beiden Naturen in Christo zur Einheit der Person oder die Unio hypostatica.

Erster Artikel.

Die *Unio hypostatica* an sich und in ihren Ursachen betrachtet.

§ 97.

Die Thatsache der Unio hypostatica, oder die Einheit der Person und die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo.

1. Das Dogma von der hypostatischen Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo (§ 94, 2) schließt die beiden Grundgedanken ein, daß in dem Menschgewordenen nur eine Person, und zwar die göttliche Person des Logos, sei; und daß anderseits diese persönliche Einheit oder Verbindung der beiden Naturen keinerlei Verwandlung oder Vermischung derselben herbeigeführt habe; daß diese vielmehr unversehrt ihre Verschiedenheit und je ihre wesentliche Eigenthümlichkeit bewahrten. In ersterer Beziehung hat die Kirche das Dogma dem Nestorianismus gegenüber definirt; in letzterer Beziehung im Gegensatz zur monophysitischen und monotheletischen Irrlehre.

Beide Seiten des Dogma's treten schon in den ältesten kirchlichen Symbolen deutlich hervor. Von einem und demselben Christus oder Sohn Gottes wird zugleich Göttliches und Menschliches ausgesagt; daß er Gott sei, und daß er Mensch geworden oder aus Maria geboren sei. Symb. *Apost.; Nic. Const.* (§ 95, 1); *Athan.* (§ 94, 2). *Conc. Ephes.* can. 2: Si quis non confitetur, carni secundum substantiam (Gegensatz zu der von Nestorius behaupteten bloß accidentellen Verbindung, s. § 98, 1) unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne, eundem scilicet Deum simul et hominem, a. s. Can. 4: Si quis in personis duabus vel subsistentiis eas voces, quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit, vel quae de Christo dicuntur a Sanctis, vel ab ipso, et aliquas quidem ex his velut homini, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligatur, aptaverit, illas

autem tanquam dignas Deo, soli Dei Patris Verbo deputaverit, a. s. *Leo M.* Ep. dogm. 28 (al. 24) ad Flavian. c. 3: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris ... Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. *Conc. Chalced.* (§ 96, 1; fortfahrend): Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum atque divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum. *Conc. Later.* (a. 649) can. 6: Si quis secundum s. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem, ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis, inconfuse et indivise unum eundemque esse Dominum et Deum Jesum Christum, condemnatus sit. Can. 7: Si quis secundum s. Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, condemnatus sit. Vgl. *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 2 ss. Hierher gehören auch die kirchlichen Lehrentscheidungen über die Muttergotteswürde Mariä, und die, welche den Monotheletismus betreffen. S. u. § 100. 102. Die Lehre des Eutyches gibt Papst Leo d. Gr. mit den Worten wieder: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero, unam naturam confiteor (Ep. 28, 6).

2. Die heilige Schrift spricht das Dogma von der Einpersönlichkeit Christi in dreifacher Form aus: Sie sagt von dem ewigen Logos oder Sohn Gottes, er habe die menschliche Natur angenommen, oder (er selbst) sei Mensch geworden. Diese Ausdrucksweise wäre nicht zutreffend, wenn die menschliche Natur in Christo einer (zweiten) menschlichen Person gehörte; sie ist nur bei der Annahme verständlich, daß die Eine Person des Sohnes Gottes, seit dem Augenblick der Menschwerdung, selbst auch Inhaberin einer menschlichen Natur geworden ist. Ferner legt die heilige Schrift Einem und demselben Christus (demselben Subjecte, der Einen Person) bald göttliche, bald menschliche Attribute bei. Endlich nennt sie den aus Maria Geborenen (den Menschen Christus) Gottes Sohn. Damit bezeichnet sie zugleich (indirect) Maria als Gottesgebärerin. Auch diese Aussprüche der heiligen Schrift sind mit der nestorianischen Lehre von zwei nur äußerlich oder moralisch verbundenen Personen in Christo unvereinbar.

Joh. 1, 14; Phil. 2, 7; Gal. 4, 4 (§ 95, 2). Stellen, in welchen Christo göttliche und menschliche Attribute beigelegt werden, s. § 95, 2; 96, 2. Vgl. außerdem noch als sehr bezeichnend Joh. 3, 13: Nemo ascendit in coelum, nisi *qui descendit de coelo,* filius *hominis,* qui *est in coelo* (*Est.* in h. l.: Nemo coelestia scrutatus est, nemo penetravit in intima et secreta Dei, cujus habitatio est in coelis, nisi *qui descendit de coelo*, id est, qui de coelo, hoc est, ex Deo habet originem. Id est, Dei Filius unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Joan. 1, 18). Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos, regere ecclesiam *Dei,* quam acquisivit *sanguine suo.* 1 Kor. 15, 47: Secundus *homo* (Christus) de coelo, *coelestis* (*Est.* in h. l.: Secundum hominem Chri-

stum dici de coelo esse propter originem coelestem, quia, licet corpus habeat e terra, verusque sit homo ex homine natus, idem ipse tamen per unionem personalem humanae naturae cum divina vere Dei Filius est, ut qui natus sit ex Patre coelesti, id est, ex Deo. Sic exponunt plerique interpretes, tam graeci quam latini. Vgl. o. § 96, 2 d.

Is. 7, 14: Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel; quod est interpretatum, nobiscum Deus. Vgl. Matth. 1, 23; Luk. 1, 35: Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. V. 42: Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui! (43) Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me? Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum, factum ex muliere (§ 95, 2 a). Röm. 1, 3: Qui (Filius Dei) factus est ei *ex semine David* secundum carnem. Vgl. die Genealogie Matth. 1, 16: Jacob autem genuit Joseph, virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (*Thom. Aq.* in Gal. 4. l. 2: Per hoc etiam quod dicitur *ex muliere factus,* destruuntur duo errores, scil. Valentini dicentis Christum non sumsisse corpus de virgine, sed attulisse illud de coelo . . . Haec enim praepositio, *ex,* causam materialem designat. Item error Nestorii dicentis beatam Virginem non esse matrem Filii Dei, sed filii hominis; quod falsum esse ostenditur per hoc, quod dicit Apostolus hic; . . . qui enim fit ex muliere, est filius ejus. Si ergo Filius Dei est factus ex muliere, scil. ex beata Virgine, manifestum est, quod beata Virgo est mater Filii Dei). S. u. § 99, 3; 100, 2.

Die ältesten Zeugen der Tradition sprechen das Dogma in ähnlicher Weise aus, wie die heilige Schrift. S. o. § 95, 3; u. 96, 2 c. die Lehre der apostolischen Väter, sowie die Lehre der Späteren über die Wahrheit und Vollständigkeit beider Naturen in Christo. Directe und formell ganz genaue und bündige Aussprachen unseres Dogma's wurden durch die gnostischen und die mannigfaltigen christologischen Irrlehren veranlaßt.

Iren. adv. haer. I, 9. 3: Discite igitur, insensati, quoniam Jesus, qui passus est pro nobis, qui inhabitavit in nobis, idem ipse est et Verbum Dei. III, 9. 3: Neque alius quidem Christus, alius vero Jesus; sed Verbum Dei, qui est Salvator omnium, et dominator coeli et terrae, qui est Jesus (quemadmodum ante ostendimus), qui et assumsit carnem et unctus est a Patre Spiritu, Jesus Christus factus est. III, 19. 1 (§ 95, 3). *Tert.* adv. Prax. 27: Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. *Cypr.* Testim. adv. Jud. II, 10: Et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset. *Orig.* de Princ. Praef. n. 5 (s. o. § 59, 3). Er gebraucht zuerst (wie es scheint) den bezeichnenden Namen Gottmensch (θεάνθρωπος). Vgl. Ib. II, 6. 3; in Ezech. hom. III, 3. *Athan.* In annunt. Deip. 11: „Christus ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch; er ist Einer vermöge der Einheit der Hypostase, aus zwei und in zwei Naturen.“ *Ambr.* de Incarn. 5: Cum Deus semper esset aeternus, Incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus; quia utrumque unus, et unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore; non enim alter ex Patre, alter ex Virgine; sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. *Aug.* de Trin. IV, 20. 30: Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodammodo commixtus est homo, cum veniente plenitudine temporis missus est in hunc mundum factus ex femina Filius Dei, ut esset et filius hominis propter filios hominum. Ep. 137 (al. 3), 3. 9: Nunc vero ita inter Deum et homines Mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. Sehr genau wird der Inhalt des Dogma's exponirt bei *Vinc. Lir.* Common. 19: In Deo una substantia, sed tres personae; in Christo duae substantiae, sed una persona; in Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud; in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius. Quomodo in Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud? Quia scilicet alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus

sancti, sed tamen Patris et Filii et Spiritus sancti non alia et alia, sed una eademque natura. Quomodo in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius? Quia videlicet altera substantia divinitatis, altera humanitatis; sed tamen deitas et humanitas non alter et alter, sed unus idemque Christus, unus idemque Filius Dei, et unius ejusdemque Christi et Filii Dei una eademque persona; sicut in homine aliud caro, et aliud anima, sed unus idemque homo anima et caro ... Est ergo in Christo verbum, anima, caro; sed hoc totum unus est Christus, unus Filius Dei, et unus Salvator et Redemtor noster. Unus autem, non corruptibili, nescio qua, divinitatis et humanitatis confusione, sed integra et singulari quadam unitate personae. Die Aussprüche der heiligen Väter über die Muttergotteswürde Mariä s. u. § 100, 2.

Die Erlösung des Menschengeschlechtes war nach Gottes Rathschluß durch den Opfertod Christi bedingt; dieser aber besaß die von Gott gewollte Bedeutung (eines die Schuld der Menschheit aufwiegenden Sühnopfers), d. i. seinen unendlichen Werth, lediglich kraft der göttlichen Würde dessen, der ihn erduldete. Diese Bedingung war hinwieder nur dann erfüllt, wenn die Gottheit und Menschheit zur Einheit der Person in Christo verbunden waren; oder wenn der, welcher (in seiner menschlichen Natur) den Tod erlitt, selbst Gott war. Die nestorianische Lehre zerstört jene Bedeutung des Opfertodes Christi, und damit zugleich die ganze christliche Heilsordnung. Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 34. S. u. § 108.

3. Der andere Grundgedanke des vorliegenden Dogma's, daß nämlich die beiden Naturen in Christo nach der hypostatischen Verbindung je in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, ohne jede Vermischung oder Verwandlung fortbestehen blieben, wird in der heiligen Schrift (gleichfalls indirect) in mehrfacher Weise ausgesprochen. Sie sagt von dem Einen Christus, dem ewigen, unveränderlichen Sohne Gottes, daß er Mensch geworden sei, oder die menschliche Natur angenommen habe. Mit dem Monophysitismus sind diese Aussprüche nicht vereinbar. Christus wäre nicht Mensch, oder Inhaber einer menschlichen Natur, wenn eine wesentliche Verwandlung oder Veränderung der menschlichen Natur in ihm stattfand; er durfte dann auch weder Mensch, noch Menschensohn genannt werden. Ferner legt die heilige Schrift Christo sowohl göttliche als menschliche Attribute bei; namentlich redet sie auch klar von einem (menschlichen) Willen Christi, welcher von dem göttlichen Willen des Vaters verschieden ist; während anderseits gelehrt wird, daß er seinem göttlichen Wesen, also auch seinem Willen nach, mit dem Vater Eins sei. Endlich sagt sie aus demselben Grunde einerseits, daß Christus dem Vater gleich, und hinwieder, daß er geringer als der Vater sei.

Vgl. die oben n. 1 cit. Beweisstellen. 1 Tim. 2, 5: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, *homo* Christus Jesus. Röm. 5, 15: Sed non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Matth. 26, 39: Pater mi! si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Joh. 5, 30: Non possum ego a me ipso facere quidquam; sicut audio, judico; et judicium meum justum est; quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me. Vgl. damit Joh. 10, 30: Ego et Pater unum sumus. 14, 28: Pater major me est. S. o. § 59, 2. — Auch alle Stellen der heiligen Schrift, welche die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi, sowie ihre Consubstanzialität mit der des adamitischen Geschlechtes darthun (§ 96, 2), sind ebenso viele Gegenbeweise gegen die monophysitische Irrlehre.

Die oben (n. 2) angeführten Zeugnisse der Tradition betonen alle ebenso nach-

drücklich die Zweiheit der Naturen, wie die Einheit der Person in Christo. Den Monophysiten und auch schon früheren Irrlehrern gegenüber erläutern die heiligen Väter, wie eine Vermischung der beiden Naturen undenkbar sei. Die unendliche Natur der Gottheit konnte als solche nicht in die endliche Natur der Menschheit verwandelt werden; ebenso wenig war das Umgekehrte möglich, oder auch das Entstehen einer dritten gemischten Natur. Auch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens schließt jede derartige Annahme aus. Die evangelischen Berichte über die Thatsachen des Lebens, des Todes und der Verherrlichung Christi haben das Vorhandensein einer wahren menschlichen Natur in ihm zur Voraussetzung. Für den von Christus verfolgten Zweck der Erlösung war es gleich unerläßlich, daß er wahrhaft Mensch war (um für uns leiden zu können), als daß er wahrhaft Gott war (damit sein Leiden vor Gott als Preis der Erlösung genügte).

Iren. adv. haer. V, 17. 3: Si enim nemo potest remittere peccata, nisi solus Deus; remittebat autem haec Dominus et curabat homines: manifestum, quoniam ipse erat Verbum Dei, filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens (Matth. 9, 6), quoniam homo et quoniam Deus; ut quomodo homo compassus est nobis, tanquam Deus misereatur nostri, et remittat nobis debita nostra, quae factori nostro debemus Deo. *Tert.* de carne Chr. 3: Non potes dicere: Si natus fuisset et hominem vere induisset, Deus esse desiisset, amittens quod erat, dum assumit quod non erat. Periculum enim status sui Deo nullum est. Adv. Prax. 27: Igitur sermo in carne, dum et de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus; utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Imo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemtio est pristini. Omne enim, quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus, et sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum fit in carne, et manifestatur et videtur et contrectatur per carnem. *Origen.* l. c. *Athan.* l. c. (o. n. 2). *Aug.* Ep. 238 (al. 164), 4. 21: Nec separari fas est Filium hominis a Filio Dei, quia ipse Filius Dei factus est Filius hominis, non mutando quod erat, sed assumendo quod non erat. De Trin. I, 7. 14 (Mit Bez. auf Joh. 14, 28): Neque enim sic accepit formam servi (Phil. 2, 7), ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. Si ergo ita accepta est forma servi, ut non amitteretur forma Dei, cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit. Filius unigenitus Dei Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Jesus (1 Tim. 2, 5); quis non intelligat, quod in forma Dei etiam ipse se ipso major est, in forma autem servi etiam se ipso minor est? Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. . . . Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.

Leo M. Ep. dogm. 28 (al. 24), 3 (s. o. § 97, 1); c. 4: Quid autem est solvere Jesum (1 Joan. 4, 3), nisi humanam ab eo separare naturam, et sacramentum, per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis? Caligans vero (Eutyches) circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat: cujus credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio verae carnis, negatio est etiam corporeae passionis. . . . Catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas. Vgl. *Fulg.*

Ferrand. Ep. ad Anatol. *Joan. Damasc.* de fide orth. III, 3 u. a. bei *Petav.* de Incarn. III, 5—8. S. u. § 102, 1.

§ 98.

Der Begriff der Unio hypostatica. Ihre wesentlichen Eigenschaften.

1. Wenngleich die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein für die menschliche Vernunft unbegreifliches Geheimniß ist, so bietet die kirchliche Lehre doch genügende Anhaltspunkte dar, um den Sinn jenes Geheimnisses, wenn auch nicht adäquat, so doch zum Mindesten in analogischen (dem Endlichen entlehnten) Begriffen der Wahrheit gemäß aufzufassen. Welcher Art zunächst die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo sei, hat die Kirche theils negativ, durch Verwerfung der nestorianischen und der monophysitischen Irrlehre, näher erklärt; theils in positiver Form, indem sie dieselbe als eine reale (vera), substanziale (substantiva, secundum substantiam), physische (naturalis) und hypostatische bezeichnete. Letzteren Ausdruck erläutert sie durch den Hinweis auf das Verhältniß von Seele und Leib im Menschen, sofern auch diese in ihrer Verbindung eine hypostatische Einheit, d. i. die Einheit einer Person bilden.

a. Nach Nestorius wäre das wechselseitige Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo als eine bloße moralische und äußerliche Verbindung oder Einheit zweier je für sich bestehender Personen aufzufassen. Die Einheit (der Person) Christi, welche in der heiligen Schrift überall so klar hervortritt, wäre hiernach eine bloß scheinbare, oder relative (d. i. auf die wechselseitige moralische Uebereinstimmung des göttlichen und des menschlichen Willens sich beschränkende); nicht die beiden Naturen wären zu der innerlichen Einheit Einer Person miteinander verbunden, sondern das Wollen einer göttlichen Person und einer neben ihr bestehenden menschlichen Person wären das Object der Vereinigung; und darum würde letztere auch nur als eine accidentelle und moralische, nicht aber als eine substanzielle oder physische bezeichnet werden können. Hieraus ergibt sich, in welchem Sinne die Kirche die in Rede stehende Verbindung eine wahre oder reale, innerliche, physische und substanzielle nennt.

Conc. Ephes. can. 2 (§ 97, 1); can. 3: Si quis in uno Christo dividit substantias (ὑποστάσεις) post unitionem, sola eas connexione conjungens, quae secundum dignitatem fit, vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est *naturalem* (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), a. s. Can. 4 (§ 97, 1). In dem von derselben Synode gutgeheißenen Schreiben des hl. Cyrillus an Nestorius (Ep. 4), wird die Verbindung der Naturen eine wahre oder wirkliche genannt (Anderwärts erklärt der hl. Cyrill: κατὰ φύσιν, τουτέστιν οὐ σχετικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν). *Conc. Later.* (a. 649) can. 6 (§ 97, 1); can. 8: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturarum *substantialem* unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, a. s.

b. Gemäß der monophysitischen Irrlehre wäre aus der Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christo eine dritte (gemischte) Natur entstanden. Die göttliche und die menschliche Natur würden sich in ihr wie die Bestandtheile einer zusammengesetzten Substanz zu einander verhalten. Diesem Irrthum gegenüber erklärte die Kirche, die Verbindung der beiden Naturen sei eine hypostatische (secundum *subsistentiam*), oder Christus sei Einer vermöge der Einheit der Person (unitate *personae*). Nicht irgend eine Verwandlung oder Vermischung der Naturen, sondern die Erhebung der menschlichen Natur zur persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes sei das Endziel (bezw. die Wirkung) ihrer Annahme von Seiten des letztern.

Symb. *Athan.*: Unus autem (scil. est Christus) non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. Unus omnino, non confusione sub-

stantiae, sed unitate personae (s. § 94, 2). *Conc. Chalced.:* Salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente . . . *Leo M.* Ep. 28 (§ 97, 1). *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 8: Si quis ex duabus naturis, deitate et humanitate, confitens unitionem factam fuisse, vel unam naturam Dei Verbi incarnati dicens, et non sic has voces intelligit, sicut s. Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est, sed ex hujusmodi vocibus unam naturam sive substantiam deitatis et carnis Christi introducere conatur, talis a. s. Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis.

c. Die Verbindung von Seele und Leib im Menschen zur Einheit der Person kann in mehrfacher Beziehung als ein Gleichniß der Unio hypostatica dienen: α. Leib und Seele stellen in ihrer wechselseitigen Verbindung ein Individuum oder eine menschliche Person (unus homo) dar (freilich auch eine zusammengesetzte Natur; insofern ist jenes Gleichniß nicht zutreffend). So sind in Christo Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Person (unus Christus, Symb. *Athan.*) mit einander verbunden. β. Die Verbindung von Leib und Seele ist eine physische (nicht bloß moralische), und unmittelbare; die Seele ist unmittelbar und ihrer Wesenheit nach das Lebensprincip des Leibes (per se et essentialiter corporis forma s. o. § 80, 2), und eben darum bildet sie mit dem Leibe ein einheitliches Princip aller menschlichen Thätigkeiten. Aehnlicherweise verhält sich die göttliche Person des Logos zur menschlichen Natur Christi. Sie ist mit der letzteren unmittelbar verbunden, und zwar dadurch, daß sie dieselbe an ihrer Subsistenz oder Persönlichkeit theilnehmen läßt. Eine eigene (rein menschliche) Persönlichkeit besitzt darum diese vom göttlichen Logos angenommene menschliche Natur nicht; die Stelle derselben vertritt vielmehr (seit dem ersten Augenblicke des Daseins dieser menschlichen Natur) die Persönlichkeit des Logos. Insofern sie nun hieran Theil hat, ist sie auch wieder nicht unpersönlich; sie ist eine individuelle persönliche Menschennatur kraft ihrer Theilnahme an der göttlichen Persönlichkeit des Logos. Sie ist nicht ἀνυπόστατος, sondern ἐνυπόστατος, wie *Joan. Dam.* Dial. 44 bemerkt: Ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη, προςληφθεῖσα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ταύτην καὶ ἔσχε καὶ ἔχει ὑπόστασιν.

Gleichwie die Eine Person Christi Inhaberin beider Naturen ist, so ist sie auch für beide Naturen das einheitliche persönliche Princip oder Subject alles Lebens, Wirkens und Leidens; von dem Einen Christus können und müssen die Bethätigungen der göttlichen sowohl wie der menschlichen Natur ausgesagt werden (s. § 101, 3).

Conc. Ephes. can. 4 (§ 97, 1). *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 3: Si quis dicit, alium esse Dei Verbum qui miracula fecit, et alium Christum qui passus est, vel Deum Verbum cum Christo esse dicit, quando ex muliere nascebatur, vel in ipso esse ut alterum in altero, et non unum eundemque Dominum nostrum Jesum Christum Dei Verbum, incarnatum et hominem factum, atque ejusdem miracula et passiones, quas sponte passus est carne, talis a. s.

γ. Die Seele ist im Menschen das höhere, das herrschende und die Menschennatur als solche charakterisirende Princip. So ist auch die Gottheit in Christo das herrschende (hegemonische), und seine (gottmenschliche) Person charakterisirende Princip; sie ist das, was dem Leben, Wirken und Leiden Christi seine eigenthümliche Bedeutung und seinen Werth verleiht. Gleichwie seine menschliche Natur ihre Subsistenz von der göttlichen Person des Logos fortdauernd empfängt, so ist letztere auch das höchste Princip aller Thätigkeiten und alles Leidens derselben; auch diese sind nicht bloß menschlicher, sondern allzeit gottmenschlicher Art (s. § 102).

d. Bei den vorstehenden Erläuterungen wurde der früher (§ 57, 1) erklärte Begriff der Persönlichkeit zu Grunde gelegt. Die Einpersönlichkeit Christi bedeutet danach die beide Naturen in ihm umfassende Einheit der Subsistenz; und zwar ist es die göttliche Subsistenz des Logos, an welcher seine menschliche Natur, unbeschadet ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, seit dem ersten Augenblicke ihrer Erschaffung, auf eine für die menschliche Vernunft unbegreifliche Weise, participirt. Der Sohn oder

Logos Gottes subsistirt seit dem Augenblicke der Menschwerdung in zwei Naturen; seine menschliche Natur existirt und subsistirt schlechthin nur in und kraft ihrer Aufnahme in die Persönlichkeit des Sohnes Gottes. Sie besitzt zwar ihr eigenes (creatürliches) Sein; jedoch kommt es ihr nur in der oben genannten Weise zu.

Petav. de Incarn. III, 13. 3: His omnibus ex locis duplicem colligimus sensum locutionis illius, qua Verbum, sive hypostasis Verbi dicitur facta esse hypostasis carni, humanaeve naturae. Prior est, ut hypostasis quod personae proprium est significet, atque ita illud intelligamus, naturam ipsam divinam, qua in Verbo subsistit, communicatam esse homini assumto, non ut natura est: sed ut natura illo modo subsistens, sive qua Filii relatione terminata subsistit. . . . Sic igitur Verbum factum est hypostasis naturae humanae, ut erat divinae; hoc est, in utraque natura coepit subsistere, ac vicissim in illo utraque. Vel humanam naturam proprietate sua personali sustentare deinceps, ac terminare coepit, uti divinam hactenus definiebat. Alter sensus est, ut ὑπόστασις pro *extantia* sive *existentia* simpliciter accipiatur; hoc est, pro modo illo, quo res quaelibet in rerum naturam producta, quae potentia sola erat hactenus, reipsa et *actu* consistit. . . . Quippe hoc illi (humanae naturae) Verbum per subsistendi proprietatem suam contulit, ut et ipsa subsisteret, ac tum esset *ens,* ut loquuntur, *actu,* tum *actu* quoque *subsistens,* sive hypostasis *actu.* Quamvis enim humanitas propriam habeat, ut passim vocant, *existentiam,* tamen ne puncto quidem temporis actu est et existit, nisi subsistens in Verbo, et ejus modificata proprietate personali.

Thom. Aq. Q. disp. de Unione Verbi incarn. a. 1: Humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter, neque essentialiter (im monophysitischen Sinne), sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim (Subsistenz), et hypostatice vel personaliter. Hujus autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius, quam unio animae rationalis ad corpus. . . . Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia; sed secundum quod corpus est animae instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et conjunctum; unde et Damascenus dicit, humanam naturam esse organum Verbi. Ib. ad 1: Similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne fit una hominis natura, sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona. Ib. ad 6: Unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis; hoc enim ejus summae simplicitati repugnaret. Sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scil. divina et humana. Comp. theol. c. 211: Ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura; sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumsit, quod ex infinita virtute ejus processit. . . . Et quia, sicut jam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo esset ut pars et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est, quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit una et eadem persona Filii Dei sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum. Nicht eine menschliche Person (oder einen Menschen), sondern eine menschliche Natur hat Christus angenommen. S. th. III. Q. 4. a. 2: Aliquid dicitur assumi, ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur oportet praeintelligi assumtioni, sicut illud quod movetur localiter, praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumtioni, sed magis se habet ut terminus assumtionis. . . . Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur; et sic frustra esset assumta; vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumta,

quod est erroneum. . . . Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumserit humanam personam. Ib. ad 2: Naturae assumtae non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam. Ib. a. 3. ad 2: Nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumtum, ita non possumus dicere quod homo sit assumtus. Die göttliche Natur oder Persönlichkeit Christi hat durch die Unio hypostatica keinerlei Veränderung erlitten. Die Beziehung (relatio) zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, welche das Wesen jener Unio ausmacht, ist nur mit einer wirklichen Rückwirkung auf die letztere verbunden; sie empfängt in der Zeit ihr Dasein und ihre Subsistenz vom göttlichen Logos, während dieser in seinem Wesen und in seiner Persönlichkeit seine ewige Unveränderlichkeit bewahrt. Ib. Q. 2. a. 7: Unio de qua loquimur est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est (Q. 13. a. 7), omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Ib. Q. 17. a. 2: Cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, . . . et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam. Aber auch die menschliche Natur Christi ermangelt nicht einer wesentlichen Vollkommenheit oder Auszeichnung dadurch, daß sie keine eigene Subsistenz (oder Persönlichkeit) besitzt. Ib. Q. 2. a. 2. ad 2: Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi: sicut etiam . . . sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali. S. § 36, 4.

e. Aus dem Bisherigen erhellt, in welchem Sinne allein die Person Christi eine zusammengesetzte genannt werden darf. Nicht in dem Sinne, als ob sie erst aus der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit hervorgegangen wäre, und diese also ihre Bestandtheile bildeten. Diese Annahme würde ebensowohl der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, als auch der Einfachheit des göttlichen Logos widersprechen; da ja seine Persönlichkeit von seinem Wesen nicht verschieden ist (S. o. § 52, 2). Nur insofern, als die an sich einfache Persönlichkeit Christi seit dem Augenblick der Menschwerdung auch seine menschliche Natur umschließt, also zwei Naturen je in ihrer Weise zukommt, kann die Person Christi als eine zusammengesetzte bezeichnet werden.

Thom. Aq. III. Q. 2. a. 4: Persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari: uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi: alio modo secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. Vgl. Comp. theol. l. c.; III. Sent. D. 6. q. 2. a. 3. ad 2: Persona (Christi) non dicitur composita, quasi esse suum sit ex multis constitutum, sed quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse.

Aus der Lehre A. Günthers, daß das Selbstbewußtsein die Persönlichkeit begründe (s. § 57, 1), ergab sich der christologische (nestorianische) Irrthum, daß in Christo,

entsprechend seinem göttlichen und seinem menschlichen Selbstbewußtsein, auch eine zweifache Persönlichkeit anzunehmen sei. Die Einheit der Person in Christo ist nach Günther eine bloß formale, d. h. sie besteht in dem bloßen Bewußtsein der beiden Personen um ihr wechselseitiges Verhältniß, und der „Vorherrschaft" der göttlichen über die menschliche Person. Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 19, und die oben (a) angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen gegen den Nestorianismus. Clemens, Die specul. Theol. A. Günthers. Köln 1853. S. 131.

Man beachte, daß in dem zur Zeit des hl. Cyrill v. Alexandrien und des Concils von Ephesus noch üblichen frühern Sprachgebrauche (S. § 54, 2 c) der Ausdruck ὑπόστασις vielfach im Sinne von Natur oder Wesenheit (φύσις, οὐσία) sich findet. Vgl. z. B. *Conc. Ephes.* can. 3 (oben a). Später (z. B. in der Definition des Concils von Chalcedon) dient derselbe ausschließlich zur Bezeichnung der Persönlichkeit oder Person (πρόσωπον). Vgl. *Petav.* de Incarn. VI, 1; 2. Schwane a. a. O. S. 442.

Ueber den vom hl. Cyrill in der Controverse gegen Nestorius aufgebrachten Ausdruck: „Eine menschgewordene Natur des Logos" (Adv. Nest. II, 1: μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη) vgl. *Joan. Damasc.* de fide orthod. III, 11; *Petav.* l. c. VI, 7. 3: Illum loquendi modum aptissimum judicavit, ut duas quidem naturas convenisse diceret, sed unitione facta, ex duabus unum extitisse Dei filium, hoc est, *unam Dei ac Verbi naturam incarnatam.* Hac enim locutione duas omnino significavit esse naturas; cum tantundem valeat, *natura Verbi incarnata,* ac natura Verbi et carnis, vel cum carne conjuncta. Quemadmodum anima corporata, sive carne inclusa, idem est atque anima cum carne copulata . . . n. 4: Quamobrem eo loquendi formula ista pertinet, ut adversus Nestorii διαίρεσιν, id est, *divisionem,* ac *disjunctionem* naturarum, ἡ ἕνωσις, hoc est, unitio vera et substantiva statuatur, et unus ex ambabus Christus intelligatur existere. Es sollte also dieser Ausdruck besagen, daß beide Naturen in Christo zur Einheit der Person, und zwar der Person des göttlichen Logos verbunden seien. In diesem Sinne hat denselben auch das kirchliche Lehramt adoptirt und erklärt. Vgl. *Conc. Const. II.* can. 8 (§ 98, 16). *Conc. Later.* (a. 649) can. 5. Schwane a. a. O. S. 443. v. Schäzler a. a. O. S. 75.

2. Die hypostatische Verbindung der beiden Naturen ist eine beständige, unauflösliche und ewig währende. Diesen Satz hatte die Kirche in gewissem Sinne schon gleich in den ersten Jahrhunderten gegen die Irrlehre judaistischer und gnostischer Secten, sowie der Arianer, daß die Gottheit sich beim Tode Jesu von seiner Menschheit getrennt habe, aufrecht zu erhalten; ausdrücklich wurde derselbe definirt bei Gelegenheit der Verwerfung des Monophysitismus, auf dem Concil zu Chalcedon. In der heiligen Schrift wird dieser Theil des Dogma's mehrfach indirect und implicite ausgesprochen (das ewige Priesterthum, das himmlische Gebet Christi, sein Hinabsteigen in die Vorhölle, seine Verherrlichung im Himmel); die Tradition bezeugt denselben direct und ausdrücklich.

Conc. Chalced. (§ 97, 1: ἀχωρίστως, inseparabiliter). Symb. *Conc. Tolet. XI.:* In quo Dei Filio duas credimus esse naturas, . . . quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando sejungi. Indirect und implicite ist das Dogma auch ausgesprochen in den kirchlichen Symbolen, welche von demselben Christus oder Sohn Gottes sagen, incarnatus, mortuus, sepultus est, descendit ad inferos, resurrexit . . . Ein und derselbe menschgewordene, d. h. mit der menschlichen Natur hypostatisch verbundene Logos, ist also das Subject oder der persönliche Träger der genannten Prädicate.

Ps. 109, 4: Tu es *sacerdos in aeternum,* secundum ordinem Melchisedech. Luk. 1, 33: Et regni ejus non erit finis. Joh. 12, 34: Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum. Hebr. 13, 8 (§ 95, 2 b); 7, 24: Hic autem (Christus) eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. (25) Unde et sal-

vare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum; semper vivens ad interpellandum pro nobis. 1 Petr. 3, 18: Quia et Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. (19) In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit. Apg. 2, 33: Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hunc quem vos videtis et auditis. (36) Certissime sciat ergo omnis domus Israël, quia et Dominum eum, et Christum fecit Deus, hunc Jesum, quem vos crucifixistis. S. § 112.

Iren. adv. haer. III, 16. 5: Non ergo alterum filium hominis novit Evangelium, nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu; sed hunc, qui natus est, Jesum Christum novit Dei Filium, et eundem hunc passum resurrexisse. n. 8: Propter quod rursus in epistola clamat (1 Joan. 5, 1): *Omnis qui credit quia Jesus est Christus, ex Deo natus est;* unum et eundem sciens Jesum Christum, cui apertae sunt portae coeli, propter carnalem ejus assumtionem; qui etiam in eadem carne, in qua passus est, veniet, gloriam revelans Patris. Gegen die Lehre der Apollinaristen, daß in Christo der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe, machen die heiligen Väter u. a. auch den Satz geltend, daß dann der Tod Christi nicht möglich gewesen wäre; weil nach der Lehre der Kirche die Verbindung der Gottheit und Menschheit in ihm eine unzertrennliche sei; die Gottheit blieb beim Tode Christi mit beiden Bestandtheilen seiner menschlichen Natur hypostatisch verbunden. Auch der Glaubenssatz vom Descensus Christi ad inferos (s. § 111, 2) wird durch die apollinaristische Lehre unverständlich (*Athan.* c. Apoll. II, 14. *Greg. Nyss.* Antirr. 5; de resurr. 1). *Aug.* Ep. 187 (al. 57), 3. 9: Nec tamen cum Filium Dei Christum dicimus, hominem separamus; aut cum eundem Christum filium hominis dicimus, separamus Deum . . . Sicut ergo potuit recte dici, Dominus gloriae crucifixus, cum ad solam carnem illa passio pertineret: ita recte dici potuit, *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc. 23, 43), cum juxta humanam humilitatem per carnem in sepulchro, per animam in inferno illo die futurus esset, juxta divinam vero immutabilitatem nunquam de paradiso, quia ubique est semper, recessisset. Vgl. in Joan. tr. 47, 10—13 (n. 10: Ad tempus exiguum anima deseruit carnem, sed redeunte anima resurrecturam. A Verbo autem animam separatam esse non dico. Latronis animae dixit, Hodie mecum eris in paradiso. Fidelem latronis animam non deserebat, et deserebat suam? Absit. Sed illius ut Dominus custodivit, suam vero inseparabiliter habuit). *Leo M.* Serm. 28 (al. 27. In nat. Dom. 8), 6: Assumtus igitur homo in Filium Dei sic in unitatem personae Christi ab ipsis corporalibus est receptus exordiis, ut nec sine deitate conceptus sit, nec sine deitate editus, nec sine deitate nutritus. Idem erat in miraculis, idem in contumeliis; per humanam infirmitatem crucifixus, mortuus, et sepultus; per divinam virtutem die tertia resuscitatus, ascendit ad coelos, consedit ad dexteram Dei Patris, et in natura hominis accepit a Patre, quod in natura deitatis etiam ipse donavit. Jesus war nicht wirklich von der Gottheit verlassen am Kreuze (Matth. 27, 46): Cum in tantam unitatem Dei et hominis natura convenerit, ut nec supplicio potuerit dirimi, nec morte sejungi (Serm. 68. De pass. 17, 1). Vgl. zu Matth. 27, 46 unten § 108, 2 b.

Die Einpersönlichkeit Christi wurde durch die örtliche Trennung seiner Seele und seines Leibes nicht aufgehoben, bemerkt der hl. Johannes Damascenus (de fide orth. III, 27); weil beide gleicherweise, wie zuvor, mit der Gottheit verbunden blieben, und keine eigene Subsistenz besaßen, sondern an der Einen Subsistenz des Logos participirten. Diese war also das die getrennten Bestandtheile der menschlichen Natur fortdauernd innerlich (zur Einheit der Person) einigende Band (τότε γὰρ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὸν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ἔσχον τὴν ὕπαρξιν, καὶ ἐν τῷ θανάτῳ ἀλλήλων διαιρεθέντα, ἕκαστον αὐτῶν ἔμεινε τὴν μίαν Λόγου ὑπόστασιν ἔχοντα).

Der hl. Thomas begründet das in Rede stehende Dogma vom ethischen Standpunkte aus, indem er die Unio hypostatica unter dem Begriff einer der menschlichen Natur Christi geschenkten Gnade auffaßt, die als solche nur durch Sünde hätte eingebüßt werden können.

Thom. Aq. III. Q. 50. a. 2: Illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam

absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. 11, 29, quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.* Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quandam unionem affectualem: et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne. Das Gleiche gilt von der Seele Christi. Ib. a. 3: Anima unita est Verbo Dei immediatius, et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima . . . (s. § 99, 1). Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum,* ita de eo in Symbolo dicitur quod *descendit ad inferos,* quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos. Vgl. *Petav.* de Incarn. XII, 19. 20.

Daher das scholastische Axiom: Quod Verbum semel assumsit, nusquam dimisit. Findet dieses auch Anwendung auf das von Christus am Kreuze vergossene Blut? War auch dieses während der Grabesruhe Christi mit seiner Gottheit hypostatisch verbunden? Ueber diese Frage entbrannte im Jahr 1462 zwischen den Dominicanern und Franziscanern ein heftiger wissenschaftlicher Streit, indem jene dieselbe bejahend, letztere verneinend beantworteten. Papst Pius II. bestimmte durch eine Bulle vom 1. August 1464, der Streit solle beiderseits ruhen, und keine Partei dürfe die Lehre der andern für häretisch oder sündhaft erklären, bis eine Entscheidung des apostolischen Stuhles erfolgt sein würde. Eine solche ist bis jetzt nicht erlassen worden. Vgl. *Denz.* Enchir. n. 609.

Vielleicht dürfte (zur Vermittlung der beiden einander gegenüberstehenden Ansichten) gesagt werden, soweit jenes Blut des Erlösers zur Wiederaufnahme in seinen heiligen Leib bestimmt war, bildete es fortdauernd (nach Gottes Absicht) einen Bestandtheil seiner menschlichen Natur, welche auch im Tode Christi ihrem ganzen Wesen nach mit der Gottheit hypostatisch verbunden blieb. Nun kann aber ferner wohl nicht gesagt werden, daß dieser Satz auf die ganze Quantität des vergossenen Blutes nothwendig angewendet werden müsse; weil man nicht behaupten kann, daß nothwendig und ausschließlich irgend eine bestimmte Quantität Blut zum Wesen des menschlichen Körpers gehöre; dieß um so weniger, weil in den einzelnen Körpern diese Quantität einem beständigen Wechsel unterworfen ist. In Bezug auf die nach Christi Auferstehung an verschiedenen Orten erhaltenen Spuren oder Reliquien des heiligen Blutes ist es eine allgemein angenommene Lehre (Sent. communis theologor.), daß sie nicht mit der Gottheit hypostatisch verbunden (darum auch nicht Gegenstand der Anbetung) seien. Der entscheidende Grund für diese Auffassung würde nach dem oben Gesagten der sein, daß Christus bei seiner Auferstehung das vergossene Blut wieder aufgenommen habe, soweit es (ea quantitate) — nach Gottes freier Bestimmung — zum Wesensbestande seines heiligen Leibes gehören sollte. Vgl. *Nat. Alex.* Hist. eccl. Saec. XV. c. 1. a. 7. *Tournel.* de Incarn. Q. 7. a. 3. *Bill.* de Incarn. Diss. 7. a. 2. Der hl. Thomas entscheidet obige Frage in anderer Weise, indem er jene Blutreste nicht für wirkliche Reliquien des heiligen Blutes Christi hält. Vgl. III. Q. 54. a. 2: Totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae naturae pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa. Ueber die oben genannte Meinung der Franziscanerschule wurde bereits von Billuart a. a. O. bemerkt: Porro haec Fratrum Minorum sententia licet nondum hucusque fuerit proscripta, e scholis tamen est eliminata, utpote ‚nec pia, nec secura' inquit Suares. Vgl. *Suar.* in III. P. Disp. 47. sect. 3. n. 9. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. III, 363. Scheeben a. a. O. II, 904.

§ 99.

Der Ursprung der Unio hypostatica. Die wirkende Ursache derselben. Die übernatürliche Mutterschaft Mariä.

1. Das Geheimniß der Menschwerdung vollzog sich durch die Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der Persönlichkeit des Sohnes Gottes. Diese Aufnahme (assumtio) der menschlichen Natur von Seiten des göttlichen Logos wird von der Kirche ausdrücklich als der Grund und Ursprung der Unio hypostatica bezeichnet. Dazu kommt noch die weitere Bestimmung, daß diese Aufnahme zugleich mit der Erschaffung der menschlichen Natur Christi, und daß beides kraft desselben Actes der göttlichen Allmacht geschehen sei: die Erschaffung der menschlichen Natur und ihre Aufnahme in die hypostatische Verbindung mit dem Sohne Gottes.

Symb. *Athan.*: Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. *Leo M.* Ep. dogm. 28, 3 (§ 97, 1).

Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis. Ita cum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non tamen dicimus, ut hujus Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumsit.

In der heiligen Schrift ist der erste Theil des genannten Glaubenssatzes wenigstens angedeutet. Joh. 1, 14; vgl. m. Phil. 2, 7 (§ 95, 2 a). Die heiligen Väter bezeugen auch den zweiten Theil sehr bestimmt. S. o. § 97, 3.

Aug. de corr. et gr. 11, 30: Deus ergo naturam nostram, id est, animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili vel mirabiliter singulari, ut nullis justitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum quod sine initio est, una persona esset ... (Augustinus beruft sich dann auch auf Joh. 1, 14): Nam ubi hoc factum est, nisi in utero virginali, unde fuit initium hominis Christi? Itemque Virgine requirente, quomodo fieret quod ei per Angelum nuntiabatur, Angelus respondit, *Spiritus s. superveniet in te* ... (Luc. 1, 35). c. Serm. Arian. 8, 6: Ipse namque unus Christus et Dei Filius semper natura, et hominis Filius qui ex tempore assumtus est gratia; nec sic assumtus est, ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumtione crearetur. *Leo M.* Ep. 35 (al. 25), 3: Natura quippe nostra non sic assumta est, ut prius crearetur, post assumeretur; sed ut ipsa assumtione crearetur. *Fulg.* de fide ad Petr. 18: Firmissime tene et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo.

Wenn die Erschaffung und die Aufnahme der menschlichen Natur zeitlich auseinander gelegen hätten, so würde letztere auch vor ihrer Vereinigung mit dem Logos eine eigene Subsistenz oder Persönlichkeit besessen haben. *Thom. Aq.* III. Q. 33. a. 3: Proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus, quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumsit sibi id quod est hominis; non autem praeexstitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem Incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanae naturae et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae vel alicujus partis ejus Verbum Dei sua assumtione destrueret.. Et ideo contra fidem est dicere, quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumta a Verbo Dei.

Die heiligen Väter haben vielfach (namentlich in ihrer Polemik gegen die heidnische Skepsis und gegen den Apollinarismus) hervorgehoben, daß bei jener Aufnahme der menschlichen Natur die Seele Christi in einem gewissen Sinne als Mittelursache für die hypostatische Verbindung seines Leibes mit der Gottheit gedient, oder daß Christus den menschlichen Leib *mediante anima* angenommen habe. So ungefähr wörtlich *Greg. Naz.* Or. I, 35. 42 u. a.; und später das 3. Concil zu Constantinopel (680. Act. 18). *Ruf.* Comm. in Symb. Ap. 13: Sed nec illud quidem absolutione vacare hujus quaestionis non omittamus, quod substantia Dei, quae omnino est incorporea, inseri corporibus vel capi ab eis principaliter non potest, nisi aliqua sit media substantia spiritualis, quae capax divini spiritus possit esse. . . . Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem Deumque media generatus. *Aug.* Ep. 137 (al. 3), 2. 8: Ipsa enim magnitudo virtutis ejus . . . sibi animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum, nullo modo in deterius mutata coaptavit. Ep. 140 (al. 120), 4. 12 (§ 118, 1).

Der hl. Thomas erläutert diesen Satz, indem er darauf hinweist, wie der Leib nur durch seine Verbindung mit der vernünftigen Seele den Charakter eines menschlichen Leibes besitzt; so wurde also auch der Leib Christi nur kraft jener Verbindung Bestandtheil einer menschlichen Natur, und dadurch für die vom Sohne Gottes beabsichtigte Assumtio geeignet (assumtibilis). Es handelt sich aber hierbei nicht um eine zeitliche, sondern um eine sachliche Ordnung oder Aufeinanderfolge (ordo naturae).

Thom. Aq. III. Q. 6. a. 1: Est (autem) duplex ordo: unus quidem *temporis*, alius autem *naturae*. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium, quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit (s. o.). . . . Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo secundum gradum *dignitatis*, . . . alio modo secundum rationem *causalitatis*; sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. . . . Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem; et secundum hoc potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem, mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumtibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana.

2. Der Act der göttlichen Allmacht, wodurch die Menschwerdung des Sohnes, d. i. die Erschaffung der menschlichen Natur Christi und ihre Aufnahme in die Persönlichkeit des Sohnes (assumtio in Deum) zu Stande kam, ging von den drei göttlichen Personen in ungetheilter Gemeinschaft aus. In diesem Sinne kann und muß gesagt werden, die Menschwerdung des Sohnes (das Incarnare, oder die Incarnatio im activen Sinne), oder die hypostatische Verbindung der beiden Naturen (Unio oder unitio im activen Sinne) sei das gemeinsame Werk der göttlichen Trinität. Dasselbe wird dem heiligen Geiste insbesondere nur in dem uneigentlichen Sinne einer sogen. Appropriation zugeschrieben. Hingegen ist es im eigentlichsten Sinne zu verstehen, daß dem Sohne ausschließlich die Menschwerdung (Incarnatio im passiven Sinne, incarnari oder incarnatum esse) zukomme, insofern die menschliche Natur nur in die Ihm eigenthümliche Persönlichkeit, nicht aber in die der übrigen göttlichen Personen aufgenommen wurde.

Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati. *Later. IV.* c. 1 (§ 95, 1). Symb. *Nic. Const.*: Et incarnatus est *de Spiritu sancto* ex Maria Virgine.

Wie die Synode von Toledo andeutet, sind diese beiden Wahrheiten mit dem wesentlichen Inhalte des trinitarischen Dogma's nothwendig gegeben; d. h. mit dem Satze, daß den drei göttlichen Personen Ein Wesen und daher auch eine gemeinsame Wirksamkeit nach außen zukommt (§ 56, 4); während jede einzelne die ihr eigenthümliche Persönlichkeit ausschließlich besitzt (vgl. § 57, 5). In diesem Sinne hat auch die kirchliche Wissenschaft obige Sätze stets geltend gemacht.

Aug. de Trin. II, 5. 9: Una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio. Sic ergo intelligat (der Fragende) illam Incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu sancto, de quo aperte dicitur, *Inventa est in utero habens de Spiritu sancto* (Matth. 1, 18). Serm. 213 (al. de Temp. 119), 6: Filius suscepit hominem, Filius Verbum caro factum est, non Pater, non Spiritus sanctus; sed carnem Filii tota Trinitas fecit. Inseparabilia enim sunt opera Trinitatis. Das Gleiche gilt von allen übrigen göttlichen Werken Christi. Serm. 52 (al. 63. de Verb. Dom.), 5. 14: Pater non est natus de Virgine: nativitatem tamen istam Filii et Pater et Filius operatus est ex Virgine. Pater non est passus in cruce: passionem tamen Filii et Pater et Filius operatus est. Non resurrexit Pater a mortuis: resurrectionem tamen Filii et Pater et Filius operatus est. Habetis personarum distinctionem, et operationis inseparabilitatem. *Fulg.* Resp. 2. ad Ferrand.: Quia inseparabilis est operatio Trinitatis, servilem formam, quam unigenitus Deus accepit, tota Trinitas fecit; quam tamen certum est a tota Trinitate factam, sed ad solam Filii Dei pertinere personam. Neque enim sicut est in ea totius Trinitatis una operatio, sic in ea Trinitatis invenitur communis acceptio. Etenim proprietas personalis, quia non ipse Pater est, qui Filius, nec Spiritus sanctus est aut ipse Pater, aut Filius, ostendit aliquid a Patre, et Filio, et Spiritu sancto factum, quod tamen a solo Filio inveniatur acceptum. Weitere Ausführungen s. *Anselm.* de fide Trin. c. 4. Vgl. *Petav.* l. c. II, 4.

Thom. Aq. III. Q. 3. a. 4: Assumtio duo importat, scilicet actum assumentis et terminum assumtionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; sed terminus assumtionis est persona. Et ideo quidquid est actionis in assumtione commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii; tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii. Aus welchen Gründen dem heiligen Geiste die Incarnation appropriirt werde s. *Thom. Aq.* III. Q. 32. a. 1: Conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem quia hoc congruit causae Incarnationis, quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii . . . Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali . . . Secundo, quia hoc congruit causae Incarnationis ex parte naturae assumtae. Per hoc enim datur intelligi, quod humana natura assumta est a Filio Dei in unitatem personae, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae Spiritui sancto attribuitur . . . Tertio, quia id congruit termino Incarnationis. Ad hoc enim terminata est Incarnatio, ut homo ille, qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto (Gal. 4, 6; Rom. 1, 4) . . . Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Vgl. *Cat. Rom.* P. I c. 4. q. 3; u. oben § 56, 5. Schell a. a. O. S. 343.

3. In allen kirchlichen Glaubensbekenntnissen wird hervorgehoben, daß Christus die menschliche Natur aus Maria, der Jungfrau, angenommen habe. Durch die „Ueberschattung des heiligen Geistes", d. i. durch einen Act der göttlichen Allmacht, wurde der Leib des Erlösers in und aus dem jungfräulichen Schooße Mariä gebildet, und in demselben Augenblicke mit der Seele und mit der Gottheit vereinigt (n. 1). Kraft dieser wahren

und wirklichen Mutterschaft Mariä trat der Erlöser seiner menschlichen Natur nach in einen realen Zusammenhang mit dem adamitischen Geschlechte; so konnte er in Wahrheit der Menschensohn, ein Nachkomme Davids, und der Sohn Mariä genannt werden. Hierauf beruht auch der Glaubenssatz, daß die menschliche Natur Christi mit der der Nachkommen Adams gleicher Wesenheit sei (§ 96).

Symb. *Apost.:* Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine. Symb. *Nic. Const.* (n. 2). Symb. *Athan.:* Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Symb. *Conc. Tolet. XI.:* De his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumsisse; de qua novo ordine novaque nativitate est genitus; novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne; nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundata per Spiritum sanctum carnis materiam ministravit. *Later. IV.* c. 1 (§ 95, 1).

Die kirchlichen Lehrbestimmungen über die Muttergotteswürde Mariä und ihre beständige Jungfräulichkeit s. § 100. 104. Auch in ihnen wird betont, daß Maria wahrhaft Mutter Gottes sei (vere, specialiter, d. i. proprie, κυρίως); damit ist zunächst die Wirklichkeit der Mutterschaft Mariä gelehrt.

Js. 7, 14; Röm. 1, 2. 3; 9, 5; Gal. 4, 4 (s. § 95, 2 a; § 97, 2); Luk. 1, 30: Ne timeas, Maria! invenisti enim gratiam apud Deum; (31) ecce! concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum. V. 34: Dixit autem Maria ad Angelum: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? (35) Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et, quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. V. 42. 43 (§ 97, 2); 2, 6: Factum est autem, cum essent ibi (Bethl.), impleti sunt dies, ut pareret; (7) et peperit filium suum primogenitum. Matth. 1, 16: Jacob autem genuit Joseph, virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus. V. 18: Christi autem generatio sic erat: Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto. V. 20: Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est.

In diesen Stellen ist die wahre und wirkliche Mutterschaft Mariä, sowie der wunderbare übernatürliche Charakter derselben (de Spiritu sancto) auf's Deutlichste ausgesprochen. Die den ersten Theil des Dogma's betreffenden Irrlehren wurden oben bereits genannt; bezüglich des zweiten Theiles s. u. § 104.

Im Gegensatz zu den genannten Häresien haben die heiligen Väter obige Sätze vielfach bezeugt und zur Erläuterung und Begründung derselben auf ihren Zusammenhang mit dem Dogma von der Erlösung verwiesen (§ 96, 2 c).

Zu Js. 7, 14 vgl. *Iren.* adv. haer. III, 20. 1—6. Ib. n. 4: Diligenter igitur significavit Spiritus sanctus per ea quae dicta sunt (Is. 7, 14 ss.), generationem ejus, quae est ex virgine, et substantiam, quoniam Deus; (Emmanuel enim nomen hoc significat) et manifestat, quoniam homo, in eo quod dicit: *Butyrum et mel manducabit;* et in eo quod infantem nominat eum, et, *priusquam cognoscat bonum et malum:* haec enim omnia signa sunt hominis infantis. n. 10: Quare igitur non iterum sumsit limum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine. Ib. 22, 1: Errant igitur qui dicunt, eum nihil ex virgine accepisse, ut abjiciant carnis hereditatem, abjiciant autem et similitudinem . . . Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque filius hominis; et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit. n. 2: Ceterum supervacua est in Mariam descensio ejus. Quid enim in eam descendebat, si nihil incipiebat sumere ab ea? Aut si nihil sumsisset ex Maria, nunquam eas, quae a terra erant, percepisset escas, per quas id, quod a terra sumtum est, nutritur corpus. n. 4:

Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans, in Adam retulit significans, quoniam non illi hunc, sed hic illos in evangelium vitae regeneravit. Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem (s. § 88, 2 b). Zu den Zeugnissen aus Tertullian (§ 96, 2 c) vgl. adv. Marc. II, 4: Eadem bonitas (Dei) et adjutorium (Adae) prospexit. Non est enim, inquit, bonum, solum esse hominem (Gen. 2, 18). Sciebat illi sexum Mariae et deinceps Ecclesiae profuturum. De carne Chr. 17: Ad unam jam lineam congressionem dirigamus, an carnem Christus ex virgine acceperit, ut hoc praecipue modo humanam eam constet, si ex humana matrice substantiam traxit .... Ante omnia autem commendanda erit ratio, quae praefuit, ut Dei filius de virgine nasceretur. Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator, de qua signum daturus Dominus ab Esaia praedicabatur (Is. 7, 14) ... Concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem, nobiscum Deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo .... Et tamen ... unde Christus Adam ab Apostolo dictus est (1 Cor. 15, 45), si terreni non fuit census homo ejus? Ib. c. 18: Itaque sicut nondum natus ex virgine, patrem Deum habere potuit sine homine matre, aeque cum de virgine nasceretur, potuit matrem habere hominem, sine homine patre. Vgl. u. § 100. Ebendas. s. spätere Zeugnisse der Tradition. Vgl. *Petav.* l. c. V, 14 ss.

In ähnlicher Weise wie schon Irenäus und Tertullian haben auch später die Scholastiker zu zeigen versucht, wie gerade diese Weise der Menschwerdung (die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau), welche Gott aus freier Liebe erwählte, mit Bezug auf die Erlösung der Menschheit die angemessenste gewesen sei. Vgl. *Anselm.* Cur Deus homo. II, 8. *Thom. Aq.* III. Q. 4. a. 6: Sicut Augustinus dicit (de Trin. XIII, 18), *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adae, qui suo peccato obligavit genus humanum; sed melius judicavit ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria: primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum. Ib. Q. 31. a. 4: Licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacunque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut *de femina* carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit (de 83 Q. 11): *Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat, ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est.* Secundo, quia per hoc veritas Incarnationis adstruitur. Unde ... Augustinus dicit (Ep. ad Volus. 137): *Si omnipotens Deus hominem ubicunque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur, et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret.* Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae sine viro et femina; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro. Vgl. *Anselm.* l. c.: Verum non est opus multo labore, ut ostendatur quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de commistione utriusque, sicut omnes alii filii hominum. S. u. § 104.

Warum der Begriff wahrer und natürlicher Mutterschaft auf Maria Anwendung finde, s. *Thom. Aq.* III. Q. 31. a. 5: Ad supernaturalem modum genera-

tionis Christi pertinet, quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet, quod materia de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Ib. Q. 35. a. 1: B. Virgo est *vera et naturalis mater Christi.* Sicut enim supra dictum est (Q. 5. a. 2), corpus Christi non est de coelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de Virgine matre sumtum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris.

In welcher Weise begrifflich der Antheil Mariä an der Empfängniß Christi zu bestimmen sei, s. Ib. Q. 32. a. 2. ad 3: Sicut Augustinus dicit (Enchir. 40) non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Maria Virgine; nam de Virgine *materialiter* (s. o. Q. 31. a. 5), de Spiritu sancto vero *effective.* Mit Rücksicht auf dieses wirkende Princip (princ. effect. oder activum) muß die Empfängniß Christi eine schlechthin übernatürliche und wunderbare genannt werden. Ib. Q. 33. a. 4: Si enim consideremus id quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis judicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 4. q. 4. Wie der hl. Thomas die Worte des Engels Luk. 1, 35 je im Einzelnen auf die drei göttlichen Personen beziehe, s. Q. 32. a. 1. ad 1. Die mannigfaltigen sonstigen Deutungen jener Stelle s. bei Schegg, Evang. n. Lukas, I, 56. Vgl. auch Grimm, Das Leben Jesu. I, 152. Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu. I, 282. 310.

Man beachte noch die Bestimmung in dem Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Nec tamen Spiritus s. *Pater* credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem s. Spiritu obumbrante concepit: ne duos Patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici. *Aug.* Enchir. 38, 12: Hic ergo, cum confiteamur natum de Spiritu s. et virgine Maria, quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius virginis Mariae, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio quippe non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est. *Thom. Aq.* Comp. theol. 223: Licet autem Filius Dei dicatur de Spiritu s. et ex Maria Virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod Spiritus s. sit pater hominis Christi, licet B. Virgo ejus mater dicatur. Primo quidem, quia in B. Maria Virgine invenitur totum, quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu sancto formandam, ut requirit matris ratio; sed ex parte Spiritus s. non invenitur totum, quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris, ut *ex sua natura filium sibi connaturalem producat.* Unde si fuerit aliquod agens, quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater ejus dici non poterit . . . Spiritus autem s. est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens. Secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis . . . Relinquitur ergo, quod Spiritus s. pater hominis Christi dici non possit. Vgl. III. Q. 32. a. 3. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin. Freib. 1878. S. 22, und u. § 100. 104.

Zweiter Artikel.

Die Consequenzen der *Unio hypostatica.*

§ 100.

I. Die göttliche Sohneswürde des Menschen Christus. Maria die Mutter Gottes.

Da die Unio hypostatica ebenso wohl die Einheit der Person, als auch die Vollständigkeit und Unversehrtheit der beiden Na=

turen in Christo bedeutet, so sind auch die natürlichen und nothwendigen Consequenzen derselben unter beiden genannten Gesichtspunkten zu erörtern.

1. Aus der Einheit der Person in Christo ergibt sich vor allem, daß er auch seiner menschlichen Natur nach der wahre oder natürliche Sohn Gottes durch die Incarnation, und in dem ersten Momente derselben, geworden sei. Diesen in der heiligen Schrift klar angedeuteten Satz hat die Kirche feierlich definirt, als im 8. Jahrhundert die Irrlehre auftauchte, Christus sei seiner Menschheit nach bloßer Adoptivsohn Gottes, oder Sohn Gottes im uneigentlichen Sinne, aus Gnaden (non genere esse Filium Dei, sed adoptione; non natura, sed gratia).

Indirect oder implicite hatte die Kirche obigen Glaubenssatz bereits ausgesprochen, indem sie gegen Nestorius die Einpersönlichkeit Christi, und die Muttergotteswürde Mariä definirte. Demgemäß wurde auch der Adoptianismus von den zeitgenössischen Theologen, sowie von dem kirchlichen Lehramte selbst, als eine Wiederholung der, schon längst verurtheilten, nestorianischen Irrlehre bezeichnet.

Conc. Francof. (794) Ep. syn.: Quisquis es qui Christum praedicas adoptivum, unde tibi iste sensus venisset, voluissem scire; ubi hoc nomen didicisses, ostende. Patriarchae nescierunt, Prophetae non dixerunt, Apostoli non praedicaverunt, sancti Tractatores hoc nomen tacuerunt, Doctores fidei nostrae non docuerunt . . . Dices: Cur times adoptivum Christum Dominum nominare? Dico tibi, quia nec Apostoli eum sic nominaverunt, nec sancta Dei et catholica Ecclesia consuetudinem habuit sic eum appellare, imo nec credere eum adoptivum esse, sed proprium filium, juxta praecedentia Apostolorum testimonia et sanctorum Doctorum dogmata . . . Quid est aliud, dicere eandem Virginem adoptivum vel servum genuisse, nisi negare Deum illam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus, sed filius; quia alia persona est proprii filii, alia adoptivi filii servi: et scimus, unam esse personam in Christo Deo. Vgl. die beiden Briefe des Papstes Hadrian I. (785, 794) an die spanischen Bischöfe (*Denz.* Enchir. n. 250. 257. Hefele, Conciliengesch. III, 686. 2. A.).

Röm. 8, 32: Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? Hier wird offenbar, wie Papst Hadrian I. bemerkt, Christus seiner menschlichen Natur nach, in welcher er dem Tode überantwortet wurde, Gottes eigener Sohn genannt. Luk. 1, 35 (§ 99, 3). Matth. 3, 17: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Joh. 3, 16 (§ 93, 1). 1 Joh. 5, 20 (§ 95, 2 c). Vgl. auch § 95.

Schon den Arianern gegenüber hatte der hl. Augustinus betont, Christus sei (in beiden Naturen) der wahre und einzige Sohn Gottes, nicht bloßer Adoptivsohn.

Aug. Serm. 183 (al. 31. de verb. Ap.) 4, 5: Si factum dicis, Filium negas. Filium enim quaerimus natura, non gratia; Filium unicum, unigenitum, non adoptatum. c. Secund. Manich. 5: Lege itaque Scripturas, nusquam invenies de Christo dictum, quod adoptione sit filius Dei. Op. imp. c. Jul. I, 133: Ipse homo (Christus) nunquam ita fuit homo, ut non esset unigenitus Dei Filius, propter unigenitum Verbum. In Joan. tr. 7. n. 4: Oportebat ergo ut ille baptizaret, qui est Filius Dei unicus, non adoptatus. Adoptati filii ministri sunt Unici; Unicus habet potestatem, adoptati ministerium. Vgl. auch die patristischen Zeugnisse für die Einheit der Person in Christo § 97, 2.

Den Adoptianern halten die zeitgenössischen Theologen (Etherius v. Osma, Paulin v. Aquileja, Alcuin u. A.) insbesondere entgegen: a) Ihre Lehre widerspreche der heiligen Schrift und der Tradition, welche überall nur den Einen Christus, d. i. die Eine Person in beiden Naturen, den Sohn Gottes nennen; von zwei Söhnen aber, einem wirklichen und einem bloß adoptirten, nichts wissen. b) Sie verwechselten die

beiden sehr verschiedenen Begriffe der Assumtio und der Adoptio. Ersterer kann und muß von der menschlichen Natur in Christo ausgesagt werden (§ 99, 1); der zweite, im Sinne der neuen Irrlehre gebraucht, ist nicht genügend, um das Geheimniß der Unio *hypostatica* zu bezeichnen. Wenn einzelne Väter denselben darauf bezogen haben, so verstanden sie ihn im Sinne der Assumtio (der gnadenvollen Aufnahme der menschlichen Natur in die Persönlichkeit des Logos). c) Die adoptianische Lehre schließt als nothwendige Consequenz die nestorianische Häresie ein, daß in Christo, wie eine doppelte Sohnschaft, so auch zwei Personen anzunehmen seien, und daß Maria nicht Gottesgebärerin genannt werden dürfe. Vgl. *Petav.* de Incarn. VII, 1—4. J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters. I, 102 ff.

Thom. Aq. III. Q. 23. a. 4: Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. Unde et in prima parte dictum est (Q. 33. a. 2. 3), quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra (a. 3), quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet, Christum hominem dici filium adoptivum. Vermöge ihrer Theilnahme an der göttlichen Persönlichkeit Christi kommt also seiner Menschheit die Würde der natürlichen Gottessohnschaft zu. Nun aber hat jene Persönlichkeit (die Filiatio) ihren Grund in der ewigen, zwischen dem Vater und dem Sohne bestehenden Relation (die Generatio Filii); mithin ist in dieser auch der Grund der göttlichen Sohneswürde Christi seiner menschlichen Natur nach zu suchen.

Suar. de Incarn. Disp. 49. sect. 2. n. 31: Dicitur Christus ut homo Filius Dei naturalis per gratiam unionis, non solum quia a principio suae conceptionis habuit hanc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis non sufficit (alias etiam B. Virgo esset filia Dei naturalis, et Angeli similiter), sed quia ita habuit a principio, ut et ipsa unionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam quasi formaliter constituitur hic homo Christus. *Thom. Aq.* III. Q. 35. a. 5: Quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi aeterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna. *Petav.* l. c. VII, 5. 7: Mihi vero Christus naturalis proprieque dictus esse Dei Filius videtur, non ut homo est, vel *secundum humanitatem:* tanquam humanitas ipsa causa sit cur sit Filius Dei. Sed quatenus est hic homo, vel secundum hanc humanitatem; quae videlicet non communi ceterorum modo, sed in Deo, et eadem cum personali proprietate subsistit. Hujus itaque radix et causa *filietatis*, quae in assumtum hominem derivatur, est unitio humanae naturae cum Deo, hoc est, cum divina natura in Verbo subsistente; forma, sive *causa formalis*, est proprietas ipsa personalis Verbi, per quam divinitas in illa humanitate subsistit. Fit enim admirabili quadam ratione, ut *filietas* ista, sive relatio Filii, perinde humanam afficiat, formet, ac determinet naturam, et Dei Filium hominem constituat, atque eadem proprietas divinam naturam afficit, et ad Filii Verbique personam applicat, ac definit. Vgl. v. Schäzler a. a. O. S. 169.

2. Die menschliche Natur Christi wurde durch denselben Act der göttlichen Allmacht zugleich erschaffen und mit dem Sohne Gottes zur Einheit der Person verbunden; sie existirte also niemals außer dieser hypostatischen Verbindung, und allzeit nur kraft dieser Verbindung (§ 99, 1). Hieraus ergibt sich, daß Maria den Sohn Gottes (seiner menschlichen Natur nach) empfing und gebar, indem sie zu dem Menschen Christus in das Verhältniß wahrer Mutterschaft trat (§ 92, 3). Der Sohn Gottes nahm aus ihr, wie es in den kirchlichen Symbolen heißt, Fleisch an (incarnatus ex Maria

Virgine), nicht aber ein bloßer Mensch; dem Sohne Gottes bot sie in ihrer Empfängniß den menschlichen Leib dar, mit welchem er (mediante anima) sich hypostatisch verband. Aus dem Ursprung und Wesen der Unio hypostatica folgt also, daß Maria die Mutter Gottes, oder die Gottesgebärerin genannt werden müsse.

Die Irrlehre des Nestorianismus bot der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft die Gelegenheit, den innern Zusammenhang der beiden genannten Wahrheiten nachdrücklich zu betonen und zu erklären. *Conc. Eph.* can. 1: Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam Virginem: peperit enim secundum carnem, carnem factum Dei Verbum, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est, a. s. *Conc. Chalced.:* In novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem (genitum. § 96, 1). Denselben Ausdruck wiederholt das *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 2; can. 6: Si quis abusive et non vere Dei genitricem dicit sanctam gloriosam semper Virginem Mariam, aut per relationem, tanquam homine puro nato, non autem Deo Verbo ex ea incarnato, sed relata secundum illos hominis nativitate in Deum Verbum, tanquam cohaerens nascenti homini, . . . aut si quis hominis genitricem vocat eam, aut Christi genitricem, utpote Christo non existente Deo, et non specialiter et secundum veritatem Dei genitricem eandem confitetur, ob id quod ante saecula a Patre genitus Deus Verbum, in ultimis diebus ex ea incarnatus et natus est, . . . talis a. s. Vgl. dasselbe *Conc. Later.* a. 649. can. 3 (§ 104, 3); Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Cum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum s., non tamen dicimus, ut hujus Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumsit.

Die heilige Schrift spricht obiges Dogma implicite aus, indem sie Maria als die Mutter Christi bezeichnet; und anderseits lehrt, daß in Christo der Sohn Gottes Mensch geworden sei (die Einheit der Person). Vgl. die § 99, 3 cit. Stellen, und § 97, 2.

Das Gleiche gilt von den ältesten Zeugen der Tradition. S. ebendas. — *Ign. M.* Eph. 18 (§ 95, 3). *Hippol.* Fragm. hom. n. 4. *Aug.* Serm. 291 (al. 4), 6: Fit in te (Maria), qui fecit te; fit in te per quem facta es; immo vero, per quem factum est coelum et terra, per quem facta sunt omnia, fit in te Verbum Dei caro, accipiendo carnem, non amittendo divinitatem. Serm. 186 (al. de Temp. 19), 2: Nam quomodo in Regula fidei confiteremur, credere nos in Filium Dei qui natus est ex virgine Maria, si non Filius Dei, sed filius hominis natus est ex virgine Maria? Gegen Nestorius weist der hl. Cyrill v. Alex. ausdrücklich die Rechtmäßigkeit des Titels θεοτόκος nach, sowohl aus der Tradition, wie aus dem Begriffe der Unio hypostatica (c. Nest. I, 3; de recta fide ad Reg. I. u. a.).

Schon Aristides von Athen, Dionysius Al., Athanasius, Basilius u. A. haben Maria ausdrücklich „Gottesgebärerin" genannt. Vgl. *Petav.* l. c. V, 15. 9. 10. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh. Stuttg. 1881. S. 75 ff. Nirschl, Lehrb. der Patrol. u. Patrist. I, 202. 260. Die heiligen Väter, sowie auch die späteren Lehrer verweisen nicht bloß auf die Einheit der Person in Christo, sondern auch darauf, daß seine menschliche Natur zugleich mit ihrer Aufnahme von Seiten des Logos, und kraft derselben in's Dasein trat; hieraus folge, daß Maria sofort durch ihre mütterliche Mitwirkung bei dem Geheimnisse der Empfängniß Christi zu der göttlichen Person des (menschgewordenen) Sohnes Gottes selbst in das Verhältniß der Mutterschaft eingetreten sei. Auch aus der sogen. Communicatio idiomatum (s. § 101, 3) wird die Rechtmäßigkeit des in Rede stehenden Titels abgeleitet. Vgl. *Fulg.* de Incarn. etc. 4 ss. *Joan. Damasc.* de fide orth. III, 12. *Petav.* l. c. V, 17. v. Schäzler a. a. O. S. 138. Morgott a. a. O. S. 32.

Thom. Aq. III. Q. 35. a. 4: Omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio

Incarnationis sit facta in hypostasi, . . . manifestum est, quod hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinae naturae vel humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi, secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumta a divina persona, consequens est quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est, quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut *Photinus* posuit; vel humanitas non fuisset assumta in unitatem personae, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit *Nestorius*. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare B. Virginem esse matrem Dei. Auf die Einrede des Nestorius, die Gottheit habe doch den Ursprung ihres Seins nicht aus Maria empfangen, entgegnete bereits der hl. Cyrillus (Ep. 1), das sei allerdings nicht der Fall; aber dem Fleische nach sei der Sohn Gottes aus Maria geboren worden, und das genüge, um Maria die Gottesgebärerin nennen zu dürfen; wie es ja auch niemand einfalle, den Mutternamen aus dem Grunde einem Weibe abzusprechen, weil es ja nur den Leib, nicht aber auch die Seele seines Kindes empfangen und geboren habe. Das ganze einheitliche Wesen, die Person, wird als Gegenstand der Mutterschaft betrachtet. Vgl. v. Lehner a. a. O. S. 80. Ueber die Opposition Theodors v. Mopsuestia gegen das ‚θεοτόκος‘ vgl. Hefele a. a. O. II, 149. 2. A.

Thom. Aq. l. c. ad 2: B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem. Vgl. in Gal. 4. l. 2 (S. 385). Comp. theol. 222: Sicut igitur cujuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus ejus assumitur, ita Dei mater B. Virgo Maria dici debet, si ex ea assumtum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae Filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumtam a Filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod B. Virgo Maria sit mater Dei.

Vermöge ihrer Mutterschaft steht Maria in der denkbar innigsten Beziehung zu Christus, dem Sohne Gottes; dadurch aber auch zugleich zu den übrigen göttlichen Personen, welche mit Christus, vermöge der Einheit des göttlichen Wesens, untrennbar verbunden sind. Aus diesem Grunde ist unter allen geschaffenen Wesen, nächst der heiligen Menschheit Christi selbst, keines so erhaben wie Maria, die Gottesmutter. Ihre Würde als Gottesmutter ist für die menschliche Vernunft ein ebenso hohes und unbegreifliches Geheimniß, wie ihre göttliche Mutterschaft selbst. Ihr gebührt daher auch, abgesehen von der ihr innewohnenden höchsten Fülle der Gnade und Tugend, schon ihrer Würde wegen eine höhere und inhaltreichere Art der Verehrung, als irgend einem andern Geschöpfe (cultus *hyperduliae*).

Reiche Belege für obige Sätze aus der patristischen Literatur s. *Petav.* de Incarn. XIV, 8. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 79. *Anselm.* Or. 52 (al. 51): Mira res, in quam sublimi contemplor Mariam locatam. Nihil est aequale Mariae; nihil, nisi Deus, majus Maria. Deus Filium suum, quem solum de corde suo aequalem sibi genitum, tanquam seipsum diligebat, ipsum dedit Mariae; et ex Maria fecit sibi filium, non alium, sed eundem, ut naturaliter esset unus idemque communis Filius Dei et Mariae. Omnis natura a Deo est creata, et Deus ex Maria est natus. Deus omnia creavit, et Maria Deum genuit. Deus qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit; et sic omnia quae fecerat, refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum, per quem omnia sunt facta; et Maria peperit illum, per quem omnia sunt salvata. Deus genuit illum,

sine quo penitus nihil est; et Maria peperit illum, sine quo omnino nihil bene est. O vere Dominus tecum, cui dedit Dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum. Die Lehre des hl. Thomas s. bei Morgott a. a. O. S. 36.

§ 101.

II. Die Sündelosigkeit Christi. Die Anbetungswürdigkeit seiner heiligen Menschheit. Die Communicatio idiomatum.

1. Aus der hypostatischen Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der Gottheit ergab sich weiterhin als natürliche Folge die absolute Sündelosigkeit derselben. Die menschliche Seele Christi war weder jemals thatsächlich mit irgend einer Sündenmakel behaftet, noch war es überhaupt möglich, daß sie der Sünde verfiel. Diesen Satz hat die Kirche allzeit in Bezug auf die Erbsünde sowohl, als auch in Bezug auf die persönliche Sünde festgehalten.

Leo M. Ep. dogm. 28, 3 (s. u.). *Conc. Chalced.*: Per omnia nobis similem absque peccato (§ 96, 1). Symb. *Conc. Tolet. XI.*: In qua suscepti hominis forma juxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, id est, sacrificium pro peccatis nostris. *Conc. Const. III.* (s. u.). *Florent.* Decr. pro Jacob.: Qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit. *Conc. Prov. Col.* P. I. tit. 5. c. 19: Hinc etiam (d. i. aus der Einpersönlichkeit) sequitur, Christum hominem, etsi liberum, peccare non potuisse. Cum enim, quae per naturam fiunt, tribuenda sint personae, si Christus peccare omnino potuisset, dicere liceret: *Deus potest peccare,* quod sane blasphemum foret. Imo et ‚passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum' eum fuisse qui dixerit, impius judicatur ab Ecclesia. Nec ut voluntas sit libera, requiritur, eam eligere posse inter bonum et malum: quis enim dixerit, Deum in suis operibus ideo, quod malum eligere non possit, non esse liberum? Sufficit, si inter bonum et bonum possit eligi. Unde impii in Christum sunt illi, qui eum peccare potuisse opinantur.

Joh. 8, 46: Quis ex vobis arguet me de peccato? 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso. Hebr. 4, 15: Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris: tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. 1 Petr. 1, 18 (§ 108, 1); 2, 22: Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus (Js. 53, 9). 1 Joh. 3, 5: Et scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret; et peccatum in eo non est.

Die heiligen Väter erläutern schon vielfach, wie mit der Unio hypostatica, weil sie die ganze menschliche Natur Christi, auch seinen freien Willen, umfaßte, die Möglichkeit der Sünde schlechthin ausgeschlossen war. Der dem Sohne Gottes gehörende, von ihm in allen seinen Thätigkeiten getragene und geleitete, und darum auch mit der Fülle aller Gnaden und Tugenden ausgestattete Wille, war der (persönlichen) Sünde nicht zugänglich. Das gilt auch von der Erbsünde, weil ja die Unio hypostatica zugleich mit der Existenz der menschlichen Natur Christi ihren Anfang nahm (§ 99, 1). Sie konnte aber auch schon aus dem Grunde Christo nicht anhaften, weil er die menschliche Natur zwar aus dem Geschlechte Adams, jedoch auf eine durchaus übernatürliche Weise, annahm. Er war nicht, wie die übrigen Menschen, im vollen und natürlichen Sinne des Wortes ein Nachkomme Adams, ein Glied des in Adam der Sünde verfallenen Menschengeschlechtes.

Tert. de an. 41: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. *Orig.* de Princ. II, 6. 5: Fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati. *Aug.* de corr. et gr. 11, 30: Neque enim me-

tuendum erat, ne isto inneffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana accepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret. *Leo M.* Ep. 28, 3: In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus nàtus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio Creator condidit, et quae reparanda suscepit. Nam illa quae deceptor intulit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens: quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et Creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. c. 4: Assumta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Vgl. die Erklärung des hl. Thomas zu Röm. 8, 3 (S. 382).

Auch die unordentliche Begierlichkeit konnte aus den oben genannten Gründen nicht in Christo vorhanden sein.

Conc. Const. II. de trib. cap. can. 12: Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopuvestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum, et passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum, et a malis paulatim separantem se, et ita ex promotione operum melioratum, et ex vitae conversatione incontaminatum constitutum . . . a. s. *Conc. Prov. Col.* l. c.

Aug. Op. imp. c. Jul. IV, 47: Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, a. s. Ib. n. 57: Christus ergo qui legem perfectissime implevit, nulla illicita concupivit; quia discordiam carnis et spiritus, quae in hominum naturam ex praevaricatione primi hominis vertit, prorsus ille non habuit, qui de Spiritu et Virgine, non per concupiscentiam carnis, est natus.

Ebenso wenig konnte Christus innerlich versucht werden, d. h. weder aus seiner eigenen menschlichen Natur konnte irgend eine Anreizung zur Sünde aufsteigen, noch konnte sein menschlicher Wille durch äußerliche Anregungen zur Sünde irgendwie in's Schwanken gebracht werden. *Leo M.* Ep. 35 (al. 25), 3: Sensus corporei (in Christo) vigebant sine lege peccati; et veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis, nec tentabatur illecebris, nec cedebat injuriis. In Bezug auf Matth. 4, 1 vgl. *Greg. M.* in Ev. hom. 16: Non est ergo indignum Redemtori nostro, quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. Sed sciendum nobis est, quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione et consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem, aut etiam in consensum labimur, quia de carnis peccato propagati in nobis ipsis gerimus, unde certamina toleramus. Deus vero, qui in utero Virginis incarnatus in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit, sed ejus mentem delectatio non momordit; atque ideo *omnis diabolica illa tentatio foris, non intus fuit.* Vgl. *Petav.* l. c. XI, 10; 11.

Thom. Aq. III. Q. 15. a. 1. ad 2: Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam. Ib. ad 3: Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit . . . Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato: alioquin poena quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato. Ib. a. 2: Quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.

Von der neueren **protestantischen** Theologie wurde die Frage der Sündelosigkeit Christi vielfach erörtert; man versteht dieselbe hier fast allgemein nur als **thatsächliches Nichtsündigen**, nicht als Sündenunfähigkeit. Vgl. (**Ullmann**), Die Sündelosigkeit Jesu. Eine apolog. Betrachtung. 7. A. 1863. S. 32. **Atzberger**, Die Unsündlichkeit Christi. München 1883. S. 290 ff.

Daß die Sündelosigkeit und Sündenunfähigkeit die **Freiheit** des menschlichen Willens Christi nicht schmälere, ergibt sich schon daraus, daß die Sünde oder die Möglichkeit derselben nicht zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört (§ 81, 4; *Conc. Prov. Col.* l. c.). Vgl. überdieß § 102, 1 c; § 108, 2.

2. Vermöge ihrer untrennbaren hypostatischen Verbindung mit der Gottheit, gebührt der **heiligen Menschheit** Christi **ein und derselbe Cult der Anbetung** (cultus *latriae*), wie dem ewigen Sohne Gottes. Auch diesen Glaubenssatz hat die Kirche der **nestorianischen** Irrlehre gegenüber, als eine nothwendige Consequenz der Unio hypostatica, feierlich definirt; ebenso bestimmt hat sie aber auch die **monophysitische** Deutung desselben abgewiesen.

Conc. Ephes. can. 8: Si quis audet dicere, assumtum hominem coadorandum Deo Verbo, et conglorificandum et nuncupandum Deum, tanquam alterum cum altero (nam *con* syllaba superadjecta haec cogit intelligi), ac non potius una supplicatione veneratur Emmanuel, unamque ei glorificationem dependit, juxta quod Verbum caro factum est, a. s. *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 9: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, semotim Deo Verbo, et semotim homini; aut si quis ad peremtum carnis, aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum ejus carne adorat, juxta quod sanctae Dei Ecclesiae ab initio traditum est, talis a. s. Den Angriffen der **jansenistischen** Synode zu **Pistoja** gegenüber wurde die kirchliche Lehre in Schutz genommen und erläutert von **Pius** VI. in der Bulle Auctorem fidei (1794) n. 61: Propositio, quae asserit, *adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum creaturae;* quatenus per hoc verbum *directe* intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur; ex Conc. Const. II. gen. can. 9: Falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et injuriosa.

Phil. 2, 10; Hebr. 1, 6 (§ 95, 2 b); Joh. 5, 22. 23 (§ 59, 2).

Athan. c. Arian. Or. I, 43: „Wenn auch das Fleisch (d. i. die menschliche Natur Christi), an sich betrachtet, etwas Geschöpfliches war, so war es doch der Leib Gottes, des Herrn, geworden; wir beten darum auch dieses Fleisch nicht für sich allein an, indem wir es trennen vom Logos; aber wir entfernen auch den Logos nicht, indem wir ihn anbeten wollen, von seinem Fleische." *Aug.* Enarr. in Ps. 98. n. 9: Quomodo adorabimus terram, cum dicat aperte Scriptura, Dominum Deum tuum adorabis (Deut. 6, 13)? Et hic dicit, *Adorate scabellum pedum ejus* (Ps. 98, 5): exponens autem mihi, quod sit scabellum pedum ejus, dicit, Terra autem scabellum pedum meorum . . . Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic; et invenio quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum ejus. Suscepit enim de terra terram: quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit: inventum est, quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando. *Cyr. Al.* c. Nest. I, 1: „Nicht einen

mit Gott verbundenen (θεόφορον) Menschen, sondern den menschgewordenen Gott anzubeten, hat man uns gelehrt.“ *Joan. Damasc.* de duab. vol. 9: „Es sei ferne von uns, etwas Anderes anzubeten als die heilige Dreifaltigkeit, die eine Person des Vaters; den einen menschgewordenen Sohn und Logos Gottes, der da eine Person ist mit seinem Fleische; die eine Person des heiligen Geistes, die heiligste und glorreichste Dreifaltigkeit. Wie nämlich ein glühend gemachtes Schwert eines ist, auch nachdem es von dem Feuer durchdrungen ist, so ist noch viel mehr Christus Einer, und Eine Hypostase, auch nach seiner Menschwerdung. Und wie ich mich scheue, das glühende Schwert anzufassen, nicht wegen der Natur des Eisens, sondern wegen der damit verbundenen Natur des Feuers, so bete ich auch den menschgewordenen Logos an, und bete dabei zugleich an (συμπροσκυνῶ) das Fleisch; nicht wegen der Natur des Fleisches, sondern wegen des damit verbundenen göttlichen Logos.“ Vgl. de fide orth. III, 8. *Petav.* l. c. XV, 3; 4.

Hier ist der Inhalt des Dogma's genau erklärt. Das Object (objectum *materiale*) der dem Erlöser darzubringenden Anbetung ist seine gottmenschliche Person, welche die beiden Naturen in untrennbarer persönlicher Einheit umschließt, so daß also die menschliche Natur von dieser, der Einen Person geltenden, Anbetung nicht ausgeschlossen werden kann. Das Motiv (motiv. seu obj. *formale*) dieses Cultes der Anbetung ist die göttliche Wesenheit und Würde der Person Christi. Während wir also die Gottheit in ihm um ihrer selbst willen (in se et propter se) anbeten, wird seiner menschlichen Natur derselbe Cult erwiesen wegen ihrer hypostatischen Verbindung mit der Gottheit, und nur sofern sie in dieser Verbindung gedacht wird (adoratur *in se directe*, sed *non propter se*). Sie erscheint da, wo es sich um die in beiden Naturen subsistirende Person Christi handelt, als nothwendiges Objectum *partiale* der Anbetung.

Thom. Aq. III. Q. 25. a. 1: In eo qui honoratur, duo possumus considerare, scil. eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum . . . Causa autem honoris est id, ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam . . . Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem ejus una adoratio, et unus honor ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scil. alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Ib. a. 2: Honor adorationis proprie debetur *hypostasi subsistenti;* tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi: uno modo ut sit ejus sicut rei adoratae; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum, et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae; ita scil., quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem, et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis.

Hieraus ergibt sich nun auch der Sinn und die Berechtigung des Herz-Jesu-Cultes. Der wesentliche Charakter desselben besteht darin, daß hier ein einzelner Bestandtheil der menschlichen Natur Christi den Gegenstand der

Verehrung bildet; und zwar in dem Sinne, daß die Aufmerksamkeit und die Absicht der Kirche, bezw. der Gläubigen, speciell auf diesen Bestandtheil gerichtet ist, um in ihm die gottmenschliche Person des Erlösers in einer eigenthümlichen Weise, oder aus besonderen Motiven zu verehren. Bei diesem Culte wird also das heilige Herz des Erlösers nicht für sich allein, losgelöst von seiner ganzen menschlichen Natur oder von der Gottheit, als Object der Verehrung erwählt oder vorgestellt; es wird auch nicht um seiner selbst willen verehrt, sondern wegen der hypostatischen Verbindung der ganzen menschlichen Natur Christi mit der Gottheit, als Herz Jesu, des Sohnes Gottes. Aus diesen Gründen kann demselben auch mit Recht der Cult der Anbetung (cultus *latriae*) erwiesen werden. In diesem Sinne nahm die Kirche den Herz-Jesu-Cult in Schutz gegen die Einreden der Jansenisten.

Pius VI. l. c. n. 62: Doctrina, quae devotionem erga sacratissimum cor Jesu rejicit inter devotiones, quas notat velut novas, erroneas, aut saltem periculosas; intellecta de hac devotione, qualis est ab Apostolica Sede probata; falsa, temeraria; perniciosa, piarum aurium offensiva, in Apost. Sedem injuriosa. n. 63: Item, in eo quod cultores cordis Jesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant, sanctissimam carnem Christi, aut ejus partem aliquam, aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a divinitate adorari non posse cultu latriae; quasi fideles cor Jesu adorarent cum separatione aut praecisione a divinitate, dum illud adorant, ut est cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulchro; captiosa, in fideles cordis Christi cultores injuriosa.

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu soll, der Absicht der Kirche gemäß, eine vorzüglich passende und anregende Form der Verehrung des göttlichen Erlösers sein. Dieser Charakter wird jenem Culte beigelegt, weil nach einer allgemein menschlichen Vorstellungsweise das Herz als Symbol der Liebe aufgefaßt wird. So gilt auch das Herz des Erlösers als ein Symbol seiner Liebe zu den Menschen, die sich im vorzüglichsten Maße in seinem Kreuzestode geoffenbart hat, und in dem heiligen Altarssacramente immerfort bethätigt. Diese beiden Geheimnisse, oder vielmehr die in ihnen offenbar gewordene gottmenschliche Liebe Christi, sind mithin das Motiv (bzw. das entferntere Object) des Herz-Jesu-Cultes; das nächste Object desselben ist das wirkliche physische Herz des Erlösers in dem früher erklärten Sinne (einerseits sofern es als Symbol jener Liebe gedacht wird, anderseits als Bestandtheil der menschlichen Natur Christi, und in seiner hypostatischen Verbindung mit der Gottheit); seinem Inhalte nach betrachtet kann dieser Cult auch den Charakter der Anbetung besitzen; außerdem aber den des Dankes, des Lobpreises, des Bittens u. s. f.

In dem angegebenen Sinne wird die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu auch im römischen Breviere erklärt. *Off. Fest. ss. Cord.* 2. Noct. l. 6: Quam caritatem Christi patientis, et pro generis humani redemtione morientis, atque in suae mortis commemorationem instituentis Sacramentum Corporis et Sanguinis sui, ut fideles sub sanctissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant, ejusdemque fructus uberius percipiant, *Clemens XIII.* P. M. ejusdem sanctissimi Cordis festum, quibusdam petentibus Ecclesiis, celebrari permisit (1795). Hoc festum a *Pio IX.* ad universam Ecclesiam extensum est (1856). Näheres, namentlich auch über das Geschichtliche s. bei *Nilles,* De rationib. festor. s. Cordis Jesu et puriss. Cordis Mariae. Ed. 5. 1886. J. Jungmann, Fünf Sätze zur Erklärung und zur wissenschaftlichen Begründung u. s. f. Innsbr. 1869; Das Gemüth u. s. f. 2. A. S. 147 ff.

3. Weil der Einen Person Christi beide Naturen gehören, so können derselben auch die Attribute sowohl der einen wie der andern Natur beigelegt

werden; so zwar, daß auch dann, wenn Christus als Gott bezeichnet wird, die Attribute der menschlichen Natur, und wenn er als Mensch bezeichnet wird, die Attribute der göttlichen Natur von ihm ausgesagt werden können. Dieser durch die Einheit der Person vermittelte und darin begründete wechselseitige Austausch der Attribute beider Naturen ist das, was die kirchliche Wissenschaft die Communicatio idiomatum (κοινοποίησις, ἀντίδοσις) genannt hat. Da nun ferner die Nomina *abstracta* die Naturen als solche (z. B. divinitas, humanitas), hingegen die Nomina *concreta* die Person bezeichnen (z. B. Deus, Dei Filius), so drückte man obigen Glaubenssatz auch in der Form aus: Die Communicatio idiomatum findet wohl in concreto, nicht aber in abstracto Statt.

Conc. Ephes. can. 4 (§ 97, 1). *Leo M.* Ep. dogm. 28, 5: Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam, et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea virgine, de qua natus est, assumserit. Et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli (1 Cor. 2, 8): *Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent.*

Weitere Beispiele aus der heiligen Schrift s. § 97, 2. Patristische Zeugnisse s. bei *Petav.* l. c. IV, 15; 16. Derselbe bemerkt c. 16, 13: Ea vis est communicationis illius mutuae, quae ex conjunctione naturarum et personae unitate proficiscitur, ut et divinae imputentur, quae longe ab ea sunt alienissima, utpote soli imbecillae, ac vili creaturae congruentia; et vicissim quae magnifica, coelestia, splendida, et unius divinitatis propria sunt, in infimae, abjectaeque dotem, ac censum naturae cesserint. Sehr klar und ansprechend erörtert die Frage Johannes v. Dam. (de fide orth. III, 4). An ihn schließt sich enge an *Thom. Aq.* III. Q. 16. a. 4: Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae, tanquam de hypostasi divinae naturae; et de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae, tanquam de hypostasi humanae naturae. Vgl. a. 5: Ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod *in abstracto* significantur (z. B. Divinitas in cruce mortua est). Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae: et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus *concretis:* sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus,* in quo intelligitur et divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus,* vel *Filius Dei;* sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo,* vel *Jesus* (z. B. Deus vel Dei Filius in cruce mortuus est).

Die Communicatio idiomatum besagt also nicht, daß die Attribute der einen Natur der anderen Natur an sich zukommen; das könnte nur vom Standpunkte des Monophysitismus aus behauptet werden. Eine Verkennung dieser Wahrheit (des wesentlichen Unterschiedes der beiden Naturen) war es, wenn die Lutheraner (zur Vertheidigung ihrer Auffassung des Abendmahles gegen die calvinische, s. § 149, 3) die Ubiquität des Leibes Christi behaupteten.

Das Gegentheil hiervon ist in der heiligen Schrift deutlich gelehrt. So z. B. Joh. 11, 14: Lazarus mortuus est; (15) et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi, sed eamus ad eum. Luk. 24, 51: Recessit ab eis, et ferebatur in coelum. Apg. 3, 21: Quem oportet quidem coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium. Das ganze Leben Jesu müßte jener lutherischen Anschauung gemäß in doketischem Sinne umgedeutet werden; abgesehen davon, daß die Allgegen-

wart auch schon der Natur der Sache nach einer endlichen geschaffenen Wesenheit schlechthin nicht zukommen kann (§ 38, 1. 2).

Conc. Nic. II. Sess. 8: Si quis Christum Deum nostrum circumscriptum non confitetur secundum humanitatem, a. s. *Aug.* Ep. 187 (al. 75), 3. 9 (§ 98, 2). Ib. n. 10: Noli itaque dubitare, ibi nunc esse hominem Christum Jesum, unde venturus est ... Et sic venturus est illa angelica voce testante, quemadmodum ire visus est in coelum, id est, in eadem carnis forma atque substantia; qui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. *Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus.* Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus.

Aus der Allgegenwart der göttlichen Natur Christi folgt nicht die Allgegenwart seiner Menschheit. Letztere kann allerdings nur dort sein, wo die Gottheit ist, weil ihr Dasein und ihre Subsistenz durch die Unio hypostatica bedingt ist; die Gottheit in Christo aber ist nicht irgendwie bedingt oder beschränkt durch seine menschliche Natur, darum kann sie auch allgegenwärtig sein, ohne daß jener die gleiche Vollkommenheit zukommt. *Aug.* l. c.: Non est autem consequens, ut quod in Deo est, ita sit ubique ut Deus. Nam et de nobis verissima Scriptura dicit, quod in illo vivimus, movemur, et sumus; nec tamen sicut ille ubique sumus; sed aliter homo ille in Deo, quoniam aliter et Deus ille in homine, proprio quodam et singulari modo. Una enim persona Deus et homo est, et utrumque est unus Christus Jesus; ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id quod homo. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 57. a. 2; c. Gent. IV, 49. *Bellarm.* de Christo. III, 1; 9—20. *Petav.* l. c. X, 7; 8.

§ 102.

III. Die zwei Willen in Christo. Die Freiheit seines menschlichen Willens. Die niederen Seelenkräfte.

1. Die Unio *hypostatica* hat keinerlei Verwandlung oder Vermischung der beiden Naturen nach sich gezogen; sie bestehen vielmehr auch nach ihrer Vereinigung neben einander fort, mit allen ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten (§ 97, 3). Zu den letzteren gehören insbesondere auch das einer jeden der beiden Naturen entsprechende Wollen und Wirken. In Christo ist demnach wie ein göttlicher, so auch ein menschlicher Wille, eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit und Wirkungsweise zu unterscheiden. Diesen Satz hat die Kirche der monotheletischen Irrlehre gegenüber, welche sie nur als eine neue Form des Monophysitismus betrachtete, mehrmals feierlich definirt.

a. Die Lateransynode vom Jahre 649 wiederholte das *Symb. Chalced.* (§ 96, 1) mit dem gegen die monotheletische Irrlehre gerichteten Zusatze: Credimus et duas ejusdem, sicut naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam; et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indeminuta; eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum, eundem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem. Ib. can. 9: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturales proprietates deitatis ejus et humanitatis indiminute in eo et sine deminoratione salvatas, condemnatus sit. Can. 11: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdemque Christi Dei nostri operationes cohaerenter unitas, divinam et humanam, ab eo quod per utramque ejus naturam operator naturaliter idem existit nostrae salutis, condemnatus sit. Das *Conc. Const. III.* wiederholte gleichfalls das *Symb. Chalced.* mit dem Zusatze: Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque prae-

dicamus (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . κηρύττομεν) . . . S. u. b.

Der dogmatische Beweis für diese Sätze ist in dem früheren Abschnitte über die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo bereits enthalten (§ 97, 3).

b. Den Monotheleten gegenüber zeigten die heiligen Väter, vorzüglich der hl. Maximus (de duab. unius Christi Dei nostri volunt.), und später der hl. Johannes von Damascus (de fide orth. III, 13 ss.; de duab. in Chr. volunt.), wie man nothwendig dem Monophysitismus verfalle, wenn man Christo den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit abspreche. Es sei ja überhaupt keine Natur denkbar, ohne die ihrem Wesen entsprechenden Kräfte und Thätigkeiten; so auch die menschliche Natur nicht, ohne menschliches Erkennen und Wollen; wäre also in Christo nur eine Thätigkeit des Erkennens und Wollens, so könnte auch nur eine Natur in ihm angenommen werden.

Sodann erörtern diese Väter nach dem Vorgange der kirchlichen Lehrentscheidungen das wechselseitige Verhältniß der beiden Willensthätigkeiten in Christo. Beide sind ebenso innig und untrennbar mit einander verbunden, wie die beiden Naturen, zu denen sie gehören. Das sie einigende Band ist die Unio hypostatica, die sich ja auf die ganze menschliche Natur, also auch auf den menschlichen Willen Christi, erstreckt. Der göttlichen Person des Logos gehört auch der menschliche Wille; er verfügt über denselben, er will und wirkt in ihm und durch ihn; er bedient sich seiner, wie der ganzen menschlichen Natur, als eines (freiwillig mitwirkenden) Werkzeuges zur Vollbringung des menschlichen Heiles.

Es ist also in Christo Ein Wollender, d. i. Eine Person, von welcher die göttliche sowohl, als die menschliche Willensthätigkeit ausgeht; während in ihm zwei verschiedene Willen, und zwei denselben entsprechende unvermischte Thätigkeiten vorhanden sind. Aus diesem Grunde, weil nämlich der Eine Wollende und Wirkende der Gottmensch ist, werden die Thätigkeiten, welche Christus durch seine menschliche Natur vollzieht (ebenso wie sein Leiden und Sterben), mit Recht gottmenschliche genannt. Darum ist auch kein Widerspruch zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wollen Christi denkbar. Aber anderseits bewahrt auch der menschliche Wille seine Eigenart, und seine eigenthümliche Wirkungsweise; so wie etwa ein glühend gemachtes Schwert, obwohl ganz von der Natur des Feuers durchdrungen, doch die Schwere behält, und schneidet, und überhaupt nichts von seiner Natur und natürlichen Wirkungsweise einbüßt. Vgl. *Petav.* l. c. VIII, 1—13. Schwane a. a. O. S. 485. J. Bach a. a. O. I, 61.

Obige Sätze hatte theilweise bereits Papst Leo d. Gr. den Monophysiten entgegengehalten. Vgl. Ep. dogm. 28, 4: Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. *Conc. Const. III.* (s. o.; fortfahrend): Et duas naturales voluntates non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subjectam divinae ejus atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subjici vero voluntati divinae, juxta sapientissimum *Athanasium*. Sicut enim ejus caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis ejus voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: Quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus, qui misit me, Patris, suam propriam dicens voluntatem, quae erat carnis ejus. Nam et caro propria ejus facta est. Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata ejus caro deificata non est peremta, sed in proprio sui statu et ratione permansit: ita et humana ejus voluntas deificata, non est peremta, salvata est autem magis . . . Nec enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei et creaturae, ut neque quod creatum est, in divinam educamus essentiam; neque quod eximium est divinae naturae, ad competentem creaturis locum dejiciamus. Unius enim ejusdemque tam miracula, quam passiones cognoscimus, secundum aliud et aliud earum, ex quibus est, naturarum et in quibus habet esse, sicut admirabilis inquit *Cyrillus* . . .

Thom. Aq. III. Q. 18. a. 1: Manifestum est enim quod Filius Dei assumsit humanam naturam perfectam . . . Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus . . . Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumserit cum humana natura. Per assumtionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere . . . Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina, et alia humana. Ib. ad 1: Quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae; quia etiam aliorum Sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei . . . Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut dictum est I. Q. 105. a. 4. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam. Ib. ad 2: Proprium est instrumenti, quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius . . . Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum . . . Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

c. Aus dem Gesagten erhellt auch, welcher Art die Freiheit des menschlichen Willens und die freie Willensthätigkeit in Christo gewesen seien. Vermöge der Unio hypostatica (und der damit verbundenen Visio beatifica in der menschlichen Seele Christi, s. § 103) konnte die Willensfreiheit in ihm nicht als Libertas *contrarietatis* (s. § 81, 4) vorhanden sein; sein menschlicher Wille war nothwendig mit seinem Streben und mit seiner Liebe, somit auch in allen seinen Thätigkeiten auf Gott als höchsten Endzweck gerichtet, und mit dem göttlichen Willen vollkommen geeinigt. Der leitende Einfluß des göttlichen Willens auf den menschlichen Willen bedeutete aber nicht eine innerliche Nöthigung des letzteren zu den einzelnen gottgefälligen Entschlüssen; vielmehr gingen diese, wie aus jenem göttlichen Einflusse, so nicht minder aus freiwilligem Gehorsam des menschlichen Willens gegen den göttlichen hervor. Dieser freiwilige Gehorsam war bei allen Entschlüssen des menschlichen Willens das Ziel des göttlichen Einflusses. In diesem (vom göttlichen Logos bewirkten) Gehorsam liegt der Schlüssel zum Verständniß der vollkommenen Harmonie der beiden Willen einerseits, und der Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Willens anderseits. Auch hier findet der Satz des hl. Thomas (de Malo Q. 3. a. 2. ad 4) Anwendung: Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet. Et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

Der freie menschliche Wille in Christo war kraft der Unio hypostatica auch noch einer andern Unvollkommenheit überhoben. Der Gegenstand seiner Entschlüsse wurde ihm in jedem Falle zugleich mit diesen vom göttlichen Logos dargeboten. So bedurfte es für ihn keiner vorangehenden Ueberlegung; und war jede Möglichkeit des Schwankens und der Unentschiedenheit ausgeschlossen.

Auch diese Sätze hat u. A. der hl. Johannes von Damascus a. a. O. mit bewunderungswürdiger Klarheit entwickelt und begründet. Vgl. *Petav.* l. c. IX, 7. An ihn lehnt sich an *Thom. Aq.* III. Q. 18. a. 4: In Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem . . . electio a voluntate in hoc quod voluntas per se loquendo est ipsius finis, electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura; electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii . . . Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio. Ib. ad 1: Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitatio-

nem. Haec tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, . . . cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante (s. § 45, 2). Ib. ad 3: Voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos. Vgl. a. 1 (S. 413).

Die heilige Schrift lehrt indirect die Freiheit des menschlichen Willens Christi überall da, wo sie von seinem Gehorsam gegen den himmlischen Vater redet, und diesen als verdienstlich bezeichnet. Vgl. Phil. 2, 8 ff. (§ 109, 3). Sie bezeugt dieselbe auch direct, indem sie das Leiden und Sterben Christi ein freiwilliges Opfer nennt. Vgl. u. § 108, 2.

2. Aus der Vollständigkeit und Unversehrtheit der menschlichen Natur Christi folgt ferner, daß auch die niederen Seelenkräfte in ihm vorhanden und ihrem Wesen entsprechend wirksam waren. Jedoch war auch ihre Bethätigung, in gleicher Weise wie die des freien Willens, schlechthin von dem göttlichen Willen des Erlösers abhängig und geleitet. Dieß gilt zunächst von den geistig-sinnlichen Affecten und Leidenschaften, sowie von den sonstigen Gebrechlichkeiten (defectus) der menschlichen Natur. Soweit sie nicht schon ihrem Wesen nach eine sittliche Unvollkommenheit einschließen, oder mit der vollkommenen Gnadenausstattung der Seele Christi unvereinbar sind, waren sie in Christo wirklich vorhanden; jedoch, — im Unterschiede von der gefallenen Menschennatur — ohne die Möglichkeit irgend einer sittlichen Unordnung; vielmehr waren sie sowohl in ihrer Bethätigung an sich, wie auch bezüglich des Objectes, der Intensivität, und ihrer Wirkungen schlechthin durch den göttlichen und den menschlichen Willen Christi bedingt und geregelt.

Das Gleiche gilt von der Leidens- und Todesfähigkeit des Erlösers. Diese war an sich mit der Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur gegeben. Jedoch war er weder der aus der Sünde stammenden, noch irgend einer natürlichen Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens unterworfen; alles Leiden, wie auch seinen Tod, hat er mit seinem göttlichen (und menschlichen) Willen durchaus frei, und der Menschen wegen übernommen (§ 108, 2 c).

Vgl. *Conc. Const. II.* de trib. cap. can. 12 (§ 101, 1), sowie die Aussprüche der heiligen Schrift und der Tradition § 97, 3; 101, 1. *Aug.* Enarr. in Ps. 93. n. 19: Quidquid ergo de illo scriptum est, Fratres, factum est, verum est. Ergo tristis fuit (Matth. 26, 38)? Prorsus tristis, sed voluntate suscipiens tristitiam, quomodo voluntate suscipiens carnem; quomodo voluntate carnem veram, sic voluntate tristitiam veram. Civ. XIV, 9 (s. u.). *Leo M.* Ep. 35, 3 (§ 101, 1). *Petav.* l. c. XI, 11. 8.

Thom. Aq. III. Q. 15. a. 4: Propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi; quae in Christo fuerunt, sicut et cetera quae ad naturam hominis pertinent . . . Sciendum tamen est quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria: Primo quidem quantum ad *objectum,* quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit; secundo quantum ad *principium,* quia hujusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde *Augustinus* dicit (Civ. XIV, 9. 3), quod *hos motus certae dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo.* Tertio, quantum ad *effectum,* quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem;

quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Vgl. Ib. a. 5—9. Q. 14. a. 4: Christus defectus humanos assumsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiae et gratiae in anima (vermöge der Unio hypostatica, s. ad 2). Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae; nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae, . . . sicut ignorantia, pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui . . . causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi; qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativae: quorum neutrum convenit Christo . . . Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi; et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus (de f. o. I, 11; III, 20) *naturales et indetractibiles passiones;* naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles (ἀδιάβλητα πάθη) autem, quia defectum scientiae et gratiae non important. Vgl. J. Rappenhöner, Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseld. 1878.

Dritter Artikel.

Die Gnadenausstattung der menschlichen Seele Christi. Die Gnaden und Privilegien der Gottesmutter.

§ 103.

Die Gnaden der Erkenntniß und des Willens in Christo. Die Visio beatifica.

1. Die menschliche Seele Christi besaß vom ersten Augenblicke ihrer Erschaffung an alle natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheiten im höchsten Grade und Maße, weil sie kraft der Unio hypostatica in die denkbar innigste Beziehung zur Gottheit getreten, mit der denkbar höchsten geschöpflichen Würde bekleidet war; endlich auch wegen des Berufes der heiligen Menschheit des Erlösers, bei dem Werke der Erlösung in Allem das Werkzeug der Gottheit zu sein.

Die übernatürlichen Gnaden, welche die Seele Christi in dem Augenblicke ihrer Erschaffung und kraft der Unio hypostatica empfing, waren theils Gnaden der Erkenntniß (gratiae *intellectus*), theils Gnaden des Willens oder der Heiligung (gr. *voluntatis*, gr. *sanctitatis*).

Cat. rom. P. I. c. 4. q. 4: Quod vero et naturae ordinem et humanam intelligentiam superat, illud est, simul atque B. Virgo Angeli verbis assentiens, dixit: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum;* statim sanctissimum Christi corpus formatum, eique anima rationis compos conjuncta est, atque ita in ipso temporis articulo perfectus Deus et perfectus homo fuit . . . Ita etiam, ut primum conceptus est, illius anima uberrimam Spiritus Dei copiam, atque omnem charismatum abundantiam accepit. Neque enim ut aliis hominibus, qui sanctitate et gratia ornantur, *ipsi ad mensuram,* ut testatur s. Joannes (3, 34), *dat Deus Spiritum:* sed omnem gratiam tam affluenter in ejus animam infundit, ut *de plenitudine ejus nos omnes acceperimus* (Joan. 1, 16).

2. Christus besaß von Anfang an in seiner menschlichen Seele eine vollkommene, von Gott eingegossene Wissenschaft aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten (scientia *infusa*).

Js. 11, 2: Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, (3) et replebit eum spiritus timoris Domini. Joh. 1, 14: Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. 3, 34: Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat Deus spiritum (*Tolet.* in h. l.: Aliqui nostro tempore de Christo etiam, sed ratione humanitatis, explicant; non enim Christo homini Deus dedit dona Spiritus cum mensura, ut sanctis hominibus; sed totam plenitudinem donorum, ut nullum ei desit, et in tota perfectione, quantum potuit natura capere. Vgl. *Cat. rom.* l. c.).

Aug. de pecc. mer. et rem. II, 29. 48: Quam plane ignorantiam (d. i. die natürliche Unwissenheit in den Unmündigen) nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis. In gleichem Sinne wird eine durchaus vollkommene Erkenntniß Christo beigelegt von *Cyr. Al.* adv. Nest. III, 4; *Joan. Damasc.* de fide orth. III, 21. 22 u. A.

Vor allem betonen die heiligen Väter im Gegensatz zu den Irrlehren der Apollinaristen, Monophysiten, u. A., daß neben der göttlichen Erkenntniß auch eine menschliche thatsächlich in Christo vorhanden gewesen sei. Vgl. *Petav.* l. c. XI, 1.

Thom. Aq. III. Q. 9. a. 3: Decebat ut natura humana assumta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quae sunt quaedam formae completivae ipsius . . . Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae impressae sunt species intelligibiles ad omnia, ad quae intellectus possibilis est in potentia, sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum . . . Ita praeter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, et res in Verbo; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas. Ib. Q. 15. a. 3: Sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae . . . Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia. Neben der übernatürlichen eingegossenen, muß auch eine natürliche erworbene Erkenntniß (scientia *acquisita*) der natürlichen Wahrheiten in Christo angenommen werden, weil auch diese zur wesentlichen Vollständigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Seele gehört. Ib. Q. 9. a. 4: Dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causae agentis. Ib. Q. 11. a. 1: Conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum . . . Et ideo secundum eam (scientiam divinitus inditam) anima Christi primo quidem cognovit quaecunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecunque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt; . . . . omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi.

Mit diesen Sätzen soll nun aber der menschlichen Seele Christi keineswegs das göttliche Attribut der Allwissenheit, oder eine schlechthin unendliche Erkenntnißkraft beigelegt werden; auch ist wohl zu unterscheiden zwischen der habituellen Erkenntniß oder Wissenschaft, und dem actuellen Erkennen der einzelnen Objecte, welche jene umfaßt; sowie zwischen der der menschlichen Seele Christi an sich oder in Folge der Visio beatifica (n. 3) innewohnenden Erkenntniß, und der ihr kraft der Communicatio idiomatum zugeschriebenen Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß des Logos (s. o. § 101, 3). Ib. Q. 11. a. 5: Modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis; et poterat ea uti quando volebat. Ib. ad 1: In anima Christi fuit duplex cognitio et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum

naturae humanae, qua scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsa; et haec fuit perfectissima simpliciter: et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scil. cognovit res per species sibi divinitus inditas, . . . et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanae cognitionis: unde non oportuit quod esset semper in actu. Vgl. Q. 10. a. 2. 3. S. n. 3. *Petav.* l. c. XI, 1. 13: Non enim *personalis,* ut ita dicam, applicatio proprietatum illarum (divinitatis) agitur; qua homo Christus ut Deus, ita omnipotens et immensus et aeternus, et hujus generis cetera merito dicitur; sed *formalis,* ut vocant, et interius formae et qualitatis instar afficiens, ac denominans. . . . Hoc igitur in loco de scientia et aliis dotibus disputamus, quibus tanquam formis in subjecto haerentibus Christi anima decorata et affecta fuit: quas nemo sanus dixerit easdem illas esse, quibus divinitas ipsa sapiens est, aut sancta . . . quare creatae sunt, ac finitae qualitates illae, adeoque participatae.

In Bezug auf Marc. 13, 32: De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in coelo, *neque Filius,* nisi Pater, vgl. *Aug.* de 83 Q. n. 60: Sicut scire Deus dicitur, etiam cum nescientem facit, sicut scriptum est, *Tentat vos Dominus Deus vester, ut sciat, si diligatis eum* (non enim sic dictum est hoc, quasi nesciat Deus: sed ut ipsi sciant quantum in Domini dilectione profecerint; quod, nisi tentationibus quae accidunt, non plene ab hominibus agnoscitur). . . . . Sic et cum dicitur nescire, aut pro eo dicitur, quod non approbat, . . . aut pro eo quod utiliter nescientes facit, quod scire inutile est. Ideo bene accipitur, id quod dictum est, solum scire Patrem, sic dictum esse, quia facit Filium scire; et quod dictum est, nescire Filium, sic dictum esse, quia facit nescire homines, id est, non prodit eis quod inutiliter scirent. Ebenso *Thom. Aq.* III. Q. 10. a. 2.

Das Wachsthum Jesu in der Weisheit (Luk. 2, 52: Et Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines. Vgl. V. 40: Puer autem crescebat, et confortabatur, *plenus sapientia;* et gratia Dei *erat* in illo) haben schon viele Väter von einer allmählichen Offenbarung der in ihm vorhandenen Gnadengaben verstanden. S. *Petav.* l. c. 2. G. Lieber, Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit. Mainz, 1850. S. 45. Kleutgen, Theol. der Vorz. III, 244. 263.

Vollständiger ist die von der katholischen Wissenschaft allgemein angenommene Deutung des hl. Thomas. Vgl. III. Q. 12. a. 2: Duplex est profectus scientiae, unus quidem secundum *essentiam,* prout scil. ipse habitus scientiae augetur; alius autem secundum *effectum;* puta si aliquis secundum eundem et aequalem scientiae habitum primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scil. secundum augmentum aetatis opera majora faciebat, quae scilicet majorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae *infusae* in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit; de scientia autem divina, quod non possit augeri, supra dictum est (I. Q. 14. a. 15). Si igitur praeter habitum scientiae infusum non sit in anima Christi aliquis habitus scientiae *acquisitae,* . . . nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum per experientiam, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. . . . Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. . . . Ib. ad 1: Et ideo secundum hanc scientiam (acquisitam) Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scil. in perfecta aetate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate. Vgl. dazu *Maldon.* Comm. in Luc. 2, 40: Confirmat Theophylactus hanc interpretationem ex sequentibus (v. 46), ubi dicitur cum doctoribus disputasse, omnesque prudentiam ejus miratos fuisse. Unde colligit propterea

dictum esse, eum profecisse sapientia, quia suam hominibus sapientiam ostenderat. Objicitur contra hanc interpretationem a nonnullis, quod non solum apud homines, sed etiam apud Deum sapientia et gratia dicatur profecisse . . . Respondeo, quemadmodum recentiores omnes Theologi, ac nonnulli etiam veteres responderunt, sensum esse profecisse apud Deum, id est, vere, non quod vere profecerit, sed quod hominibus vere, id est, non solum apud homines, sed etiam apud Deum proficere videretur. Daß der Erlöser durch die von ihm gelegentlich gestellten Fragen nicht wirklich Belehrung bei den Menschen suchte, ist in obigen Sätzen bereits eingeschlossen. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 12. a. 3. ad 1: Sicut *Origenes* dicit (super Luc. hom. 18, et hom. 19, ad fin.): *Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat, et interrogare, et respondere sapienter.* Unde et ibidem in Evangelio sequitur, quod *stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus* (Luc. 2, 47).

3. Die Seele Christi erfreute sich seit dem ersten Augenblicke ihrer Erschaffung und hypostatischen Verbindung mit dem Logos der beseligenden Anschauung Gottes (visio beatifica). Diese unmittelbare Erkenntniß ist aber nicht gleichbedeutend mit einem vollkommenen Erfassen oder Begreifen (comprehensio) des göttlichen Wesens. Dazu konnte auch die Seele des Erlösers, als endlicher geschaffener Geist, nicht befähigt werden. In dem göttlichen Wesen (des Logos) schaut die Seele Christi ferner auch alles wirkliche Endliche (Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges), und alles bloß Mögliche, soweit dasselbe ein durch die Wesenheit und Kraft der Geschöpfe bedingtes ist.

In der heiligen Schrift glauben die Theologen diesen Satz von der Visio beatifica Christi angedeutet zu finden in den Stellen, welche dem Gottmenschen eine vollkommene Erkenntniß Gottes beilegen; und zwar eine solche, die alle menschliche Gotteserkenntniß schlechthin überragt. So Joh. 1, 14 (§ 95, 2 a); V. 18: Deum nemo vidit unquam; unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. 3, 13 (§ 97, 2); 8, 54: Respondit Jesus: Si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est; est Pater meus, qui glorificat me, quem vos dicitis, quia Deus vester est, (55) et non cognovistis eum; ego autem novi eum; et si dixero: quia non scio eum, ero similis vobis mendax; sed scio eum, et sermonem ejus servo.

Ebenso finden sie denselben implicite bei den heiligen Vätern überall da ausgesprochen, wo gesagt wird, die heilige Menschheit Christi sei von Anfang an im Vollbesitze aller Gnaden und Vollkommenheiten gewesen. Ein ausdrückliches Zeugniß findet sich *Aug.* de 83 Q. n. 65. Quantum autem intersit inter hominem quem Dei Sapientia gestabat, per quem liberati sumus, et ceteros homines, hinc intelligitur, quod Lazarus nisi exiens de monumento non solvitur (Joan. 11, 44); id est, etiam renata anima nisi resolutione corporis libera ab omni peccato et ignorantia esse non potest, quamdiu per speculum et in aenigmate videt Dominum: illius autem linteamina et sudarium, qui peccatum non fecit, et nihil ignoravit, in monumento inventa sunt (Joan. 20, 7). Ipse enim solus in carne non tantum monumento non est oppressus, ut aliquod peccatum in eo inveniretur, sed nec linteis implicatus, ut eum aliquid lateret, aut ab itinere retardaret. Vgl. *Petav.* l. c. XI, 4. 5. *Melch. Can.* Loci theol. XII, 13. Kleutgen a. a. O. S. 275. Seit dem Mittelalter hat die kirchliche Wissenschaft jenen Lehrsatz allgemein festgehalten, indem sie glaubte, aus dem Begriffe der Unio hypostatica eine genügende Begründung desselben herleiten zu können. Daher urtheilt Petavius (l. c. n. 8): Facile tamen assentior gravissimis ac doctissimis Theologis: qui, licet nondum hoc ad fidei dogma pertinere putent, . . . *errori* tamen et *haereticae impietati proximum* censent, negare Christi animam etiam mortali circumfusam corpore, Deum retecta vidisse facie, summumque felicitatis aeternae gradum attigisse.

Die Lehre des hl. Thomas (III. Q. 9. a. 2; Q. 10. a. 4; Q. 34. a. 4; Comp.

theol. c. 216) gibt Melchior Canus (a. a. O.) in folgenden Sätzen wieder: Illam sane animam (Christi) talem existimemus necesse est, qualem decebat eam esse, quae esset Deo conjuncta vel maxime, nimirum undecunque perfectam, omnibusque omnino numeris absolutam. Quod qui non sentiat, hic de unione personali Dei et hominis stultissime sentiat. Jam si anima Christi unita Verbo non fuisset glorificata, fuisset profecto imperfecta. Magna quippe humanae menti perfectio deest, si felicitas deest. Ac videre Deum per speculum in aenigmate, imperfecti hominis esse, testis est Paulus (1 Cor. 13, 9—12). . . . Quia igitur ab utero Christus non sapiebat ut parvulus, sed vir omnino perfectus erat, ab utero quoque Deum facie ad faciem videbat. . . . Adde, quod cui communicatur esse, ei etiam communicatur propria rei operatio, quae consequitur esse; ut cui datur esse ignitum, eidem quoque datur ut calefaciat. . . . At propria Dei actio est videre se ipsum, hac enim visione beatus est; ergo cum anima Christi haberet esse divinum, habebat item suo modo divinae naturae propriam actionem, atque adeo videbat Deum. Adde etiam, quod major erat unio animae Christi cum Verbo, quam unio beatorum; sed ex hac existit claritas in intellectu beati, ut Deum videat: ergo multo magis ex illa talis claritas orietur. Id quod D. Thomas hac ratione confirmat: Quanto receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius et plenius recipit influentiam ejus. Sed mens Christi propinquior erat causae luminis gloriae, quam omnes Angeli beati; plenius ergo atque perfectius cognoscebat Deum. — *Thom. Aq.* III. Q. 10. a. 1: Sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permanserit, ita scilicet quod *increatum manserit increatum, et creatum manserit intra limites creaturae,* sicut Damascenus dicit (III, 3. 4). Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, . . . eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Ib. a. 2: Anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, *quia filius hominis est,* ut dicitur Joan. 5, 27; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcunque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex . . . Bezüglich des bloß Möglichen und nie zu Verwirklichenden heißt es weiter: Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina: et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem omnium quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae: et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam, et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae. Vgl. I, Q. 12. a. 7 (§ 28, 1).

Die Thatsache, daß die mit der Visio beatifica verknüpfte Verklärung der Seele Christi nicht auch auf seinen heiligen Leib sich erstreckte (wie dieß bei der himmlischen Verklärung der Gerechten der Fall sein wird); daß dieser vielmehr seine natürliche Leidensfähigkeit bewahrte, und demnach auch die verklärte Seele Christi (in dem niedern Theile) den Empfindungen des Schmerzes, sowie der Traurigkeit, zugänglich blieb, war eine Wirkung seiner göttlichen Allmacht, deren freier Verfügung die menschliche Natur Christi in allen Beziehungen unterworfen war. Der Zweck dieses göttlichen Wollens war das durch Christi Leiden zu erwirkende menschliche Heil.

Thom. Aq. III. Q. 14. a. 1. ad 2: Secundum naturalem habitudinem, quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus. Sed haec naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili, secundum illud quod Damascenus dicit

(de fide orth. III, 15), quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati, et operari quae propria.* Ib. Q. 15. a. 4: Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scil. quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, . . . necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Ib. a. 5. ad 3: Virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur; et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur. Ib. a. 6: Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundum motivum, sive objectum . . . Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria quae supra assignata sunt, a. 4. hujus qu. (§ 102, 2). Vgl. *Melch. Can.* l. c. Derselbe vertritt die Ansicht, die Traurigkeit Christi, insbesondere bei seinem Leiden (Matth. 26, 38; 27, 46), habe auch die *höheren* Seelenkräfte ergriffen; indem Christus durch ein Wunder seiner Allmacht, auch diesen das aus der Anschauung Gottes an sich hervorgehende Wonnegefühl entzogen habe: Retraxit aliquando sol radios suos, et ne calefaceret, comprehensus est etiam ignis; quare nihil mirum videri cuipiam debet, si in hominum redemtione per hominis unius dolores explenda voluptas omnis reprimeretur, quam alias ex visione Dei proficisci naturae ratio demonstrat . . . Christus autem licet habuerit essentiam beatitudinis, non tamen accidentia, quae inde per se etiam consequuntur: decuit enim eum per passionem consummari. Vgl. Prop. ab *Innoc. XII.* damn. (1699) n. 13: Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias (!) perturbationes. Hierauf würde dann auch bezogen werden können Hebr. 12, 2: Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Jesum, qui proposito sibi gaudio (ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς) sustinuit crucem, confusione contemta, atque in dextera Dei sedet. Vgl. *Simar*, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 156.

Wenn in der *heiligen Schrift* gesagt wird, Christus sei durch seine Erniedrigung und sein Leiden in seine Herrlichkeit *eingegangen*, oder wenn seine Verherrlichung als eine von ihm *verdiente* dargestellt wird (§ 109, 3), so ist beides mit obiger Lehre von der Visio beatifica der Seele Christi wohl vereinbar. Ein *Fortschritt* in der Verherrlichung und Beseligung war ja danach immerhin möglich, und fand thatsächlich Statt, sowohl in Bezug auf den Leib, wie in Bezug auf die Seele Christi; endlich auch durch vollkommenere *äußere Offenbarung* seiner gottmenschlichen Würde vor der Welt. Er *verdiente* sich aber seine Verherrlichung, sofern er einen *zweiten* Anspruch auf dieselbe durch seine Erniedrigung und sein Leiden sich erwarb, neben dem in der Unio hypostatica bereits gegebenen. Daher kann auch gesagt werden, Christus sei zugleich (beziehungsweise) Comprehensor und Viator gewesen.

Thom. Aq. III. Q. 15. a. 10: Aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quod jam beatitudinem obtinet . . . Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore . . . In anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute, et in gloria, et in incorruptione . . . Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae; quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale . . . Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

4. Wenn die heilige Menschheit Christi mit seiner Gottheit durch die Unio hypostatica *physisch* verbunden war, so erfreute sie sich eben dadurch auch einer physischen Verbindung mit der *substantiellen Heiligkeit* des

göttlichen Wesens selbst; ohne daß sie in dieselbe verwandelt wurde, war diese Heiligkeit doch (vermöge ihrer Subsistenz in der Person des Logos) ihr natürliches Eigenthum. Diese Verbindung nennt die kirchliche Wissenschaft die Gratia *substantialis* seu unionis. Aus ihr entsprang weiterhin für die Seele Christi die denkbar höchste Fülle der heiligmachenden Gnade (gr. *sanctificans*), der Gaben des heiligen Geistes (dona), der Charismen (gratiae *gratis datae*) und der eingegossenen Tugenden (virtutes *infusae*). Aus der Zahl der letzteren sind nur diejenigen auszunehmen, welche wegen der höheren Vollkommenheiten der Visio beatifica und des Freiseins von der unordentlichen Concupiscenz in der Seele Christi keine Stelle finden konnten (die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung; die Enthaltsamkeit, sofern sie die Beherrschung einer ungeordneten Begierlichkeit bedeutet). Endlich unterscheidet die Wissenschaft auch noch die dem Erlöser vermöge seiner Beziehung zur erlösten Menschheit eigenthümliche Gnade des Hauptes (gr. *capitis*).

Is. 11, 2; Joh. 1, 14 (o. n. 2); V. 16: Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.

Aug. Enchir. 40: Profecto modus iste quo natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Maria sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Dei filius, qui filius hominis; et filius hominis qui filius Dei; ac sic naturae humanae susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. In Joan. tr. 108, 5: In quo (Verbo) et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro: quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem se in Verbo se; quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo. Vgl. *Petav.* l. c. XI, 7—9; u. o. § 101, 1.

Thom. Aq. III. Q. 6. a. 6: In Christo ponitur gratia unionis et gratia habitualis. . . . Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod quidem est terminus assumtionis; gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem; secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus*. . . . Per quod datur intelligi quod ex hoc ipso quod ille homo est unigenitus a Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiae et veritatis. Vgl. Q. 7. a. 13. Ib. a. 1: Necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter unionem animae illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo. . . . Et ideo maxime fuit conveniens, ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo propter nobilitatem illius animae, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem: ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, in quantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur 1 Tim. 2, 5; et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Joan. 1, 16. . . . Ib. a. 2: Sicut potentiae animae derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationes gratiae. . . . Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae quantum ad omnes animae actus: et ita Christus habuit omnes virtutes: Ib. ad 3: Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit; . . . nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quae tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Ib. a. 3:

Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam. . . . Unde in eo fides esse non potuit. Ib. a. 4: Spes in quantum est virtus theologica habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter exspectat per spei virtutem. . . . Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, . . . et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, . . . puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare. Vgl. a. 9. ad 1. Ib. a. 5: Dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiarum animae, secundum quod natae sunt moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu s. movebatur, secundum illud Luc. 4, 1: *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, et agebatur a Spiritu in desertum.* Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissima dona. Ib. a. 7. ad 1: Sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; in quantum enim divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii Sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis hujusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

Die sogen. Gratia *capitis* ist die der menschlichen Natur Christi (zugleich mit und in der Unio hypostatica) von Gott verliehene Würde und Gewalt, kraft deren sie in allem, was der Erlöser zum Heile der Menschen auf Erden litt und that, das Werkzeug seiner Gottheit war; und ebenso immerfort die gleiche Stellung einnimmt in Bezug auf alles, was der verklärte Erlöser für die Kirche und in derselben wirkt, sowie in allen ihren einzelnen Gliedern. Insbesondere also wird Christus in beiden Naturen als das Haupt der Kirche bezeichnet, weil seine heilige Menschheit bei der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit seiner Gottheit als deren physisches Werkzeug mitbetheiligt ist; weil dem menschgewordenen Erlöser eine königliche Würde und Herrschaft der erlösten Menschheit gegenüber verliehen worden, und er in Allem (namentlich in Bezug auf die dereinstige Vollendung und Verklärung) das Vorbild der Erlösten ist.

Vgl. u. § 110—112. *Thom. Aq.* III. Q. 8. a. 1: Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, . . . ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. . . . Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores. . . . Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. . . . Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. . . . Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum. . . . Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae. . . . Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiae caput. Ib. ad 1: Dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ideo actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum, et per efficaciam quandam.

Die heilige Menschheit Christi besitzt den Beruf und die Befähigung zu dieser (werkzeuglichen) Gnadenwirksamkeit, abgesehen von der Unio hypostatica, vermöge der ihr selbst innewohnenden Gnadenfülle. Darum ist die Gratia capitis von dieser nicht wesentlich, sondern nur dem Begriffe nach verschieden. Ib. a. 5: Oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra . . . quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam; et ideo ex

illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiae justificans alios; differt tamen secundum rationem. Als gratia *personalis* verleiht sie der Seele Christi das *esse* (sanctam), als gratia *capitis* das *agere* (die heiligmachende Thätigkeit). S. u. § 112. v. Schäzler a. a. O. S. 371.

§ 104.

Die Gnadenvorzüge der Gottesmutter. Die unbefleckte Empfängniß. Die unversehrte Jungfräulichkeit Mariä.

Die außerordentlichen Gnaden, welche die allerseligste Jungfrau empfing, waren theils solche, die sie für den erhabenen Beruf, dereinst die Mutter Gottes zu werden, in entfernterer Weise vorbereiten sollten; theils solche, welche mit ihrer übernatürlichen göttlichen Mutterschaft selbst unmittelbar in Zusammenhang standen, oder als eine Frucht derselben betrachtet werden können. Zu jenen gehört ihre unbefleckte Empfängniß, sowie ihre vollkommene persönliche Sündenreinheit; beides bewirkt durch die ihr im ersten Augenblick ihres Daseins verliehene höchste Fülle der heiligmachenden Gnade; zu den letzteren ihre allzeit unversehrte Jungfräulichkeit.

Thom. Aq. III. Q. 27. a. 5: Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde *Dionysius* dicit (coel. hier. 4), quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter.' Unde et Joan. 1, 17 dicitur: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. Ib. ad 1: B. Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae; ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret. Ib. ad 2: In B. Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in B. Virgine ex praesentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertio autem est perfectio finis, quam habet in gloria.

1. Die von Ewigkeit her auserwählte Gottesmutter ward vor allem durch das Gnadenprivilegium einer unbefleckten Empfängniß vor der Erbsünde bewahrt. In dem Augenblicke, wo ihre Seele von Gott erschaffen und mit dem Leibe vereinigt wurde (conceptio *passiva*), war auch sie von Natur, als Tochter Adams, der Befleckung mit der Makel der Erbsünde ausgesetzt; jedoch wurde sie vor derselben behütet (praeservata immunis) durch eine außerordentliche, ihr allein eigenthümliche Gnade, welche der allmächtige Gott im Hinblick auf die zukünftigen Verdienste des Erlösers ihr verlieh. Ihre Seele war mithin vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit der heiligmachenden Gnade geschmückt, durch welche in den übrigen Nachkommen Adams die auf sie übergegangene Erbsünde nachträglich getilgt wird.

a. *Pius IX.* Const. *Ineffab. Deus* (10. Dec. 1854): Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem

fidei catholicae, et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

Dieser feierlichen und endgültigen Definirung des Dogma's war bereits eine Reihe vorbereitender Bestimmungen von Seiten des kirchlichen Lehramtes vorausgegangen. So verbot Papst Sixtus IV. (Const. *Grave nimis* a. 1483) unter Strafe der Excommunication, zu behaupten, daß die Vertheidiger der Immaculata Conceptio sich einer schweren Sünde oder der Häresie schuldig machten; die gleiche Strafe wird aber auch denjenigen angedroht, welche die Läugnung der Immaculata Conceptio als Häresie brandmarken; beides darum, weil die apostolische römische Kirche die Frage noch nicht entschieden habe.

Daran schließt sich an *Trid.* Sess. 5. (a. 1546) can. 5: Declarat tamen haec ipsa Sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones fel. record. *Sixti P. IV.* sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat. In ähnlichem Sinne sprachen sich aus die Päpste Pius V. (Const. *Super speculam* a. 1570) und Paul V. (Const. *Regis pacifici* a. 1616). Letzterer verbot durch ein Decret der Inquisition vom Jahre 1617, die Behauptung, Maria sei in der Sünde empfangen worden, öffentlich, in Predigten, Vorlesungen u. s. w. zu vertheidigen. Dieses Verbot wurde in gleicher Form von Gregor XV. (1622) auch auf Schriften und Reden privater Natur ausgedehnt (ne quisquam etiam in scriptis et sermonibus privatis audeat asserere, quod B. Virgo in peccato concepta sit, exceptis quibus a Sede Apostolica fuerit hoc simpliciter indultum). Deutlicher noch und direct sprach sich Papst Alexander VII. (Const. *Sollicitudo omnium Ecclesiar.* a. 1661) zu Gunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängniß aus, indem er zugleich den Sinn derselben erklärte: Sane vetus est Christi fidelium erga B. Matrem Virginem Mariam pietas, sentientium ejus animam, in primo instanti creationis atque infusionis in corpus, fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, humani generis redemtoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem; atque in hoc sensu ejus conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium. Der Papst nennt die Lehre von der unbefleckten Empfängniß einen „frommen Glauben", und erklärt, daß er die Verehrer dieses heiligen Geheimnisses ermuthigen wolle. Endlich befand sich unter den von Papst Pius V. (1567) verworfenen Sätzen des Bajus auch dieser (n. 73): Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.

Auch die Synode von Basel (Sess. 36; 17. Sept. 1439) hatte bereits erklärt, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß müsse von allen Katholiken „als eine fromme und dem kirchlichen Culte, dem katholischen Glauben, der gesunden Vernunft und der heiligen Schrift entsprechende" (consonam) angenommen und festgehalten, und dürfe in Zukunft von niemandem bestritten werden (nulli de cetero licitum esse in contrarium praedicare et docere). Obwohl dieser Beschluß, weil die Synode schon einen schismatischen Charakter angenommen hatte, formell ungültig war, so ist er doch ein bedeutsamer Beweis für den in damaliger Zeit in der Kirche vorherrschenden Glauben. Auch wurde derselbe bald nachher von einer Synode zu Avignon (1457) adoptirt. Die Sorbonne bestimmte im Jahr 1469, daß hinfort niemand in das Collegium ihrer Doctoren aufgenommen werden solle, ohne das eidliche Versprechen, die Lehre von der Immaculata Conceptio nach Kräften muthig vertheidigen zu wollen. Aehnliche Statuten hatten die Universitäten zu Mainz, Köln, Salamanca, Toledo u. a.

Gemäß den obigen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes steht die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä nicht im Widerspruch mit den beiden vom Apostel Paulus ausdrücklich verkündigten Wahrheiten, daß in Adam zugleich alle seine Nachkommen der

Sünde verfallen waren (Röm. 5, 12); und daß darum auch alle Menschen ohne Ausnahme der Erlösung in Christo bedürftig seien. Diesen beiden Sätzen würde nur die Lehre widersprechen, daß irgend ein Nachkomme Adam's unabhängig von dem Erlöserverdienste Christi von der Erbsünde frei geblieben sei. Nun lautet aber das kirchliche Dogma gerade dahin, daß auch Maria der Gnade der Erlösung bedurfte, um von der Makel der Erbsünde behütet zu werden. Dieser letztere Ausdruck besagt, daß auch Maria, vermöge ihrer Abstammung von Adam, der Erbsünde hätte verfallen müssen; daß aber eine besondere Gnade Gottes das wirkliche Eintreten der Erbsünde verhinderte; und diese Gnade entstammte, wie die Kirche weiter erklärt, den Verdiensten Christi. Das persönliche Gnadenprivilegium Mariä bezüglich der Erbsünde und der Erlösung in Christo bestand also darin, daß ihr in einer ganz einzigen Weise, so wie es für die Mutter Gottes und des Erlösers sich geziemte, die Erlösungsgnade zugewandt wurde. Sie wurde durch dieselbe bewahrt vor der Erbsünde, von der die übrigen Menschen, nachdem sie ihr thatsächlich verfallen waren, durch die gleiche Gnade befreit werden. Auch Maria gehörte also, ihrer Natur nach betrachtet, zu dem Geschlechte (omnes), das in Adam sündigte; und auch sie war darum in Wahrheit der Erlösung in Christo bedürftig.

Einzelne Theologen faßten den Sinn des Dogma's in etwas anderer Weise auf. Sie lehrten, Maria habe auch nicht einmal ideell in Adam mitgesündigt; sie sei der Gefahr der Ansteckung durch die Erbsünde im Augenblick ihrer Empfängniß nicht ausgesetzt gewesen; vielmehr habe Gott sie ausgenommen bei seinem ewigen Rathschlusse, kraft dessen die Sünde Adams auf alle seine Nachkommen überging; und auch diese Bestimmung des göttlichen Willens habe ihren Grund in dem (zukünftigen) Erlöserverdienste Christi besessen. So Ambr. Catharinus, de Lugo, und neuestens v. Schäzler. Vgl. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. S. 332. Es darf mindestens als fraglich bezeichnet werden, ob diese Auffassung mit den vom kirchlichen Lehramte gebrauchten Ausdrücken, Maria sei im Augenblicke ihrer Empfängniß vor der Makel der Erbsünde behütet worden, vereinbar sei.

b. Die heilige Schrift spricht das vorliegende Dogma nirgendwo deutlich aus. Die in ihr enthaltenen Spuren desselben können nur an der Hand der Tradition und der kirchlichen Lehre mit Sicherheit erkannt werden. Hiernach ist das Dogma implicite (revel. immediata, sed obscura et quasi implicita, s. § 13, 1) in folgenden Stellen gelehrt:

Gen. 3, 15: Inimicitias ponam inter te (serpentem) et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. Gemäß der ältesten schon vom hl. Irenäus (adv. haer. III, 23. 7; IV, 40. 3; V, 21. 1) bezeugten Tradition, ist hier unter dem Weibessamen der Erlöser, und mithin unter dem Weibe, das der Schlange den Kopf zertritt, Maria, als Besiegerin Satans durch ihre Mitbetheiligung bei dem Werke der Erlösung, zu verstehen. Zwischen ihr und Satan besteht (ebenso wie zwischen Christus und dem Schlangensamen, d. i. der Sünde) absolute Feindschaft; er hat keine Gewalt über sie. Das träfe nicht zu, wenn Maria durch die Erbsünde jemals sein Eigenthum gewesen wäre.

Luk. 1, 28: Et ingressus Angelus ad eam dixit: Ave, *gratia plena!* Dominus tecum! Benedicta tu in mulieribus. Dieser Gruß bezeichnet Maria als von Gott begnadigte (κεχαριτωμένη) im emphatischen Sinne; wie auch die Uebersetzung der Vulgata und die einstimmige Erklärung der heiligen Väter dieß andeutet. Maria besitzt in jenem Augenblicke schon, bevor sie die Gottesmutter wurde, die Gnade Gottes in einem vollern Maße und in einem höhern Sinne, als alle übrigen Töchter Adams, sie jemals besaßen oder besitzen werden. In einer ganz einzigartigen Weise ist „der Herr mit ihr", und ist sie von Gott gesegnet unter den (allen) Weibern (*Pius IX.* l. c.: Cum vero ipsi Patres, Ecclesiaeque scriptores animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et jussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione nunquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut nunquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab

Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit: *Benedicta Tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*). Grimm, Leben Jesu. I, 127: „Eben weil die Jungfrau bestimmt ist, Mutter Gottes zu werden, steht sie nothwendig mit ihrem ganzen Sein, mit ihrem ersten Schritt in's Leben unter dem Schilde, unter der Weihe dieses Berufes . . . In dem Augenblick, da der heilige Geist sie aussucht und erkürt für das Geheimniß seiner Ueberschattung, gibt er mit der Auserwählung selbst auch die Gnade, welche die Erkorene solcher Auszeichnung würdig macht. Die Jungfrau ist ‚begnadet', wunderbar begnadet, wie vor ihr und nach ihr niemand mehr." S. 128: „Maria ohne dieses Privilegium — der unbefleckten Empfängniß —, sollte sie auch noch im Schoße der Mutter geheiligt worden sein, bringt auf den Gedanken, als ob der Herr sich seiner Mutter nicht allsogleich erinnert, als ob sein Sehnen nach der Mutter, nach der Menschwerdung, auch nur einen Augenblick geschlummert hätte."

Auch mehrere Stellen des Hohenliebes haben die heiligen Väter auf die vollkommene, ausnahmsweise Sündenreinheit Mariä bezogen. So z. B. 2, 2: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. 4, 7: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. 6, 9: Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? u. s. f. Ebenso werden mehrere Aussprüche in den Proverbien und im Buche Sirach im übertragenen (mystischen) Sinne von den heiligen Vätern und in den liturgischen Gebeten der Kirche auf das in Rede stehende Geheimniß angewandt. Vgl. Prov. 8, 22 ff. Sir. 24, 5. 14. 24 ff. S. o. S. 181.

c. In der Tradition findet sich das Dogma gleichfalls zunächst nur implicite ausgesprochen. So in dem von Anfang an den heiligen Vätern geläufigen Vergleiche zwischen Eva, als Urheberin des menschlichen Verderbens, und Maria, als Miturheberin des menschlichen Heiles. Dabei wird betont, daß Eva noch eine unversehrte Jungfrau war, und im Vollbesitze der Gnade Gottes sich befand, als sie durch ihren Ungehorsam jenen verderblichen Einfluß in Bezug auf das ganze Menschengeschlecht ausübte. Wenn also hiernach Maria das vollkommene Gegenbild der ersten Eva sein soll, so durfte sie nicht weniger begnadigt sein wie diese, welche die Gnade Gottes vom ersten Augenblick ihres Daseins an besaß.

Just. M. Dial. c. Tryph. 100. *Iren.* adv. haer. III, 22. 4 (§ 88, 2 b); V, 19. 1: Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, . . . facientem et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quae jam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab Angelo jam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per Angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus; ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo; sed haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam. *Tert.* de carne Chr. 17: Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis. In virginem aeque introducendum erat Dei verbum exstructorium vitae, ut quod per ejusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli; quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit.

Diesen Gedanken führen auch die Väter der folgenden Jahrhunderte öfters aus. Vgl. z. B. *Cyr. Hier.* Cat. 12, 15; *Epiph.* Haer. 78, 18; *Hier.* Ep. 22, 21. *Aug.* de agone chr. 22, 24: Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; cui parum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur. *Cat. rom.* P. I. c. 4. q. 9.

Gleicherweise ist das Dogma implicite ausgesprochen in den zahllosen begeisterten Lobsprüchen, in welchen die heiligen Väter Maria preisen als die reinste, heiligste und durchaus makellose Jungfrau, welche die Fülle aller Gnaden besaß; als das jungfräu-

liche Paradies, in welches die Schlange keinen Eingang gefunden u. dgl.; wenn sie sagen, Alles an ihr sei außerordentlich und wunderbar; oder wenn sie Maria vorgebildet finden in der Arche Noe's, welche allein unversehrt über der verheerenden Fluth (der allgemeinen Sündhaftigkeit) dahin schwebte; in dem von Moses geschauten Dornbusche, der, obwohl von Feuerflammen umgeben, doch nicht von denselben verzehrt wurde u. s. f. Vgl. die weitere Ausführung dieser Beweise in der Definitionsbulle Pius' IX., und in den unten genannten Werken von Passaglia, Malou u. A. Vgl. v. Lehner a. a. O. S. 155. Scheeben a. a. O. III, 541.

Ein indirectes Zeugniß für den Glauben der Kirche ist das Fest der Empfängniß Mariä (auch wohl Conceptio s. *Annae* gen.), welches nachweislich im Oriente seit dem 7., vielleicht schon seit dem 5. Jahrhundert, im Abendlande seit dem 11. Jahrhundert in einzelnen Kirchen gefeiert wurde. Auch finden sich bei den griechischen und lateinischen Vätern seit dem 4. Jahrhundert ausdrückliche Zeugnisse für den Glauben, daß Maria schlechthin von aller Sünde frei geblieben sei. Daran schließt sich bei vielen mittelalterlichen Theologen die specielle und directe Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß.

Mit besonderem Eifer stritten für dieselbe (als die wahrscheinlichere Meinung) Scotus und seine Schule. Das hauptsächlichste speculativ-theologische Argument hatte schon der hl. Augustinus (s. u.) angedeutet. Scotus zeigt, im Anschluß daran, wie es für Gott geziemend gewesen sei, der Mutter Gottes und des Erlösers dieses Gnadenprivilegium zu verleihen; und wie in dieser Besiegung der Sünde in Maria das Erlösungswerk selbst seine denkbar höchste Vollendung gefunden habe (III. Sent. D. 3).

Aug. de nat. et gr. 36, 42: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua *propter honorem Domini* nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, *quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?* Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos Sanctos et Sanctas, cum hic viverent, congregare possemus, et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod iste (Pel.) dicit, an quod Joannes Apostolus? Vgl. auch Op. imp. c. Jul. IV, 122: Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. *Anselm. Cant.* de Conceptu virg. 18: Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat; et de qua Spiritus s. volebat, et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat (die unbefleckte Empfängniß Mariä will Anselm freilich mit diesem Satze nicht begründen, vgl. cur Deus homo II, 16. 17). Vgl. *Pius IX.* l. c.

Es ist eine seit Jahrhunderten oft verhandelte Streitfrage, ob der hl. Thomas von Aquin gelehrt habe, Maria sei vor der Makel der Erbsünde gänzlich behütet, oder von derselben nur nachträglich (im Mutterschooße) gereinigt worden. Für erstere Auffassung werden ein paar, wenigstens dem Anscheine nach ganz bestimmt lautende Zeugnisse aus seinen Werken angeführt. So namentlich I. Sent. D. 44. q. 1. a. 3: Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum (die Vertreter der gegentheiligen Auffassung beziehen diese Stelle auf die vollkommene Sündenreinheit, welche Maria seit ihrer Geburt besaß und bewahrte). Vgl. dagegen III. Sent. D. 3. q. 1. a. 1. ad 1: B. Virgo in peccato originali fuit concepta. Ib. ad 2: Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scil. per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemtione non egeat, quia caput nostrum est; sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima

inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta, et ideo nec B. Virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est. S. th. III. Q. 27. a. 1: Rationabiliter enim creditur, quod illa quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis,* prae omnibus aliis majora privilegia gratiae accepit. Unde, ut legitur Luc. 1, 28, *Angelus ei dixit: Ave, gratia plena.* Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut *Jeremiae,* cui dictum est Jerem. 1, 5: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te;* et sicut *Joanni Baptistae,* de quo dictum est Luc. 1, 15: *Spiritu s. replebitur adhuc ex utero matris suae.* Unde rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur. Ib. a. 2. ad 3: Licet Romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die conceptionis ejus. Ib. ad 2: Si nunquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quod est universalis omnium Salvator. Es ist klar, daß nach der von der Kirche später gegebenen näheren Erklärung des Dogma's dieses sein Hauptargument den hl. Thomas ganz gewiß nicht abgehalten haben würde, die Immaculata Conceptio anzunehmen, da es ja nach jener Erklärung gegenstandslos geworden ist.

Näheres über diese Controverse, sowie die betreffende Literatur s. bei Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin. S. 67. Ueber den Grund und die Bedeutung des im 12. und 13. Jahrhunderte gegen die Lehre der unbefleckten Empfängniß Mariä erhobenen Widerspruchs vgl. Scheeben a. a. O. S. 548 ff. Ueber das Dogma im Allgemeinen vgl. *Passaglia,* De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu. Romae 1854. 55. *Ballerini,* Sylloge monumentor. ad myster. Conc. immacul. Virginis Deiparae illustrand. Romae 1855. 56. *Malou,* L'Immaculée Conception etc. Brux. 1857. Ebendas. II, 335 die neuere Literatur. Gegen die oft wiederholte Behauptung, daß die früheren Schulen der Dominicaner durchweg gegen das Dogma gewesen seien, vgl. *Rouard de Card,* L'ordre des frères-prêcheurs et l'immaculée conc. etc. Brux. et Par. 1864. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. III, 437.

2. Wie von der Erbsünde, so blieb Maria nicht minder, kraft der ihr verliehenen höchsten Gnadenfülle, frei von jeder, auch der geringsten persönlichen Sünde. Durch Gottes Gnade war mithin auch die unordentliche Begierlichkeit in ähnlicher Weise in ihr ausgelöscht, wie dieß in den Stammeltern vor der Sünde der Fall war (§ 85, 2). Dem Tode aber, und den übrigen Leiden und Gebrechen der menschlichen Natur war sie, ebenso wohl wie ihr göttlicher Sohn, unterworfen. Alles dieses trug jedoch bei ihr nicht den Charakter von Sündenstrafen an sich; sondern nur von Mitteln zur Bewährung ihrer Tugenden, und zur Erlangung höherer Verdienste.

Trid. Sess. 6. can. 23: Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, a. s. Prop. *Baji* damn. n. 73 (s. o. n. 1).

Die Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition s. o. n. 1. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 1. *Ripalda* l. c. Sect. 79. v. Lehner a. a. O. S. 155; 161. Die Lehre des hl. Anselmus und des hl. Thomas über die Sündelosigkeit Mariä ist nur eine treue Wiedergabe des beständigen kirchlichen Glaubens.

Anselm. de Conceptu virgin. 18 (oben n. 1). *Thom. Aq.* III. Q. 27. a. 4: Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei . . . Beata autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad

hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit Luc. 1, 30: *Invenisti gratiam apud Deum* . . . Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando, tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. 26, 6: *Gloria filiorum parentes eorum*, unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, quia ab ea carnem accepit . . . Tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero . . . Et ideo simpliciter fatendum est, quod B. Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. 4, 7: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Ib. a. 5 (s. o.) III. Sent. D. 3. q. 1. a. 2. ad 5: Necessitas peccandi saltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quae in B. Virgine non fuit, fomite ligato. S. Th. III. Q. 27. a. 3: Videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus . . . per abundantiam gratiae quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. (Ueber den Sinn dieser Unterscheidung s. die ebendas. vorausgehende Erörterung; sowie a. 4. ad 1; Comp. theol. c. 224). Ib. ad 1: Mors et hujusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum; unde etiam Christus, licet assumserit hujusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumsit; unde etiam in B. Virgine, ut filio conformaretur, de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem ligatus fuit fomes, et postea sublatus; non autem liberata fuit a morte et aliis hujusmodi poenalitatibus. Ib. ad 2: Infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine *perfectam virtutem* ex abundantia gratiae; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis. Vgl. Scheeben a. a. O. III, 562 ff.

3. Mit der Würde Mariä, als der Gottesmutter, steht in innigem Zusammenhang der ihr theils durch außerordentliche Gnaden Gottes, theils durch ihre eigene freie Wahl eigenthümliche Vorzug einer allzeit unversehrten Jungfräulichkeit (perpetua virginitas). Gleichwie Maria bis zu dem Augenblicke der Empfängniß ihres göttlichen Sohnes ihre Jungfräulichkeit bewahrt hatte, so wurde sie auch durch dessen Empfängniß und Geburt derselben nicht beraubt; geschweige denn, daß sie jemals nachher an ein thatsächliches Preisgeben dieses Vorzuges gedacht oder darin eingewilligt hätte (Maria virgo ante partum, in partu, post partum).

In der genannten dreifachen Beziehung wurde die Jungfräulichkeit Mariä im Verlaufe der Zeiten von häretischer Seite bestritten. Die Kirche fand dadurch Veranlassung, dieselbe um so nachdrücklicher zu behaupten, und um so mehr zu preisen. Das *Ante* partum und das *In* partu bestritten Cerinth, die Ebioniten und andere judaistische Secten, Celsus u. A., sowie die modernen Rationalisten; das *Post* partum wurde gleichfalls schon in den ersten Jahrhunderten geläugnet (vgl. die Andeutung bei *Orig.* in Luc. hom. 7); so auch von einem Theile der Apollinaristen, von Helvidius, Jovinian, Bonosus, Eunomius, den sogen. Antidikomarianiten (*Epiph.* Haer. 77. 78; *Aug.* Haer. 56); und seit dem 16. Jahrhundert häufig von protestantischen Exegeten. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 3 ss. Reithmayr, Comm. zum Brief an die Galater. S. 97 ff.

a. Daß Maria als Jungfrau vom heiligen Geiste empfangen und ihren göttlichen Sohn geboren habe, ist ein in den Glaubensbekenntnissen der Kirche von Anfang an ausdrücklich hervorgehobenes Dogma. Vgl. § 99, 3. *Leo M.* Ep. dogm. 28, 4: Nova autem nativitate generatus: quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit . . . . Nec in Domino Jesu Christo,

ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Fast wörtlich wiederholt von *Conc. Tolet. XI.* (a. 675). Alle drei Momente wurden definirt *Conc. Later.* (a. 649) can. 3: Si quis secundum s. Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque Virginem immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu s., et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate, condemnatus sit. Den Socianianern gegenüber warnt Papst Paul IV. (Const. *Cum quorundam* a. 1555; von Neuem bestätigt durch Clemens VIII. 1603) vor der häretischen Verirrung derjenigen, welche lehren: Beatiss. Virginem Mariam non esse veram Dei matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum.

Ebenso bestimmt lauten von Anfang an die Zeugnisse der Tradition. *Ign. M.* Eph. 19: „Und verborgen war dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft Maria's und die Geburt des Herrn aus ihr. . . (Wörtlich citirt bei *Orig.* in Luc. hom. 6. Eine Hinweisung auf diese Stelle s. *Hier.* in Matth. 1, 18). *Justin.* Apol. I, 22; Dial. c. Tryph. 100; *Iren.* adv. haer. III, 22. 4; *Tert.* de carne Chr. 17. Diese und andere Zeugnisse s. § 88, 2 b; § 104, 1 c.

Den ersten Theil des Glaubenssatzes (*ante* partum) begründen die heiligen Väter aus der heiligen Schrift, sowie durch Congruenzbeweise, die sie namentlich aus der Gottheit Christi ableiten.

Vgl. besonders Js. 7, 14; Matth. 1, 18 (antequam convenirent); V. 25 (non cognoscebat eam, donec peperit filium suum unigenitum); Luk. 1, 34 (S. 398). Ueber Js. 7, 14 vgl. Reinke, Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel. Münster 1848. Der messianische Charakter der Stelle Js. 7, 14 ist, wie durch den Zusammenhang und den Glauben der Synagoge, so insbesondere durch Matth. 1, 22. 23 außer Zweifel gestellt. Gegen die Judaisten u. A. haben schon Justin (Dial. c. Tryph. 67. 84), Irenäus (adv. haer. III, 21), Tertullian (adv. Marc. III, 12. 13) *Orig.* c. Cels. I, 34. 35 bewiesen, daß bei Isaias (a. a. O.) in der That die Geburt des Emmanuel aus einer Jungfrau (παρθένος), nicht aus einem jungen Weibe (νεᾶνις, wie jene übersetzten) geweissagt sei (*Iren.* l. c. n. 6: In eo autem quod dixit: *Ipse Dominus dabit signum,* id quod erat inopinatum generationis ejus significavit, quod nec factum esset aliter, nisi Deus . . . ipse dedisset signum in domo David. Quid enim magnum aut quod signum fieret in eo, quod adulescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus? Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri, Deo adjuvante, inopinatus et partus virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud. Vgl. III, 20; IV, 23. 1. *Tert.* l. c. 13: Denique et Judaei si quando ad nos dejiciendos mentiri audent, quasi non virginem, sed juvenculam concepturam et parituram scriptura contineat, hinc revincuntur, quod nihil signi videri posset res quotidiana, juvenculae scilicet praegnatus et partus). Vgl. *Hier.* c. Jovin. I, 33. Adv. Helv. 4.

Die jungfräuliche Geburt des Herrn erklärt auch Origenes (in Joan. tom. 32, 9) für einen nothwendigen Glaubensartikel. Die in der heiligen Schrift gebräuchliche Bezeichnung „Weib" soll nur das Geschlecht oder Alter Mariä bezeichnen (in Lev. hom. VIII, 2). Dasselbe lehrt *Tert.* de virg. vel. 6. Es geziemte sich, so lehren die heiligen Väter, daß die Geburt des Gottessohnes in einer ganz einzigen, wunderbaren Weise geschähe; daß der Erneuerer des Geschlechtes auf eine ganz neue Weise in das Geschlecht der Menschen einträte; daß, wie Eva als Jungfrau mitgewirkt zum Falle der Menschheit, so auch eine Jungfrau mitwirkte zum Heile derselben (Justin, Irenäus, Tertullian, Augustinus u. A., s. o. u. § 99, 3; v. Lehner a. a. O. S. 15. 22). Dieselben Beweisgründe hat auch die spätere kirchliche Wissenschaft entwickelt. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 28. a. 1.

Auch die beiden anderen Bestandtheile des Dogma's werden von den heiligen Vätern auf das Bestimmteste als kirchlicher Glaube bezeugt, und durch Congruenzbeweise ähnlicher Art begründet.

Ruf. Comment. in Symb. Ap. 9: Huic enim quem dudum de Patre natum ineffabiliter didicisti, nunc a Spiritu s. templum fabricatum inter secreta uteri virginalis intellige: et sicut in sanctificatione sancti Spiritus nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu Virginis nulla intelligenda est corruptio. Novus enim huic saeculo datus est hic partus, nec immerito. Qui enim in coelis unicus Filius est, consequenter et in terra unicus est, et unice nascitur. Nota sunt omnibus et in Evangeliis decantata de hoc scripta prophetarum, quae dicunt quod *Virgo concipiet et pariet filium* (Is. 7, 14). Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel Propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scil. Dominus ingressus est mundum (Ez. 44, 2) . . . Quid tam evidens de conservatione Virginis dici poterat? *Aug.* de Symb. 3, 5: Virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit. Enchir. 34: Quo si vel nascente corrumperetur ejus (Virginis) integritas, non jam ille de virgine nasceretur; eumque falso, quod absit, natum de virgine Maria tota confiteretur Ecclesia; quae imitans ejus matrem quotidie parit membra ejus, et virgo est. c. Faust. XXIX, 4: Merito plane sic honestata, ut nobis Christum, quem cordibus integris credendo conciperemus, et confitendo quodammodo pareremus, etiam corporaliter servata integritate transfunderet. Nullo modo enim Christus matrem nascendo faceret deteriorem; ut cui munus foecunditatis attulerat, decus virginitatis auferret. Aehnlich *Fulg.* de ver. praed. et gr. I, 2. *Leo M.* Serm. 22 (al. 21. In nat. Dom. 2), 2: Nova autem nativitate genitus est, conceptus a virgine, natus ex virgine, sine paternae carnis concupiscentia, sine maternae integritatis injuria: quia futurum hominum Salvatorem talis ortus decebat, qui et in se haberet humanae substantiae naturam, et humanae carnis inquinamenta nesciret . . . Humano usu et consuetudine caret, sed divina potestate subnixum est, quod virgo conceperit; quod virgo pepererit, et virgo permanserit . . . Si veritatem quaeris naturae, humanam cognosce materiam: si rationem scrutaris originis, virtutem confitere divinam. Serm. 21 (al. 20), 2: Merito igitur virgineae integritati nihil corruptionis intulit partus salutis: quia custodia fuit pudoris editio veritatis.

Auf die göttliche Allmacht verweist auch der hl. Augustinus zur Erklärung jenes in der Geburt Christi eingeschlossenen Wunders (vielleicht auch auf die dem Leibe des Herrn kraft der visio beatif. auch damals schon zukommende Verklärung, s. o. S. 419). *Aug.* Ep. 137 (al. 3) ad Volus. 2, 8: Ipsa virtus per inviolatae matris virginea membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra juvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 4. q. 8.

Mit Berufung auf Luk. 1, 34 (Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco) haben schon einige Väter gelehrt, Maria habe durch ein Gelübde vor Gott zu steter Jungfräulichkeit sich verpflichtet.

Aug. de s. Virginit. 4: Ipsa quoque virginitas ejus ideo gratior et acceptior, quia non eam conceptus Christus viro violaturo quam conservaret ipse praeripuit, sed prius quam conciperetur jam Deo dicatam de qua nasceretur elegit. Hoc indicant verba, quae sibi foetum annuntianti Angelo Maria reddidit. *Quomodo*, inquit, *fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset. Sed quia hoc Israëlitarum mores adhuc recusabant, desponsata est viro justo, non violenter ablaturo, sed potius contra violentos custodituro, quod illa jam voverat. *Bern.* Super *Missus est* hom. 4, 3: Non dubitat de facto, sed modum requirit et ordinem. Nec enim quaerit, an fiet istud, sed quomodo. Quasi dicat: Cum sciat Dominus meus, testis conscientiae meae, votum esse ancillae suae non cognoscere virum, qua lege, quo ordine placebit ei, ut fiat istud? Deßgleichen *Thom. Aq.* III. Q. 28. a. 4: Perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere . . . Et ideo conveniens fuit, ut virginitas ejus ex voto esset Deo consecrata.

Die Frage, welchen providentiellen Zweck die **Vermählung Mariä** mit dem hl. **Joseph** — nachdem sie schon jenes Gelübde abgelegt und zur Gottesmutter bestimmt war — gehabt habe, wurde ebenfalls von den heiligen Vätern vielfach erörtert (*Aug.* de s. virg. l. c.; *Hier.* in Matth. 1, 18; u. A. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 4). Ihre Gedanken wiederholt *Thom. Aq.* III. Q. 29. a. 1: Conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. *Propter ipsum quidem Christum* quadruplici ratione. Primo quidem ne ab infidelibus tanquam illegitime natus abjiceretur . . . Secundo, ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur . . . Tertio, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret . . . Quarto, ut a Joseph nutriretur: unde et pater ejus dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens *ex parte Virginis.* Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scil. lapidaretur a Judaeis tanquam adultera,* ut Hieronymus dicit (in Matth. 1, 18). Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur . . . Tertio ut ei a Joseph ministerium exhiberetur . . . *Ex parte etiam nostra* hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est, Christum ex virgine natum . . . Secundo quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis . . . Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus, quae propter suam incautelam non vitant infamiam . . . Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia; quae *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo,* ut Augustinus dicit (de s. virgin. 12). Potest etiam et quinta ratio esse quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra haereticos alteri horum detrahentes. Ib. ad 1: B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio, quod nunquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginitas. Vgl. **Grimm**, Das Leben Jesu. I, 217.

Da das Wesen der Ehe durch die freiwillige Enthaltsamkeit der Vermählten nicht aufgehoben wird, so konnte Maria immerhin die **Gemahlin** (conjux) des hl. Joseph, und dieser der Gemahl (vir) Mariä genannt werden (Matth. 1, 20: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. Vgl. V. 16. *Aug.* de nupt. et concup. I, 11. 12: Quibus vero placuerit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut inter illos vinculum conjugale rumpatur; immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis nexibus corporum, sed voluntariis affectibus animorum. Neque enim fallaciter ab Angelo dictum est ad Joseph, *Noli timere* . . . (Matth. 1, 20). Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus; nec perierat, nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi nec fuerat, nec futura erat carnis ulla commixtio. Erat quippe illa virgo, ideo et sanctius et mirabilius jucunda suo viro, quia etiam fecunda sine viro, prole dispar, fide compar. Propter quod fidele conjugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa mater, verum etiam ille pater ejus, sicut conjux matris ejus, utrumque mente non carne. *Thom. Aq.* l. c. a. 2). Vgl. **Grimm** a. a. O. I, 123: „Nach israelitisch legaler Anschauung ist zwischen Braut und wirklicher Frau, was deren rechtliche Stellung dem Bräutigam und dem Manne gegenüber betrifft, kein Unterschied. Sobald der Israelite mit einer Israelitin sich **verlobt** hat, kann dieses Verhältniß nur mehr aus gleichen Gründen und auf gleiche Weise, mittelst des Scheidebriefes, gelöst werden, wie die bereits vollzogene Ehe. Die Untreue der Braut gegen den Bräutigam ist so gut **Ehebruch**, wie das gleiche Vergehen einer bereits Vermählten: die untreue Braut ist so gut wie die untreue Ehefrau sammt ihrem Verführer dem Tode verfallen . . . Dieser Auffassung entsprechend erscheint dann der Bräutigam als ‚Mann' seiner Verlobten."

Der Matth. 1, 20 gebrauchte Ausdruck (accipere) bedeutet dasselbe, wie das convenire V. 18 (Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, antequam *convenirent,* inventa est in utero habens de Spiritu s.); nämlich die Heimholung der Braut aus dem elterlichen Hause, oder den Beginn der häuslichen Gemeinschaft der Vermählten. Ohne allen Grund berufen sich daher die Gegner der Virginität Mariä auf diese Stellen.

f. T. 430

Das Gleiche ist zu sagen bezüglich Matth. 1, 25: Et non cognoscebat eam, *donec* peperit filium suum *primogenitum*. *Thom. Aq.* III. Q. 28. a. 3. ad 3: *Hieronymus* (adv. Helv. 3) . . . dicit, quod *usque* vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Gal. 3, 19: *Propter transgressiones lex posita est, donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Ps. 122, 2: *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri;* ex quo non est intelligendnm quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. (Bezüglich dieses Sprachgebrauches vgl. z. B. Gen. 8, 7; 2 Kön. 6, 23). Et secundum hunc modum loquendi significantur ea de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; cetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

In Bezug auf das *primogenitus* (a. a. O.) bemerkt der hl. Hieronymus (adv. Helv. 9): Primogenitus est non tantum, post quem et alii, sed ante quem nullus. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. ad 4.

Unter den „Brüdern" Jesu (Matth. 12, 46; 13, 55) sind nach der ältesten und begründetsten Auslegung (vgl. *Euseb.* Hist. eccl. II, 25; III, 11; IV, 30; *Orig.* in Joan. tom. I, 6; in Matth. tom. X, 10) Schwesterkinder der allerseligsten Jungfrau (Söhne des Klopas oder Alphäus und Mariä, der [Stief-] Schwester der Mutter Jesu, von der Joh. 19, 25 die Rede ist) zu verstehen. *Hier.* adv. Helv. 13. 19; in Matth. 12, 46: Quidam fratres Domini de alia uxore Joseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris, Mariae, materterae Domini, liberos intelligimus. (Nach dem Zeugniß des Hegesippus wäre Klopas ein Bruder des hl. Joseph gewesen. Vgl. *Euseb.* l. c. II, 23; III, 11. 32; IV, 22). Vgl. in Bezug auf diese exegetischen Fragen *Est.* in Matth. ll. cc. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Gal. S. 31. Reithmayr a. a. O. (S. 429). *Patrizi,* de Evangeliis l. 3. diss. 15. Grimm, Das Leben Jesu. I, 113. 218. Die Einheit der vier Evangel. S. 233.

Ueber die erhabene und gnadenreiche Würde des hl. Joseph, als des jungfräulichen Gemahles der Gottesmutter, vgl. *Pius IX.* Decr. d. d. 8. Dec. 1870: Quemadmodum Deus Josephum illum a Jacob Patriarcha progenitum praepositum constituerat universae terrae Aegypti, ut populo frumenta servaret, ita temporum plenitudine adventante, cum Filium suum Unigenitum mundi Salvatorem in terram missurus esset, alium selegit Josephum, cujus ille primus typum gesserat, quemque fecit Dominum et Principem domus ac possessionis suae, principaliumque thesaurorum suorum custodem elegit. Siquidem desponsatam sibi habuit Immaculatam Virginem Mariam, ex qua de Spiritu s. natus est Dominus noster Jesus Christus, qui apud homines putari dignatus est filius Joseph, illique subditus fuit. Et quem tot reges ac prophetae videre exoptaverant, iste Joseph non tantum vidit, sed cum eo conversatus, eumque paterno affectu complexus deosculatusque est; nec non sollertissime enutrivit, quem populus fidelis uti panem de coelo sumeret ad vitam aeternam consequendam. Ob sublimem hanc dignitatem, quam Deus fidelissimo huic servo suo contulit, semper Beatissimum Josephum post Deiparam Virginem ejus sponsam Ecclesia summo honore ac laudibus prosecuta est, ejusdemque interventum in rebus anxiis imploravit.

Grimm, Das Leben Jesu. I, 227: „Erschien uns die Mutter kraft ihrer natürlichen Beziehung zum Kinde als die Gebenedeite ihres Geschlechtes, auch dem Vater, welchem das Kind unterthan, die jungfräuliche Blüthe der Gottesmutter anvertraut ist, fließt eben daraus ein unversieglicher Born von Gnaden, die ihn beharrlich zu immer höherer Würde und Heiligkeit emportragen. Das Verdienst der Erniedrigung, indem der Sohn Gottes freiwillig Knechtesgestalt annimmt, ist in erster Linie und reichster Fülle naturgemäß der Mutter zu statten gekommen, die ihn empfängt und gebiert: das fortgesetzte Verdienst des Gehorsams, den er in freier Wahl einem sündigen Sterblichen leistet, wer stünde dem Segen dieses Gehorsams näher, wer natürlicher, unmittelbarer unter der Gnadenwirkung

solchen Verdienstes, als eben der, welchen er als Vater liebt, weil er ihn als solchen gewählt hat?"

4. Durch das Fest der Himmelfahrt Mariä (*Assumtio* B. Mariae Virginis), welches in Rom, wie urkundlich nachweisbar ist, schon im 5. Jahrhundert gefeiert wurde, gibt die Kirche dem frommen Glauben Ausdruck, daß die Gottesmutter alsbald nach ihrem Tode auch dem Leibe nach von Gott in den Himmel erhoben worden sei.

Seit dem 7. und 8. Jahrhundert haben einzelne griechische Väter (Andreas von Creta, Joh. von Damascus u. A.) jenes Privilegium Mariä ausdrücklich gelehrt; im Abendlande bereits Gregor von Tours (de Mirac. 4), die dem hl. Ildephons von Toledo zugeschriebenen 7 Homilien de Assumt. B. M. V., und dann viele mittelalterliche Theologen, welche dasselbe zugleich durch biblisch-theologische Beweise zu begründen suchten. Vgl. *Bened. XIV.* Comment. de Dom. n. Jesu Chr. Matrisque ejus festis. II, 112 ss. *Thom. Aq.* III. Q. 27. a. 1; Q. 83. a. 5. ad 8. Op. 6. in fin. *Suar.* in III. P. Q. 37. a. 4. Disp. 21. sect. 2. *Baron.* Annal. eccl. ad a. 48. n. 10 ss. Annot. ad Martyrol. Rom. 15. Aug. *Nat. Alex.* Hist. eccl. Saec. II. c. 4. art. 3. In dem Glaubensbekenntniß, welches die (unirten) Armenier im Jahre 1342 dem apostolischen Stuhle unterbreiteten, findet sich der Satz: Ecclesia Armenorum credit et tenet, quod s. Dei Genitrix virtute Christi assumta fuit in coelo cum corpore. Die deutlichen Hinweise auf das Geheimniß in den abendländischen Liturgien (seit dem 5. Jahrh.) s. bei Scheeben a. a. O. S. 585. Auf einem zu Jerusalem 1672 abgehaltenen Concil sprach sich auch die (schismat.) griechische Kirche ganz bestimmt für den Glauben an jenes Privilegium Mariä aus.

Baron. Annot. l. c.: Dei Ecclesia propensior in eam partem videtur, ut una cum corpore assumta sit in coelum. Nam in hujus diei celebritate illas ss. Patrum homilias legendas tradit, quibus ea de Assumtione affirmantur. *Melch. Can.* Loci theol. XII, 10: . . . (Beatam Virginem non esse in coelos cum corpore assumtam; quod) licet fidei minime adversum sit, sed quia communi Ecclesiae consensioni repugnat, petulanti temeritate diceretur. *Suar.* l. c.: Sententiam Assumtionis Virginis in corpore et anima in coelum non esse de fide; quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae, aut sufficiens Traditio, quae infallibilem faciat fidem; tamen summae temeritatis reus crederetur, qui tam piam religiosamque sententiam hodie impugnaret. Diese und ähnliche Urtheile führt Benedict XIV. (a. a. O. n. 115) an, und tritt ihnen bei. Auf dem vaticanischen Concil wurde von einer großen Zahl von Bischöfen beantragt, die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel als Dogma zu definiren (*Martin*, Conc. Vat. docum. coll. ed. 2. Paderb. 1873, p. 112), und zwar auf Grund derselben biblisch-theologischen Beweismomente, welche auch die unbefleckte Empfängniß Mariä als eine geoffenbarte Wahrheit erscheinen lassen, ihre Muttergotteswürde, ihre Theilnahme an der vollständigen Besiegung Satans durch den Erlöser (Gen. 3, 15) u. s. w. In der That kann auch die Himmelfahrt Mariä nur, wenn sie unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt wird (als integrirender Bestandtheil dessen, was die Offenbarung über die Würde und Begnadigung Mariä lehrt), den Charakter eines Glaubensobjectes (obj. fidei divinae) besitzen, bezw. durch eine nähere Erklärung der Kirche erlangen. Die bloße geschichtliche Ueberlieferung der Thatsache an sich würde dazu nicht genügen, auch wenn dieselbe, was jedoch nicht der Fall ist, als eine bis zum apostolischen Zeitalter hinanreichende sicher nachweisbar wäre. Vgl. Scheeben a. a. O. S. 571. Die neueste Literatur über die Frage s. ebendas. S. 570; Lit. Rundschau 1883, 673; Lit. Handw. 303, 5.

Als Beispiel der biblisch-theologischen Begründung, wie sie bei den oben genannten Vätern und den mittelalterlichen Theologen öfters sich findet, vgl. *Petr. Cell.* Serm. 68, de assumt. B. M. V. II. (*Migne*, P. L. 202, 850): Primo revertere (anknüpfend an Jer. 31, 21: Revertere, virgo Israel, revertere ad civitates tuas istas) a captivitate mundi, quia captivitati non debet subjici, per quam captivi a captivitate sunt absoluti sua; secundo revertere ab homine sine corruptibilitate carnis,

quia, sicut immunis es a corruptione peccati, sic ad immortalitatem transire debes absorpta mortalitate per gratiam Dei. Tertio revertere ad libertatem gloriae filiorum Dei, quia sicut peccatum nunquam regnavit in tuo mortali corpore, sic digna es perfrui, etiam in carne virginali, eadem spiritus libertate, qua fruuntur in sua spirituali substantia Angeli ab ipsa sua creatione, sive potius confirmatione. Quarto revertere, ut intueamur te a dignitate Angelorum ad superexcellentiam jam beatificatorum spirituum, quia sicut in faciem Filii tui desideramus prospicere, sic in specie et pulchritudine tua vultus defigere volumus, et luce vultus tui illustrari omnimodis satagimus. Denique istae reversiones numerosiores ascensiones fiunt, de quibus in laude Sapientiae dicitur: *Quasi cedrus exaltata sum* . . . (Eccli. 24, 18).

Ueber die himmlische Glorie der Gottesmutter vgl. *Thom. Aq.* Serm. 58 (in Assumt. B. M. V.): Fuit enim exaltata super choros Angelorum et super omnes Sanctos; nec mirum si est exaltata sicut Angeli, Patriarchae. . . . Habuit enim meritum Angelorum, angelice vivendo. . . . Habuit etiam meritum Prophetae prophetando (Luc. 1): *Beatam me dicent omnes generationes;* vidit enim spiritu prophetico et prophetavit, quod debebat beatificari ab omnibus gentibus, et quod omnes gentes debebant recipere Filium Dei et suum. Habuit meritum Apostolorum et Evangelistarum docendo. Multa enim scripta sunt et praedicata, quae non potuerunt Sancti nisi per revelationem ejus scire; sicut de ingressu Angeli in conceptione, et aliis pluribus. Habuit meritum Martyris, mortem crucis cum filio patiendo (Luc. 2): *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Habuit meritum Confessorum, devote Dominum confitendo (Luc. 1): *Magnificat anima mea Dominum.* Habuit meritum Virginum, inchoando virginitatem et conservando. . . . Et sicut habuit meritum omnium et amplius, ita congruum fuit, ut super omnes ponatur. Vgl. Morgott a. a. O. S. 119.

Wie Maria wegen ihrer (physischen und moralischen) Mitwirkung bei dem Geheimnisse der Menschwerdung des Erlösers die Miturheberin des menschlichen Heiles geworden war (s. die Väterzeugn. § 99, 3; § 104, 1 c), so kommt ihr auch in ihrer himmlischen Glorie kraft der ihr verliehenen Gnaden und vermöge ihrer Liebe zu Gott und den Menschen eine ähnliche Stellung zu. Auch dort ist sie durch ihren göttlichen Sohn und mit demselben Mittlerin des menschlichen Heiles, d. i. Mittlerin der Gnade, durch ihre Alles vermögende Fürsprache bei Gott, und durch das Vorbild ihrer Gnaden und Tugenden. Vgl. die Zeugn. der heiligen Väter bei *Petav.* l. c. XIV, 9. Scheeben a. a. O. S. 588 ff.

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers. Das Geheimniß der Erlösung.

§ 105.

Uebersicht.

1. Das Wirken des Erlösers zum Heile der gefallenen Menschheit concentrirt sich in dem dreifachen Amte des Prophetenthums, des Hohenpriesterthums und des Königthums. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkte war dasselbe im Alten Bunde geweissagt und vorgebildet worden. Das Prophetenthum eignet ihm vermöge seines Lehramtes; das Hohepriesterthum vornehmlich vermöge seines Opfertodes, durch welchen er Gott für die Schuld der menschlichen Sünde eine überreiche stellvertretende Genugthuung

leistete, und alle Heilsgnaden für die Menschen verdiente; das Königthum endlich kommt ihm zu kraft der ihm verliehenen Gewalt, der erlösten Menschheit ein neues Gesetz zu geben; auf Erden ein sichtbares Reich der Gnade (die heilige Kirche) zu gründen; in diesem Reiche und mittelst desselben die Menschheit zu regieren und ihrer ewigen Bestimmung entgegenzuführen.

2. Jene dreifache Heilsthätigkeit hat Christus zunächst hienieden, im Stande der Erniedrigung, ausgeübt; er setzt sie jenseits fort, im Stande der Erhöhung, theils in eigener Person, theils durch die Stellvertretung, die er auf Erden in seiner Kirche sich geschaffen hat. Alle nun noch erübrigenden Theile der Dogmatik werden daher wesentlich diese dreifache Thätigkeit des Erlösers zum Gegenstande haben. In dem vorliegenden Abschnitte wird zunächst das Wirken des Erlösers im Stande der Erniedrigung zu erörtern sein; sodann die Bedeutung seiner Erhöhung für das Heil der Menschheit, und sein fortdauerndes persönliches Wirken für dieselbe im Himmel.

Cat. rom. P. I. c. 3. q. 7: At vero, cum Jesus Christus Salvator noster in mundum venit, trium personarum partes et officia suscepit, Prophetae, Sacerdotis ac Regis, atque, ob eas causas *Christus* dictus est, et unctus ad illorum munerum functionem, non quidem alicujus mortalis opera, sed coelestis Patris virtute, non terreno unguento, sed spirituali oleo; quippe cum in sanctissimam ejus animam Spiritus sancti plenitudo gratiaque, et omnium donorum uberior copia effusa sit, quam ulla alia creata natura capere potuerit. . . . Itaque Jesus Christus summus Propheta et magister fuit, qui nos Dei voluntatem docuit, et a cujus doctrina orbis terrarum Patris coelestis cognitionem accepit; quod ei nomen praeclarius ac praestantius convenit, quod omnes, quicunque Prophetae nomine dignati sunt, ejus discipuli fuerunt, atque ob illam praecipue causam missi, ut Prophetam hunc, qui ad salvandos omnes venturus erat, praenuntiarent. Christus item Sacerdos fuit, non quidem ex ordine, ex quo in veteri lege Leviticae tribus sacerdotes exstiterunt: verum ex illo, de quo David Propheta cecinit: *Tu es Sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* (Ps. 109, 4). Sed Christum, non solum ut Deus, verum etiam ut homo ac nostrae naturae particeps est, Regem etiam agnoscimus; de quo Angelus testatus est: *Regnabit in domo Jacob in aeternum et regni ejus non erit finis* (Luc. 1, 32. 33). Quod quidem Christi regnum spirituale est atque aeternum, in terrisque inchoatur, in coelo perficitur. . . . Neque vero hoc illi regnum haereditario aut humano jure obtigit, tametsi genus a clarissimis regibus duceret: sed Rex fuit propterea, quod Deus in illum hominem contulit quidquid potestatis, amplitudinis, dignitatis humana natura capere posset. Illi igitur totius mundi regnum tradidit, eique omnia, quod jam fieri coeptum est, plene perfecteque in die judicii subjicientur.

Erster Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erniedrigung.

§ 106.

I. Das Prophetenthum oder Lehramt Christi.

1. Als einen von Gott gesandten Propheten oder Lehrer der Menschheit hatten die alttestamentlichen Weissagungen den Messias oftmals ausdrücklich bezeichnet. Ebenso nahm der Erlöser selbst diesen Beruf für sich in Anspruch, indem er durch zahlreiche Wunder seine göttliche Sendung

und die Wahrheit seiner Lehre bekräftigte. Er übte sein Lehramt thatsächlich mit göttlicher Weisheit, Kraft und Autorität, durch Wort und Beispiel. Das Gleiche bezeugen von ihm die Apostel. Die Kirche hat stets das Lehramt Christi als einen wesentlichen, absolut nothwendigen Bestandtheil seiner erlösenden Wirksamkeit betrachtet; aber auch anderseits den Irrthum (der Gnostiker, der Pelagianer, der Socinianer und Rationalisten) bekämpft, daß die Belehrung der Menschheit der einzige Zweck des Erscheinens und Wirkens Christi auf Erden gewesen sei.

Cat. rom. P. I. Prooem. q. 2: Et quidem ab ipsius mundi origine clementissimus ac benignissimus Deus suis nunquam defuit, sed multifariam multisque modis locutus est Patribus in Prophetis, eisque pro temporum conditione ad coelestem beatitudinem certum ac directum iter monstravit. Ib. q. 3: Sed quoniam praedixerat, daturum se doctorem justitiae in lucem gentium (Is. 49, 6), ut esset salus ejus usque ad extremum terrae, novissime locutus est nobis in Filio, quem etiam, voce e coelo delapsa (2 Petr. 1, 17) a magnifica gloria, jussit ut omnes audirent, ejusque praeceptis obtemperarent. Ib. c. 3. q. 7 (§ 105, 2).

Deuter. 18, 15: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies. Vgl. Apg. 3, 22. Is. 2, 3: Et ibunt (in novissimis diebus, vgl. V. 2, d. i. in der messianischen Zeit) populi multi, et dicent: Venite et ascendamus in montem Domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus: quia de Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. 61, 1: Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me: ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam, et clausis apertionem. Vgl. Luk. 4, 18; 7, 22. Is. 55, 4: Ecce, testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus. Joel 2, 23 u. s. f.

Matth. 4, 17: Exinde coepit Jesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. 7, 28: Et factum est, cum consummasset Jesus verba haec, admirabantur turbae super doctrina ejus. (29) Erat enim docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum, et Pharisaei. Joh. 6, 14: Illi ergo homines, cum vidissent, quod Jesus fecerat signum, dicebant: Quia hic est vere Propheta, qui venturus est in mundum (ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος). Vgl. 7, 40; 3, 2: Rabbi! scimus, quia a Deo venisti magister; nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.

Joh. 12, 48: Qui spernit me, et non accipit verba mea, habet, qui judicet eum: sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. (49) Quia ego ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me Pater: ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, et quid loquar. (50) Et scio, quia mandatum ejus vita aeterna est. Quae ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor. 14, 24: Et sermonem, quem audistis, non est meus, sed ejus qui misit me, Patris. Joh. 13, 13: Vos vocatis me Magister et Domine; et bene dicitis: sum etenim. (14) Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et Magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes. (15) Exemplum enim dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. 18, 37: Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. 17, 3. 4 (n. 2). Matth. 23, 10: Nec vocemini magistri, quia Magister vester unus est, Christus. Vgl. V. 30—32.

Apg. 1, 1: Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Theophile, quae coepit Jesus facere et docere, (2) usque in diem, qua praecipiens Apostolis per Spiritum sanctum, quos elegit, assumtus est, (3) quibus et praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei. Hebr. 1, 1. 2 (s. § 59, 2); Phil. 2, 5 (§ 95, 2 a); 1 Petr. 2, 21: In hoc enim vocati estis (zum geduldigen Leiden), quia et Christus passus est

pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 5. q. 15: Verum praeter haec immensa beneficia illud etiam vel maximum consecuti sumus, ut in hac una passione omnium virtutum clarissima exempla habeamus; nam et patientiam, et humilitatem, et eximiam caritatem, et mansuetudinem, et obedientiam, et summam animi constantiam, non solum in perferendis propter justitiam doloribus, sed etiam in morte oppetenda, ita ostendit, ut vere dicere possimus, Salvatorem nostrum, quaecunque vitae praecepta toto praedicationis suae tempore verbis nos docuit, ea omnia uno passionis die in se ipso expressisse.

Die Aussprüche der apostolischen Väter und der Apologeten des 2. Jahrhunderts über die in Christo der Menschheit zu Theil gewordene Gottesoffenbarung s. § 95, 3. *Iren.* adv. haer. V, 1. 1: Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset (vgl. S. 96; 206). Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum (man beachte den hierbei zu Grunde liegenden Gegensatz zur gnostischen Lehre von den Mittelwesen). *Quis enim* alius *cognovit sensum Domini? aut quis* alius *ejus consiliarius factus est?* Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes: uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso; a perfecto et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes. *Aug.* in Joan. tr. 24, 7 (zu Joh. 6, 14): Erat autem ille Dominus Prophetarum, impletor Prophetarum, sanctificator Prophetarum, sed et Propheta; nam et Moysi dictum est: *Suscitabo eis Prophetam similem tui* (Deut. 18, 18). Similem secundum carnem, non secundum majestatem. ... Propheta Dominus, et Verbum Dei Dominus, et nullus Propheta sine Verbo Dei prophetat: cum Prophetis Verbum Dei, et Propheta Verbum Dei. Meruerunt priora tempora Prophetas afflatos, et impletos Verbo Dei; meruimus nos Prophetam ipsum Verbum Dei. ... Exhortatus est nos ad fidem, et ad capessendam vitam aeternam; aliquid praesens annuntiavit, aliquid futurum praedixit; ex eo quod praesens annuntiavit, Angelus erat; ex eo quod futurum praedixit, Propheta erat; ex eo quod Verbum Dei caro factum est, et Angelorum et Prophetarum Dominus erat. De vera rel. 16, 32: Tota itaque vita ejus in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. n. 33: Jam vero ipse totius doctrinae modus, partim apertissimus, partim similitudinibus, in dictis, in factis, in sacramentis, ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam implevit? Vgl. de ord. II, 9. 27; de agone chr. 11. *Petav.* l. c. II, 6. 1; 10; 11.

Thom. Aq. III. Q. 42. a. 1. ad 2: Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: *Ego autem dico vobis;* et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo. Vgl. Q. 1. a. 2 (§ 93, 2). *Less.* de perf. mor. divin. XII, 8. 9.

2. Das Lehramt Christi war ein universales, die ganze Menschheit und alle zukünftigen Zeiten umfassendes, sofern seine Lehre, oder die durch ihn vermittelte göttliche Offenbarung, jene universale Bestimmung besaß. Die ganze Menschheit war dieser Offenbarung schlechthin bedürftig; und die gläubige Annahme derselben ist für alle Menschen die unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles.

Joh. 8, 12: Ego sum lux mundi: qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. V. 51: Amen, amen dico vobis: Si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum. 12, 46: Ego lux in mundum veni, ut omnis, qui credit in me, in tenebris non maneat. V. 48—50 (o. n. 1). 14, 6:

Ego sum via, et veritas, et vita: nemo venit ad Patrem, nisi per me. Vgl. 1, 11 ff. 17, 3: Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. (4) Ego te clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo, et in terra: (19) euntes ergo docete omnes gentes, (10) docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. (16) Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur. Apg. 1, 8 (§ 113). Röm. 1, 5: Per quem (Christum) accepimus gratiam et Apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. V. 16: Non enim erubesco Evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Judaeo primum et Graeco. 1 Tim. 2, 4: Qui (Deus) omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. (5) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. Vgl. Js. 49, 6: Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae. V. 22: Ecce, levabo ad gentes manum meam, et ad populos exaltabo signum meum. Jer. 16, 19 ff.

Die Worte Christi Matth. 15, 24: Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israël, sollen die oben genannte Universalität seines Lehramtes nicht aufheben; sie beziehen sich auf die persönliche Wirksamkeit des Erlösers, welche dem göttlichen Heilsplane gemäß dem jüdischen Volke ausschließlich gewidmet war. Vgl. Röm. 1, 16. *Thom. Aq.* III. Q. 42. a. 1: Conveniens fuit praedicationem Christi tam per ipsum quam per Apostolos a principio solis Judaeis exhiberi. Primo quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Judaeis, non autem gentilibus ... Secundo, ut ejus adventus ostenderetur esse a Deo ... Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur et per eos transmitteretur ad gentes ... Unde super illud Matth. 15, 24 ... dicit Hieronymus: *Non hoc dicit, quia et ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est* ... Tertio, ut Judaeis auferret calumniandi materiam; unde super illud Matth. 10, 15: *In viam gentium ne abieritis,* dicit Hieronymus: *Oportebat primum adventum Christi nuntiari Judaeis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum rejecisse, quia ad gentes et Samaritanos Apostolos miserit.* Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes ... Et ideo ante passionem suam noluit gentibus praedicari suam doctrinam ... Propter quod, ut legitur Joan. 12, 24; cum imminente passione quidam gentiles vellent Jesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert;* et sicut Augustinus dicit, in Joan. tr. 51, 9: *Se autem dicebat. Ipsum erat granum mortificandum et multiplicandum; mortificandum infidelitate Judaeorum, multiplicandum fide populorum.* Ib. ad 3: Sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judaeis tanquam primogenito populo deditus observaretur: ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

3. Die in Christo der Menschheit zu Theil gewordene göttliche Offenbarung war durch die alttestamentliche Offenbarung stufenweise vorbereitet worden. Sie hat den Inhalt der letzteren bestätigt, ergänzt, zur Vollendung geführt; soweit derselbe prophetischer oder promissorischer Art war, fand er in der Person und dem Wirken Christi bereits großentheils seine Erfüllung. Die Lehre Christi selbst ist die letzte Vollendung und höchste Stufe der Heilsoffenbarungen, welche der Menschheit überhaupt von Gott bestimmt sind. Dieser Charakter kommt ihr zu sowohl vermöge ihres Inhaltes, als auch aus dem Grunde, weil der Träger dieser Offenbarung

der menschgewordene Gottessohn selbst ist. Ihren wesentlichen Inhalt bildet eben die universale Erlösung, oder das der ganzen gefallenen Menschheit von Gott in Christo thatsächlich bereitete übernatürliche Heil.

Die Lehre Christi und die alttestamentliche Offenbarung bilden demnach ein von Gott selbst geschaffenes einheitliches Ganzes. Die entgegenstehende dualistische Irrlehre der Gnostiker (Marcion) u. A. entbehrt jedes positiven Haltes (vgl. *Tert.* adv. Marc.), und wurde von der Kirche wiederholt verworfen (s. § 3, 2).

Auch den andern Satz, daß in Christo der Menschheit die höchste oder absolute Offenbarung zu Theil geworden sei, welche durch keine später zu sendenden Offenbarungsorgane an Vollkommenheit überboten werden soll, mußte die Kirche gegen die Lehre der Montanisten in Schutz nehmen, daß wenigstens das von Christus verkündete Sittengesetz einer Verbesserung durch eine spätere Offenbarung fähig und bedürftig sei.

Matth. 5, 17. 18; Joh. 5, 39 ff. (§ 3, 2). Joh. 1, 17: Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. (18) Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. V. 14 (§ 95, 2 a); 14, 6 (n. 2). V. 9: Qui videt me, videt et Patrem.

Tert. adv. Marc. I, 19; IV, 1. 11 u. A. (§ 3, 2). *Aug.* c. Faust. XVI, 31 (§ 107, 1). Die oben genannte montanistische Irrlehre s. bei *Tert.* de virg. vel. 1; de monog. 14.

Gleichwie durch die Lehre Christi das Gebiet der Glaubenswahrheiten, im Vergleiche mit der alttestamentlichen Offenbarung, theils erweitert, theils in ein helleres Licht gesetzt wurde, so ist auch das christliche Sittengesetz nach Inhalt und Form vollkommener als das des Alten Bundes. Ein Widerspruch zwischen beiden Offenbarungen ist aber auf keinem dieser beiden Gebiete nachweisbar.

Vgl. Matth. 5, 20 ff. *Iren.* adv. haer. I, 28. 2: Quemadmodum enim in Novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei: ita et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere jubemur, sed ab ipsis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus. *Tert.* ll. cc.; *Leo M.* Serm. 63 (de Pass. Dom. 12), 5: In praeceptis autem moralibus nulla prioris Testamenti decreta reprobata, sed evangelico magisterio multa sunt aucta: ut perfectiora et lucidiora essent dantia salutem, quam promittentia Salvatorem. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 91. a. 5. Ib. ad 1: Sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum. Vgl. Simar, Lehrb. der Moraltheol. S. 42 (2. A.).

Ueber die Beziehung der Lehre Christi zur natürlichen religiösen Erkenntniß s. *Aug.* Ep. 137 (al. 3), 3. 12: In quo Christo, eo tempore, quod opportunissimum ipse noverat, et ante saecula disposuerat, venit hominibus magisterium et adjutorium, ad capessendam sempiternam salutem. Magisterium quidem ut ea, quae hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a Prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poëtis, et cujuscemodi auctoribus literarum (quos multa vera falsis miscuisse quis ambigat?) illius etiam in carne praesentata confirmaret auctoritas, propter eos, qui illa non possent in ipsa intima Veritate cernere atque discernere: quae Veritas et antequam hominem assumeret, ipsa aderat omnibus, qui ejus participes esse potuerunt. *Clem. Al.* Coh. ad Gr. 11: „Deßhalb däucht es mir, da der Logos selbst vom Himmel herab zu uns gekommen ist, brauchen wir nicht mehr viel forschend der menschlichen Lehre nachzugehen, nach Athen und dem übrigen Griechenland, oder weiter nach Jonien. Denn wenn uns der Lehrer geworden ist, welcher Alles mit heiligen Kräften erfüllt durch die Schöpfung, durch die Erlösung, durch Wohlthun, durch die Gesetzgebung, durch Prophetie und Unterweisung, wenn der Lehrer jetzt Alles verkündigt, so ist auch das All jetzt für den Logos zu Athen und Hellas geworden." Vgl. o. § 28, 5; 29.

Ihrem Inhalte nach betrachtet, gelangte die Heilsoffenbarung Christi allerdings erst durch den heiligen Geist in den Aposteln zum vollen Abschluß. Auch die Apostel waren wirklich vom heiligen Geiste inspirirte Offenbarungsorgane; und der heilige Geist verlieh ihnen nicht bloß die Fähigkeit, die von Christus überkommenen Lehren zu verstehen und unverfälscht zu predigen; er führte sie auch erst in alle Wahrheit ein, d. h. in den vollen Besitz der von Christus der Menschheit zugedachten Offenbarungswahrheiten. Durch diese Thatsache wird die oben genannte Bedeutung der Offenbarung und des Lehramtes Christi nicht aufgehoben. Nicht eine schlechthin neue, über die Lehre Christi inhaltlich erhabene Offenbarung wurde den Aposteln (und durch sie der Menschheit) zu Theil. Die Belehrung der Apostel durch den heiligen Geist schloß sich vielmehr innerlich an jene an; sie war eine weitere Entfaltung oder eine Ergänzung dessen, was dem Wesen nach bereits in der Lehre Christi gegeben war; sie bildete also mit dieser nach Zweck und Inhalt ein einheitliches und gleichartiges Ganzes.

Trid. Sess. 4. Decr. de can. Script. (ab ipsis Apostolis, *Spiritu sancto dictante* . . .). S. § 6, 2.

Joh. 14, 25: Haec locutus sum vobis apud vos manens. (26) Paraclitus autem, Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis. 16, 12: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. (13) Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: non enim loquetur a semetipso, sed quaecunque audiet loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. (14) Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Vgl. *Tolet.* Comment. in Joan. 16, 13: *Docebit omnem veritatem,* nempe ea omnia manifestabit, quae modo habeo dicenda, et quae, quia portare non potestis modo, non dico: hacque ratione eritis instructi, et perfecti in omni doctrina mea, quam ego Ecclesiae meae manifestare intendo. Haec est, quam omnem veritatem dicit, nempe quae ad credenda et facienda, Ecclesiamque regendam pertinent. Ib. Annot. XX: Secundo annotandum est, Spiritum sanctum multipliciter discipulos in omnem deduxisse veritatem. Principio, multa quae a Christo audierant et obliti erant, in memoriam perfecte reducendo; quo spiritu Evangelistae dicta et facta Christi perfectissime scripserunt, ut nec verbum excideret. Deinde Christi verba et facta, quorum multa prius non intellexerant, explicando et declarando. Tum multa alia, quae Christus non expressit nec docuit, docendo et illustrando; sive quae ad dogmata, sive quae ad mores, sive quae ad regimen Ecclesiae pertinebant. Demum veteres Scripturas, et prophetias, quae de Christo erant, aperiendo, et verum ac legitimum sensum exponendo.

§ 107.

II. Das Hohepriesterthum Christi.

A. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi im Allgemeinen.

1. Die priesterliche oder hohepriesterliche Würde und Wirksamkeit des Erlösers war gleichfalls im Alten Testamente geweissagt worden; sie besaß dort ihr Vorbild in dem levitischen Priesterthum, sowie in der Person und dem Opfer Melchisedechs. Auch diese Würde ist ihm (seiner menschlichen Natur nach) unmittelbar von Gott verliehen worden. Christus begann seine priesterliche Wirksamkeit zum Heile der Menschheit hienieden, im Stande der Erniedrigung, durch beständige Opfer der Verdemüthigung und Selbstverläugnung; er übte sie ganz vorzüglich in seinem Kreuzestode. Er setzt sie fort im Stande der Erhöhung, durch sein himmlisches Opfer und Gebet, durch das eucharistische Opfer in seiner Kirche. Sein Priesterthum ist ein ewiges, insofern dem Inhaber desselben (dem menschgewordenen

Sohne Gottes) ewige Fürdauer eignet, und die Früchte seiner priesterlichen Wirksamkeit ewige sind; sodann auch, weil er sein priesterliches Amt bis zum Ende der Zeiten ausübt.

Ps. 109, 4: Juravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Vgl. Gen. 14, 18; Hebr. 5, 4: Nec quisquam sumit sibi honorem (Pontificatus, s. V. 1), sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron. (5) Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret; sed qui locutus est ad eum: *Filius meus es tu; ego hodie genui te* (Ps. 2, 7). (6) Quemadmodum et in alio loco dicit: Tu es sacerdos . . . (Ps. 109, 4). 7, 1: Hic enim Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi, qui obviavit Abrahae regresso a caede regum, et benedixit ei, (2) cui et decimas omnium divisit Abraham: primum quidem qui interpretatur rex justitiae, deinde autem et rex Salem, quod est rex pacis, (3) sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens, assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in aeternum. Durch seinen Namen (König der Gerechtigkeit), und durch seine Würde (als König von Salem, d. i. König des Friedens), war Melchisedech, der Priester des Allerhöchsten, ein Vorbild Christi, insofern auch dessen Priesterthum zugleich ein Königthum der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Eine andere Aehnlichkeit des Priesterthums des Melchisedech mit dem Hohenpriesterthum Christi liegt darin, daß dieses wie jenes nicht ein auf natürlicher Erbfolge (wie das aaronitische) beruhendes, sondern ein unmittelbar von Gott überkommenes war; denn nach der Darstellung der heiligen Schrift erscheint Melchisedech wie außer aller Geschlechtsabfolge stehend. Endlich erscheint Melchisedech in der heiligen Schrift auch so, als ob er „weder einen Anfang der Tage, noch ein Lebensende habe"; auch darin soll er als ein Abbild Christi dargestellt werden, für den es als ewigen Sohn Gottes in der That keinen Anfang und kein Ende der Tage gibt. Vgl. o. § 59, 2. *Aug.* c. Faust. XIX, 31: Quem (Christum) regem ad regendos, et sacerdotem ad sanctificandos fideles suos universus ille apparatus veteris Instrumenti in generationibus, factis, dictis, sacrificiis, observationibus, festivitatibus, omnibusque eloquiorum praeconiis, et rebus gestis, et rerum figuris parturiebat esse venturum; qui plenus et gratia et veritate, et ad praecepta facienda adjuvando per gratiam, et ad promissa implenda curando per veritatem, venit Legem non solvere, sed adimplere. Andere Beweisstellen s. n. 2. u. § 112.

Ueber die Ewigkeit des Priesterthums Christi vgl. *Est.* Comm. in Hebr. 7, 17: Ex quibus omnibus intelligitur, Christum vocari sacerdotem *in aeternum* ratione personae, officii et effectus. Personae quidem ratione, quoniam ita sacerdos est, ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper enim vivit; nec futurum, ut aliquando transferatur ejus sacerdotium. *Officii* autem ratione, quia semper apud Patrem in coelis interpellat pro nobis. Est enim sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum, quibus datus est sacerdos. Fungitur autem hoc officio Christus in aeternum, id est, usque in finem saeculi, donec omnes electos adduxerit ad salutem. Nec vero haec interpellatio est sine oblatione, quae et ipsa ad sacerdotis officium pertinet; illam continuo seipsum hominem, et vulnerum signa, quae passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique ratione ipsius *effectus,* quia per sacrificium, quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemtionis et salutis aeternae. Qua ratione ipsum etiam crucis sacrificium vocari potest aeternum. Vgl. § 112.

2. Aus dem Dogma von der Unio hypostatica folgt, daß die priesterliche Würde und Wirksamkeit der einen gottmenschlichen bezw. göttlichen Person Christi beigelegt werden müsse; anderseits ist es aber ebenso selbstverständlich, daß ihr dieselbe nicht der göttlichen, sondern der menschlichen Natur nach zukomme. Gott selbst kann die (geschöpfliche) Würde des Priesterthums nicht eignen; und die göttliche Natur konnte die Opfer der Erniedrigung und des Leidens nicht an sich erfahren, welche das

Priesterthum Christi ausmachen. Diese Sätze hat die Kirche insbesondere den **Arianern** und **Nestorianern** gegenüber geltend gemacht.

Conc. Eph. can. 10: Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum, divina Scriptura commemorat. Obtulit enim semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri. Si quis ergo Pontificem et Apostolum dicit factum, non ipsum Dei Verbum, quando caro factum est, et homo juxta nos homines: sed velut alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere; aut qui dicit, quod pro se obtulisset semetipsum oblationem, et non potius pro nobis solis (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit), a. s. *Conc. Tolet. XI.*: In qua suscepti hominis forma juxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, id est, sacrificium pro peccatis nostris. Et tamen passionem ipsam, salva divinitate sua, pro delictis nostris sustinuit, mortique adjudicatus et cruci veram carnis mortem excepit. 1 Tim. 2, 5. 6 (§ 108, 1).

Thom. Aq. III. Q. 46. a. 12: Unio humanae naturae et divinae facta est in persona, . . . manente tamen distinctione naturarum, ut scil. sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo . . . supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in Epistola synodali (Conc. Eph. P. I. c. 26) Cyrillus dicit: *Si quis non confitetur, Dei Verbum passum in carne, et crucifixum carne, a. s.* Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae, ratione naturae passibilis assumtae, non autem ratione divinae naturae impassibilis. Vgl. o. § 97, 3; 102, 1. *Petav.* de Incarn. VI, 17; XII, 11.

3. Das ganze irdische Leben Christi, seit dem ersten Augenblicke der Incarnation, war ein beständiges Opfer der Erniedrigung und Selbstverläugnung; jedoch das **eigentliche Ziel** seines Opferwillens, sowie die **höchste und vollendetste Offenbarung** seiner Opferliebe war sein Tod am Kreuze. Diesen Opfertod haben die Propheten mit allen ihn begleitenden Umständen geweissagt (a); Christus und die Apostel haben oft auf diese Weissagungen hingewiesen (b); auch Christus selbst hat sein Todesleiden vorausgesagt, und als **Zweck und Wirkung** desselben die **Erlösung** der Menschheit bezeichnet (c).

a. Ps. 39, 7: Sacrificium et oblationem noluisti: aures autem perfecisti mihi. Holocaustum et pro peccato non postulasti; (8) tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, (9) ut facerem voluntatem tuam: Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei. Vgl. Hebr. 10, 5. Zach. 11, 12: Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. Vgl. Matth. 27, 9. Js. 50, 6: Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus: faciem meam non averti ab increpantibus, et conspuentibus in me. Vgl. Matth. 26, 67. Dan. 9, 25: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt: et rursum aedificabitur platea, et muri in angustia temporum. (26) Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Zach. 12, 10: Et aspicient ad me, quem confixerunt, et plangent eum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. Vgl. Joh. 19, 37. Ps. 21, 7: Ego autem sum vermis, et non homo: opprobrium hominum, et abjectio plebis. (8) Omnes videntes me, deriserunt me: locuti sunt labiis, et moverunt caput. (9) Speravit in Domino, eripiat eum: salvum faciat eum, quoniam vult eum. V. 17: Foderunt manus meas et pedes meos; (18) dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me: (19) diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Vgl. Matth. 27, 35. 39. 43. Ps. 68, 22: Et

dederunt in escam meam fel; et in siti mea potaverunt me aceto. Vgl. Matth. 27, 48. Der stellvertretende Charakter seines Opfertodes wird bestimmt hervorgehoben bei Js. 53, 4 ff. (§ 108, 1).

b. Vgl. z. B. Luk. 18, 31: Assumsit autem Jesus duodecim, et ait illis: Ecce ascendimus Jerosolymam, et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis. (32) Tradetur enim gentibus, et illudetur, et flagellabitur, et conspuetur: (33) et postquam flagellaverint, occident eum, et tertia die resurget. 24, 25: Et ipse dixit ad eos: O stulti, et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt Prophetae! (26) Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? (27) Et incipiens a Moyse et omnibus Prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant. Apg. 3, 17: Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri. (18) Deus autem, quae praenuntiavit per os omnium Prophetarum, pati Christum suum, sic implevit. Vgl. 17, 2 ff. und die unter a genannten Stellen des Neuen Testaments.

c. Luk. 18, 31 ff. (s. o.); 22, 37: Dico enim vobis: Quoniam adhuc hoc, quod scriptum est, oportet impleri in me: Et cum iniquis deputatus est. Etenim ea, quae sunt de me, finem habent. Joh. 3, 14: Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, (15) ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Vgl. Num. 21, 9. Joh. 8, 28: Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum, et a me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor. Die erste Erfüllung dieses Wortes s. Matth. 27, 54: Centurio autem, et qui cum eo erant, custodientes Jesum, viso terrae motu et his, quae fiebant, timuerunt valde, dicentes: Vero Filius Dei erat iste. Joh. 10, 11: Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. V. 15: Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem, et animam meam pono pro ovibus meis. 12, 31: Nunc judicium est mundi; nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. (32) Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. (33) Hoc autem dicebat, significans, qua morte esset moriturus. Matth. 20, 28: Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam, redemtionem pro multis (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Erlösung (redemtio) von der Sünde und der ewigen Verdammniß, und Wiederbringung des ewigen Lebens sind hiernach die beiden Zwecke des Opfertodes Christi. Dasselbe wird noch deutlicher und vollständiger in den apostolischen Briefen gelehrt.

Der Opfertod Christi bewirkte die Erlösung des gefallenen Geschlechtes aus der dreifachen Gefangenschaft der Sünde (reatus *culpae*) und der ewigen Verdammniß (reatus *poenae*), des Teufels und des Todes; ferner Versöhnung des Menschen mit Gott; Wiederbringung der heiligenden Gnade, der Kindschaft Gottes, und der Erbschaft des ewigen Heiles.

Röm. 3, 24: Justificati gratis per gratiam ipsius, per *redemtionem*, quae est in Christo Jesu, (25) quem proposuit Deus *propitiationem* per fidem in sanguine ejus . . . (§ 93, 1). Kol. 2, 13: Et vos, cum mortui essetis in delictis, et praeputio carnis vestrae, *convivificavit* cum illo (Christo), *donans* vobis omnia *delicta:* (14) delens, quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci; (15) et *exspolians principatus* et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. Tit. 2, 14: Qui (Christus) dedit semetipsum pro nobis, ut nos *redimeret* ab omni iniquitate, et *mundaret* sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum. Hebr. 2, 14 (§ 96, 2); 1 Petr. 2, 24: Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui, justitiae vivamus: cujus livore sanati sumus. Weitere Zeugnisse s. u. § 108. 109. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 122 ff.

4. Die genannten Wirkungen brachte der Opfertod Christi nach Gottes ewigen Rathschlüssen in der Weise hervor, daß er einerseits der göttlichen Gerechtigkeit eine vollkommene, ja überreiche Sühne oder Genugthuung für die Sündenschuld der Menschen darbot; und anderseits alle übernatür-

lichen Heilsgnaden, welche der gefallenen Menschheit von Gott zugedacht waren, für diese in Form des Verdienstes erwarb. So besitzt der Opfertod Christi den zweifachen Charakter einer stellvertretenden Genugthuung (satisfactio vicaria) für die von der Menschheit verwirkte Sündenschuld, und der Verdienstursache (causa meritoria) des menschlichen Heiles.

Trid. Sess. 6. c. 7: Hujus justificationis causa . . . meritoria . . . Dominus noster Jesus Christus; qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem *meruit*, et pro nobis Deo Patri *satisfecit*. Sess. 5. can. 3: Si quis hoc Adae peccatum . . . per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio, et redemtio . . . a. s. Andere Lehrentscheidungen s. § 108. 109. *Cat. rom.* P. I. c. 5. q. 11: Si quis igitur quaerat, quae causa fuerit, cur Filius Dei acerbissimam passionem subierit, hanc potissimum inveniet, praeter haereditariam labem primorum parentum, vitia et peccata, quae homines a mundi origine usque ad hanc diem admiserunt, ac deinceps usque ad consummationem saeculi admissuri sunt. Hoc enim in passione et morte Filius Dei Salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret, et pro iis Patri abunde cumulateque satisfaceret.

§ 108.

Fortsetzung.

B. Die stellvertretende Genugthuung oder der Sühnopfertod Christi.

1. Christus ist der „Mittler zwischen Gott und den Menschen" vornehmlich dadurch geworden, daß er der Gerechtigkeit Gottes seinen Tod am Kreuze als Sühnopfer für die Schuld der menschlichen Sünde, als eine Genugthuung für die der göttlichen Majestät durch die Sünde zugefügte Beleidigung darbot. So versöhnte er die Menschheit mit Gott, d. h. er tilgte vor Gott die auf ihr lastende Schuld ewiger Verdammniß; er erlöste sie aus den Banden der Sündenschuld (oder ewigen Verdammniß) und des Teufels, und bereitete ihr die Möglichkeit der Wiederbegnadigung und ewigen Beseligung. Daß dem Opfertode Christi dieser Charakter einer stellvertretenden, d. i. an Stelle der schuldigen Menschheit Gott geleisteten Genugthuung eigne, lehrt die heilige Schrift auf's Bestimmteste; ebenso die Tradition. Die heiligen Väter haben vielfach erörtert, wie gerade vermöge jenes Zweckes der Tod des Erlösers eine Offenbarung und Verherrlichung der Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sei; und wie jener Zweck nur dann erfüllt werden konnte, wenn der Erlöser ebenso wohl Gott als Mensch war.

Trid. Sess. 6. c. 7 (§ 107, 4); c. 2: Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Vgl. *Conc. Ephes.* can. 10. *Conc. Tolet. XI.* (§ 107, 2). *Cat. rom.* P. I. c. 5. q. 15: Haec autem omnia maxima et divina bona parochus docebit, ex Domini passione ad nos pervenisse, primum quidem, quia est integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio, quam admirabili quadam ratione Jesus Christus pro peccatis nostris Deo Patri persolvit. Neque vero pretium, quod pro nobis persolvit, debitis nostris par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit. Deinde sacrificium Deo acceptissimum fuit, quod cum illi Filius in ara crucis obtulit, Patris iram atque indignationem prorsus mitigavit.

Die heilige Schrift lehrt obiges Dogma in mannigfaltiger Form. Sie sagt, Christus habe um der Menschen, oder um ihrer Sünden willen gelitten, und den Tod erduldet; Gott habe ihn, den Sündelosen, für die Menschen zur Sünde (d. i. zum Sündopfer) gemacht; er habe unsere Sünden auf ihn gelegt; oder er selbst habe sie auf sich genommen; er habe sein Leben als Lösegeld (λύτρον, oder noch bezeichnender ἀντίλυτρον) für Alle, oder statt Vieler hingegeben; er sei vor Gott für uns zum Fluche geworden (d. i. statt unser habe er die göttliche Strafgerechtigkeit an sich erfahren); er habe uns mit Gott versöhnt, indem er am Kreuze den Schuldbrief auslöschte, der vor Gott wider uns zeugte; sein Tod sei ein Gott wohlgefälliges Opfer, und zwar ein Sündopfer gewesen. Js. 53, 4: Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit, et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo et humiliatum. (5) Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra: disciplina pacis nostrae super eum, et livore ejus sanati sumus. (6) Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit, et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. (10) Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate: si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. (12) Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est: et ipse peccata multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit. Matth. 20, 28; Röm. 3, 24—26; Kol. 2, 13; Tit. 2, 14; Hebr. 2, 14; 1 Petr. 2, 24 (§ 107, 3). Röm. 4, 25: Qui traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. 5, 6: Ut quid enim Christus, cum adhuc infirmi essemus, secundum tempus pro impiis mortuus est? (8) Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, (9) Christus pro nobis mortuus est; multo igitur magis nunc, justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. (10) Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. Vgl. 8, 32; 1 Kor. 15, 3; 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso. Vgl. V. 18 und 19 (§ 92, 1). Gal. 3, 13: Christus nos redemit de maledicto legis (d. i. des nicht erfüllten Gesetzes, oder der Sünde; vgl. V. 10), factus pro nobis maledictum, quia scriptum est: Maledictus omnis, qui pendet in ligno (Deut. 21, 23). „Dieser äußern Strafe hat Christus der Sündelose durch seine Erhöhung am Kreuze für die Hörigen des Gesetzes genug gethan, und sie dadurch von ihrer Schuld an das Gesetz losgekauft; alle Todeswürdigen aber, Heiden wie Juden, hat er durch seinen Tod vom ewigen Tod befreit." Windischmann, Erkl. des Br. an d. Gal. S. 76). 1 Tim. 2, 5: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, (6) qui dedit redemtionem (ἀντίλυτρον) semetipsum pro omnibus. 1 Petr. 1, 18: Scientes, quod non corruptibilibus, auro vel argento, redemti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, (19) sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati (vgl. 1 Kor. 6, 20; 7, 23) 3, 18: Quia et Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo; mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. 1 Joh. 3, 5: Et scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret. Joh. 1, 29: Ecce, Agnus Dei, ecce, qui tollit peccatum mundi. Eph. 5, 2: Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

Iren. adv. haer. V, 16. 3: Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, *obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil. 2, 8); eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. . . . Per quae manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cujus et praeceptum transgressi fueramus ab initio. Ib. 17, 1: Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, *mediator Dei et hominum* (1 Tim. 2, 5) factus; propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus, et nostram in-

obedientiam per suam obedientiam consolatus; nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. *Tert.* de fuga in persec. 12: Et Dominus quidem illum (hominem) redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris hujus aevi, a judicio aeterno, a morte perpetua. Adv. Marc. V, 7 (§ 96, 2 c). *Aug.* de Trin. IV, 13. 17: Quam (mortem) propterea Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. Neque enim jure cujusquam potestatis exutus est carne, sed ipse se exuit. Nam qui posset non mori si nollet, procul dubio, quia voluit mortuus est: et ideo principatus et potestates exemplavit, fiducialiter triumphans eas in semetipso (Col. 2, 15). Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit; et sua resurrectione in novam vitam nos praedestinatos vocavit, vocatos justificavit, justificatos glorificavit (Rom. 8, 20). Ib. XIII, 16. 21: *Justificati,* inquit, *in sanguine ipsius* (Rom. 5, 8): justificati plane in eo quod a peccatis omnibus liberati; liberati autem a peccatis omnibus quoniam pro nobis est Dei Filius, qui nullum habebat, occisus. *Salvi* ergo *erimus ab ira per ipsum* (Rom. l. c.): ab ira utique Dei, quae nihil est aliud quam justa vindicta. Non enim sicut hominis, animi perturbatio est ira Dei; sed illius ira est, cui dicit alio loco s. Scriptura, *Tu autem Domine virtutum cum tranquillitate judicas* (Sap. 12, 18). Si ergo justa divina vindicta tale nomen accepit, etiam reconciliatio Dei quae recte intelligitur, nisi cum talis ira finitur? Nec inimici eramus Deo, nisi quemadmodum justitiae sunt inimica peccata, quibus remissis tales inimicitiae finiuntur, et reconciliantur justo quos ipse justificat. Vgl. *Petav.* de Incarn. XII, 9; und oben § 95, 3; 96, 2 c.

Thom. Aq. III. Q. 48. a. 4: Per peccatum dupliciter homo obligatus erat primo quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati,* ut dicitur Joan. 8, 3; et 2 Petr. 2, 19: *A quo quis superatus est, hujus et servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei justitiam. . . Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. . . . Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemtio.

Eine vollständige speculative Satisfactionstheorie entwickelte zuerst der hl. Anselmus. Er geht von dem Gedanken aus, Gott könne die Sünde, wodurch ihm seine Ehre geraubt wird, nicht ungestraft lassen (Cur Deus homo I, 12: Peccatum . . . si non punitur, inordinatum dimittitur . . . Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere). Nachdem also der Mensch der Sünde verfallen war, mußte entweder das ganze Menschengeschlecht der verdienten ewigen Strafe überantwortet, oder aber durch eine anderweitige vollständige Genugthuung Gott die geraubte Ehre wieder erstattet werden (Ib. c. 13: Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit). Die erste Alternative nun kann Gott nicht wählen, weil er den Menschen zu dem Zwecke erschaffen hat, um ihn ewig zu beseligen, und weil nach seinem ewigen Rathschlusse die durch den Sündenfall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke durch die gleiche Zahl von Menschen ausgefüllt werden soll. Es wäre aber nicht geziemend, wenn durch die menschliche Sünde die Absichten Gottes, des Schöpfers, vereitelt würden. Der zweiten Alternative kann der Mensch (weil er Sünder ist und Gott kein Aequivalent für die ihm geraubte Ehre, die einen unendlichen Werth besitzt, darzubieten vermag) nicht genügen. Daher die Nothwendigkeit der Incarnation (Cur Deus homo). Vgl. Ib. II, 4: Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus quod incoepit; aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se; valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat . . . Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat quod incoepit; hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram

peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest. c. 6: Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus . . . Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Die Erlösung ist dennoch ein Werk der freien Liebe Gottes und nothwendiger Gegenstand unseres Dankes. Denn jene Nothwendigkeit der Incarnation ist eine solche, die Gott sich selbst durch seinen freien schöpferischen Rathschluß auferlegt hat; sie bedeutet nichts Anderes, als die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens. Ib. II, 17: Dei voluntas nulla cogitur necessitate, sed ipsa se spontanea sua servat immutabilitate, quando dicitur aliquid necessitate facere. c. 5: Est necessitas, quae benefacienti gratiam aufert aut minuit; et est necessitas, qua major beneficio gratia debetur. Cum enim aliquis ex necessitate, cui subjacet invitus, benefacit, aut nulla aut minor illi gratia debetur. Cum vero ipse se sponte necessitati benefaciendi subdit, nec invitus eam sustinet; tunc utique beneficii gratiam meretur majorem. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia; quia nullo cogente illam suscepit aut servat, sed gratis . . . Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, cum illum fecit: et tamen bonitate sua illum creando, sponte se ut perficeret incoeptum bonum quasi obligavit . . . Et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis: quae scil. necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso, et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas. Vgl. Jos. Bach a. a. O. I, 336. (F. R. Hasse), Anselm von Canterbury. Leipzig 1852. II, 485. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters. S. 296.

Der hl. Thomas, und fast alle Theologen nach ihm, lassen den ersten Satz dieser Theorie nicht gelten. Sie lehren, Gott hätte, auch ohne eine adäquate Genugthuung zu fordern, aus bloßer Barmherzigkeit dem Menschen die Schuld der Sünde erlassen können; er würde dadurch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoßen haben, weil die Sünde ihrem Wesen nach eine Auflehnung wider Gottes Willen, nicht aber gegen eine höhere Ordnung ist, deren Rechte Gott zu wahren verpflichtet wäre. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 46. a. 2. ad 3 (o. § 49, 2). Mithin war auch die Incarnation nicht der einzige, Gott offen stehende Weg zur Errettung der gefallenen Menschheit. Sie war nur dann nothwendig, wenn Gott als Bedingung des menschlichen Heiles eine ihm zu leistende adäquate Genugthuung fordern wollte; und daß es nun so geschah, war allerdings höchst congruent. Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes wurden auf solche Weise im höchsten Maße verherrlicht. *Thom. Aq.* III. Sent. D. 20. Q. I. a. 4. ad 1: Quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est; quem si elegisset, convenientissimus fuisset, non tamen habuisset rationem redemtionis, sed liberationis tantum; quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii. Vgl. III. Q. 46. a. 1. ad 3 (o. § 49, 2). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 28 (§ 93, 2).

In diesem (hypothetischen) Sinne reden auch die heiligen Väter von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung. So z. B. *Aug.* Serm. 174, 1 (§ 93, 2). Enchir. 108: Nam neque per ipsum liberaremur unum Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum, nisi esset et Deus . . . Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per Mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam. *Leo M.* Serm. 21 (al. 20), 2: Ad dependendum nostrae conditionis debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili, Deusque verus et homo verus, in unitatem Domini temperatur: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei hominumque mediator, et mori posset ex uno, et resurgere posset ex altero . . . Nisi enim esset Deus verus, non afferret remedium: nisi esset homo verus, non praeberet exemplum. Vgl. o. § 93. 96.

Der kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi liegt auch der Gedanke zu Grunde, daß die Schuld der menschlichen Sünde den Charakter der Unendlichkeit besitze, weil sie eine Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes einschließt, und weil die ganze menschliche Natur in dieselbe verstrickt ist. Darum konnte sie auch nur durch eine Genugthuung von unendlichem Werthe, d. i. durch das Opfer des Gottmenschen, aufgewogen werden. Vgl. *Anselm.* l. c. I, 21. *Thom. Aq.* III. Q. 1.

a. 2. ad 2: Aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicujus personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scil. secundum acceptationem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Vgl. III. Sent. D. 20. q. 1. a. 2: Peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quandam habet ex tribus. Primo ex infinitate divinae majestatis, in quantum offensa fuerat per contemtum inobedientiae, quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, id est ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quandam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari.

2. In dem Opfertode Christi sind alle Bedingungen einer die Schuld der menschlichen Sünde vor Gott aufwiegenden stellvertretenden Genugthuung auf das Vollkommenste erfüllt. Als solche bezeichnet die kirchliche Wissenschaft der Natur der Sache gemäß folgende: Diese Genugthuung mußte Gott von Seiten des Menschen (als des Schuldners) dargeboten werden; jedoch von einem solchen Träger der menschlichen Natur, der nicht selbst auch mit der Sündenschuld behaftet, vielmehr schlechthin schuldlos war; sie mußte ihrem Werthe nach betrachtet der Größe der Sündenschuld gleichkommen; sie mußte in einer gottgefälligen, freiwilligen, nicht schon anderweitig geschuldeten Leistung bestehen (redditio aequivalentis voluntaria ex propriis et alias indebitis).

a. Die vier zuerst genannten Bedingungen waren kraft der Unio hypostatica in Christo nothwendig gegeben (§ 98; 101, 1). Jeder, auch der geringste innere oder äußere Opferact des Gottmenschen war vermöge der göttlichen Würde seiner Person, und der Fülle der ihm innewohnenden Gnade und Liebe, nicht bloß gottgefällig, sondern auch von wahrhaft unendlichem Werthe; indem er also das denkbar vollkommenste Opfer, das Opfer seines Lebens, brachte, bot er Gott nicht bloß eine genügende, sondern eine überreiche Genugthuung (satisfactio *superabundans*) dar.

Clem. VI. Const. *Unigenitus Dei Filius* (a. 1343): Non enim corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati pretioso sanguine nos redemit: quem in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemtione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem capitis nulla sanitas inveniretur in ipso (Is. 1, 6). Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis, aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti.

Cyr. Hier. Cat. 13, 33: „Die Ungerechtigkeit der Sünder war nicht so groß wie die Gerechtigkeit dessen, der für uns starb; wir haben nicht in dem Grade gesündigt, als der durch Gerechtigkeit sich auszeichnete, welcher für uns sein Leben opferte; der es hin-

gab, wann er wollte; und es wiederum an sich nahm, wann er wollte." Der hl. Chrysostomus (in Ep. ad Rom. hom. 10) bemerkt, der Werth der von Christus für uns geleisteten Genugthuung überrage die Schuld der menschlichen Sünde in demselben Maße, wie das ganze unermeßliche Meer ein Wassertröpflein an Größe übertreffe. Andere Zeugnisse s. bei *Petav.* l. c. XII, 9. 4 ss. *Anselm.* de Conc. virg. 22: Deus non exigit ab ullo peccatore plus quam debet. Sed quoniam nullus potest reddere, quantum debet: solus Christus reddit pro omnibus qui salvantur plus quam debent. Vgl. Cur Deus homo II, 14. *Thom. Aq.* III. Q. 48. a. 2: Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti . . . Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. Ib. ad 3: Dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scil. erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

b. Die Freiwilligkeit des Todesleidens Christi ist in der heiligen Schrift und in der Tradition auf's Bestimmteste gelehrt. Es handelt sich hier zunächst um den menschlichen Willen Christi, da er ja als Mensch (nicht seiner göttlichen Natur nach) litt und sich opferte. Von Seiten der Gottheit war die Hingabe der menschlichen Natur in den Tod selbstverständlich ebenso freiwillig, wie die Annahme derselben in dem Geheimnisse der Incarnation. S. o. § 93, 2.

Conc. Later. (a. 649) can. 2: Si quis . . . non confitetur . . . Deum Verbum . . . hominem factum, crucifixum carne, propter nos *sponte* passum sepultumque . . . condemnatus sit. Can. 10: . . . Per utramque ejus naturam *voluntarius* naturaliter idem consistit nostrae salutis operator.

Die Uebernahme des Todesleidens von Seiten Christi wird in der heiligen Schrift als ein Act freiwilligen (darum verdienstlichen) Gehorsams gegen den himmlischen Vater dargestellt; außerdem wird aber die Freiwilligkeit seines Todes auch direct gelehrt. Die Freiwilligkeit bedingte auch den Opfercharakter desselben (redditio ex bonis alias indebitis).

Js. 53, 10. 12 (oben n. 1). Röm. 5, 18. 19 (§ 109, 1); Phil. 2, 8 (§ 95, 2 b); Hebr. 10, 4: Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. (5) Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; (6) holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. (7) Tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me: Ut faciam, Deus, voluntatem tuam (Ps. 39, 8). V. 10: In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel. Vgl. Joh. 18, 11: Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam illum? Matth. 26, 39. 42; Joh. 10, 17; Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. (18) Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam: hoc mandatum accepi a Patre meo. Apg. 2, 23: Hunc definito consilio, et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis. Eph. 5, 2 (n. 1). Hebr. 12, 2 (§ 103, 3).

Hier. in Is. 53, 7: *Oblatus est quia ipse voluit.* Non enim necessitate crucem, sed voluntate sustinuit. *Cyr. Hier.* l. c. (a). *Aug.* de Trin. IV, 12. 15: Nos enim ad mortem per peccatum venimus, ille per justitiam; et ideo, cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato. c. 13, 16: Quapropter cum . . . ea sit poena in morte corporis, ut spiritus quia volens deseruit Deum, deserat corpus invitus; . . . demonstravit spiritus Mediatoris, quam nulla poena

peccati usque ad mortem carnis accesserit, quia non eam deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit . . . Et hoc maxime mirati sunt, sicut Evangelium loquitur, qui praesentes erant, cum post illam vocem, in qua figuram peccati nostri edidit, continuo tradidit spiritum. De nat. et gr. 24, 26: Illi etiam nasci, potestas misericordiae, non conditio naturae fuit; sic etiam mortuus est potestate; et hoc est pretium nostrum, quo nos a morte redimeret.

Thom. Aq. III. Q. 48. a. 3: Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum, et inde est quod Augustinus dicit (Civ. Dei X, 6): *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scil. ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.* Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis;* et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens. Unde manifestum est, quod passio Christi fuerit verum sacrificium. Ib. ad 3: Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

Die Frage, wie die Freiwilligkeit des Todes Christi einerseits, und das vom Vater ihm gegebene Gebot, zu sterben (Joh. 10, 18), bezw. die Sündenunfähigkeit Christi vermöge der Visio beatifica (§ 103, 3), mit einander vereinbar seien, wurde von den Theologen in verschiedener Weise gelöst.

Einige nahmen an, jenes Gebot sei kein strictes Gebot (non absolutum imperium), sondern nur die Aeußerung eines Wunsches gewesen; dabei habe der Vater es der freien Wahl des Gottmenschen überlassen, ob er unter den ihm gezeigten Mitteln des menschlichen Heiles gerade das des Todesleidens ergreifen wolle (*Petav.* l. c. IX, 8. 6). Andere meinten, das Gebot des Vaters sei nur ein bedingtes gewesen, dessen Geltung er von der freien Zustimmung des Erlösers habe abhangen lassen, und wovon dieser auch immer wieder sich hätte entbinden können (*Tournel.* de Incarn. Q. 11. art. 4. concl. 2. 3). Wieder Andere glaubten, die näheren Umstände des Todesleidens seien in jenem Gebote nicht mit einbegriffen, sondern der freien Wahl des Gottmenschen überlassen gewesen. Es ist klar, daß diese Annahmen mit den angeführten Aeußerungen der heiligen Schrift schwer vereinbar sind. Sie gehen alle von dem Gedanken aus, die Freiwilligkeit des Todesleidens Christi könne nur dann festgehalten werden, wenn ihm auch die Möglichkeit offen gestanden hätte, demselben zu entgehen. Letzteres sei nicht der Fall, wenn ihm die Erleidung des Todes durch ein strictes Gebot des Vaters aufgelegt war, da ja die Sündelosigkeit Christi (bezw. die mit der Visio beatifica gegebene nothwendige Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen) die Möglichkeit der Nichterfüllung dieses Gebotes absolut ausgeschlossen hätte. Vgl. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. S. 277. Kleutgen a. a. O. III, 510.

Die thomistische Schule hält daran fest, daß allerdings schon vermöge der Unio hypostatica kein Widerspruch zwischen dem menschlichen Willen in Christo und dem göttlichen möglich gewesen sei; daß aber dennoch auch der menschliche Wille Christi durch freiwilligen Gehorsam auf alle Forderungen des göttlichen Willens eingegangen sei. So auch bezüglich des Todesleidens. Christus konnte demselben nicht entgehen, kraft des göttlichen Gebotes; aber er wollte demselben auch nicht entgehen, kraft seines freiwilligen, unwandelbaren Gehorsams. Eine Aufhebung seiner Freiheit würde jene Nothwendigkeit nur dann bedeuten, wenn die Möglichkeit der Sünde oder die Wandelbarkeit des Wollens zum Wesen der Freiheit gehörte; was nicht der Fall ist. Vgl. § 102, 1 c; 81, 4. *Thom. Aq.* III. Q. 47. a. 1—3. Vgl. auch Ib. a. 3. ad 1: Innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. *Cat. rom.* P. I. c. 5. q. 12: Sed a Patre etiam, et a semetipso Christum Dominum traditum esse, sacrae literae testantur. *Bill.* de Incarn. Diss. 18. art. 4.

3. Die stellvertretende Genugthuung Christi war nicht bloß genügend, um die Sündenschuld aller Menschen zu tilgen, sie war auch von Gott

bestimmt als Sühnopfer für die Sünden aller Menschen, und aller Zeiten. Die Kirche hat diesen in der heiligen Schrift klar ausgesprochenen Satz gegenüber der Irrlehre der Prädestinatianer, Calvins und der Jansenisten, daß Christus nur für die Auserwählten gestorben sei, wiederholt definirt. Aus dieser objectiven Bestimmung, und dem objectiven Werthe des Kreuzesopfers folgt freilich nicht, daß auch alle Menschen persönlich der Früchte desselben theilhaftig werden. Dazu sind gewisse subjective Bedingungen erforderlich, welche eben nicht bei allen zutreffen.

Conc. Carisiac. (a. 849 c. *Godescalc.*) c. 4: Christus Jesus D. N., sicut nullus homo est, fuit, vel erit, cujus natura in illo assumta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur, respicit partem; quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit: sed si non bibitur, non medetur. *Conc. Valent.* (a. 855 adv. *Joan. Scot.*) can. 4. *Trid.* Sess. 6. c. 3: Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Prop. *Jans.* damn. 5 (§ 124, 1). Prop. *Quesn.* damn. 32: Jesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, id est electos, de manu angeli exterminatoris. Vgl. n. 30. 31. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. (7. Dec. 1690) n. 4: Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus. Vgl. § 124.

Matth. 18, 11: Venit enim Filius hominis salvare, quod perierat. Luk. 19, 10. Joh. 3, 16. 17 (§ 93, 1). Vgl. die o. § 108, 1 angeführten Stellen. 2 Kor. 5, 14: Caritas enim Christi urget nos, aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: (15) et pro omnibus mortuus est Christus, ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. 1 Tim. 1, 15: Fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Eph. 2, 13. 18 (§ 109, 1). Hebr. 2, 9 (§ 109, 3); 1 Joh. 2, 2: Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Nach diesen Stellen muß der hie und da sich findende Ausdruck, Christus sei für viele (oder die Vielen) gestorben, gedeutet werden. Alle Menschen sind eben diese „Vielen", im Vergleich mit dem ersten Adam, als dem Urheber des allgemeinen Sündenverderbnisses, und dem zweiten Adam, Christus, als dem Urheber des Heiles für alle. Vgl. Röm. 5, 16 ff. (§ 109, 1).

Vgl. die Zeugnisse der Tradition § 96, 2 c; oben n. 1. *Petav.* l. c. XIII, 2. Ueber die augustinische Lehre s. ebend. c. 3. 4. S. u. § 124.

Die von den Gnostikern (namentlich von Marcion), dann von den Origenisten vertretene Meinung, daß das Erlösungswerk Christi mit seinen Wirkungen auch auf die gefallenen Engel sich erstrecke, wurde von der Kirche stets verworfen. Vgl. *Syn. Const.* c. Orig. can. 7. 12 (§ 76, 4). Hebr. 2, 16 (§ 96, 2 b).

Tert. de carne Chr. 14: Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut Angelum gestaret Christus, nihil tale de causa est. Nam etsi Angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis ejus, nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute Angelorum suscepit Christus a Patre. Quod Pater neque repromisit, neque mandavit, Christus administrare non potuit. *Aug.* Enchir. 61: Non enim pro Angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro Angelis fit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam, post inimicitias quas inter homines et sanctos Angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemtione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur . . . Instaurantur (Eph. 1, 10) quippe quae in

coelis sunt, cum id quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur; instaurantur autem quae in terris sunt, cum ipsi homines qui praedestinati sunt ad aeternam vitam, a corruptionis vetustate renovantur. Ac sic per illud singulare sacrificium, in quo Mediator est immolatus, . . . pacificantur (Col. 1, 20) coelestia cum terrestribus, et terrestria cum coelestibus. In diesem Sinne sind also die paulinischen Aussprüche Eph. 1, 10; Kol. 1, 19. 20 zu erklären. S. u. § 110, 2.

Die Lehre der heiligen Schrift, daß Christus die Sünden der Menschen, d. i. die Schuld oder die Strafe ihrer Sünden auf sich genommen habe, ist nicht dahin zu verstehen, daß Christus die ewigen Strafen der Sünde im eigentlichen oder formellen Sinne, also auch die Pein und die Verzweiflung der Verdammten in der Hölle, an sich erfahren habe. Letzteres lehrten die Reformatoren (*Luth.* Ep. ad Amsd. 357. *Calv.* Inst. II, 16. 10).

Vermöge der Unio hypostatica konnten Verzweiflung und Höllenpein ebenso wenig in der Seele des Erlösers Platz greifen, wie die Sünde. Auch die Zulassung derselben von Seiten Gottes wäre nicht verständlich; zumal, da sie zum Zwecke der Erlösung weder nöthig noch dienlich gewesen wären.

Die Stelle Eph. 4, 8. 9, auf welche man sich berief, bezieht sich auf das Hinabsteigen Christi in die Vorhölle (vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 6. q. 5. 6.; u. § 111, 2). Apg. 2, 24: Quem (Christum) Deus suscitavit, solutis doloribus inferni (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου), wurde gleichfalls von Calvin als Beweisstelle für seine Lehre angezogen. Unter dolores inferni verstand er die geistige Qual der Verdammten (die Verzweiflung). Den Beginn derselben in der Seele Christi bezeichne der Ausruf Matth. 27, 46: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

Die katholischen Erklärer nehmen den Ausdruck dolores *inferni* (entsprechend der kritisch allein begründeten griech. Lesart) für gleichbedeutend mit dolores *mortis*. Die Schmerzen des Todes, d. i. das, was der Tod und das Grab am Gottmenschen bewirkt hatten, die Trennung von Seele und Leib, löste Gott auf, indem er den Erlöser wieder zum Leben erweckte. Vgl. *Ribera*, Comment. in Os. 13, 14: *Solutis doloribus mortis*, i. e. solvens et irritans id, quod per tot dolores et cruciatus mors effecerat, ut scil. anima Christi a corpore separaretur, dum eam separatam rursum in resurrectione corpori univit. — Mors enim et infernus suis aerumnis et doloribus quasi funibus videbantur Christi animam et corpus quasi colligata et incarcerata detinere. Sed Deus haec vincula et hosce funes dissolvit, dum Christum ex iis ad lucem et vitam redivivum duxit.

Ueber die Frage, in welchem Sinne Christus bei seinem Descensus ad inferos in der Hölle der Verdammten gegenwärtig gewesen sei, vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 52. a. 2: Dupliciter dicitur esse aliquid alicubi. Uno modo per suum effectum: et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter. Nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum, quod descendens ad inferos eos de sua incredulitate et malitia confutavit; illis vero, qui detinebantur in purgatorio, spem gloriae consequendae dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. S. 350 (§ 111, 2). In Bezug auf Matth. 27, 46 vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 50. a. 2. ad 1: Derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni; unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste,* ut Augustinus exponit in lib. de Gr. N. T. (Ep. 140, 6; 10).

Die Lehre vom Hohenpriesterthum und Opfer Christi ist im Hebräerbrief besonders eingehend erörtert. Dennoch haben die Socinianer sich auf ihn vorzugsweise berufen, indem sie dem Kreuzestode Christi den Opfercharakter absprachen. Sie lehren, nur dem verherrlichten Christus im Himmel komme eine Art priesterlicher Thätig-

keit zu, „indem er uns beschütze, und gewissermaßen den Zorn Gottes von uns abwende, der gegen die Bösen ausgeschüttet zu werden pflege". Vgl. Möhler, Symbolik. § 90. Eine eingehende Widerlegung jener socinianischen Irrthümer s. *Tourn.* de Incarn. Q. 5. Vgl. auch Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes. Dill. 1855.

§ 109.

Fortsetzung.

C. Der Tod Christi als Verdienstursache des menschlichen Heiles und seiner eigenen Verherrlichung. Die Früchte der Erlösung.

1. Durch dieselbe Thätigkeit und durch dasselbe Leiden, mittelst deren Christus dem Vater Genugthuung leistete und die Schuld der menschlichen Sünde tilgte, hat er zugleich bei Gott einen unermeßlichen Schatz von Gnaden für die Menschheit verdient (meritum Salvatoris). Er hat ihr alle jene Gnaden erworben, wodurch sie das durch die Sünde verscherzte übernatürliche Heil wiederzuerlangen vermag: Befreiung von der Sünde (reatus culpae) und damit zugleich die Befreiung aus der Gewaltherrschaft des Teufels; übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit; die Kindschaft Gottes, und die Anwartschaft auf das ewige Leben; die Fülle aller zum Heile nothwendigen actuellen Gnaden; die Auferstehung und Verklärung des Leibes. Auf solche Weise ist er durch seinen Tod der Urheber des Neuen Bundes (oder Testamentes), des ewigen Gnadenbundes Gottes mit der gefallenen Menschheit, geworden.

Conc. Flor. Decr. pro Jacob.: Firmiter credit, profitetur et docet (ss. Romana Eccl.), neminem unquam ex viro feminaque conceptum, *a diaboli dominatione* fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi D. N.; qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit; et *regni coelestis introitum*, quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdiderat, reseravit. *Trid.* Sess. 5. can. 3; Sess. 6. c. 7 (§ 107, 4); c. 2: Quo factum est, ut coelestis Pater. . . . Christum Jesum, Filium suum . . . miserit, ut et Judaeos, qui sub lege erant, redimeret: et gentes, quae non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes *adoptionem filiorum* reciperent. c. 16: Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem *justificamur;* illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Ib. can. 27: Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, si bene agendo, et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. *Clem. VI.* l. c. (§ 108, 2). Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 5. q. 14. Derselbe hebt auch die ethische Bedeutung des Kreuzestodes Christi hervor. Ib. q. 15 (§ 106, 1).

Is. 53, 5 ff.; Joh. 1, 29 (§ 108, 1); 3, 14. 16. 17 (§ 107, 3 c; § 93, 1). Röm. 5, 16: Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam judicium quidem ex uno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in justificationem. (17) Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae, et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. (18) Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. (19) Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. Vgl. V. 3—10 (108, 1). 1 Kor. 1, 30 (§ 118). 1 Kor. 15, 21: Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio

mortuorum. (22) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Gal. 4, 4 (§ 95, 2 a).

Eph. 1, 3—10; 2, 4—6 (§ 92, 3). V. 10: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. (13) Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. (18) Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem. 5, 25—27 (§ 153, 2). Hebr. 2, 14. 15 (§ 96, 2 a); 9, 13: Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: (14) quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi? (15) Et ideo novi testamenti mediator est, ut morte intercedente, in redemtionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae haereditatis. Andere Stellen s. § 108, 1.

Iren. adv. haer. II, 19. 3: Et Dominus quidem per passionem mortem destruxit; et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit. IV, 22. 1: In novissimis autem temporibus, cum venit plenitudo temporis libertatis, ipsum Verbum per seipsum sordes abluit filiarum Sion, manibus suis lavans pedes discipulorum. Hic est enim finis humani generis haeredificantis Deum: uti quemadmodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis; sic in ultimo per novissimum omnes, qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant Dei. Vgl. Ib. 8, 2: Non enim solvebat, sed adimplebat legem, summi sacerdotis operam perficiens, propitians pro hominibus Deum et emundans leprosos, infirmos curans, et ipse moriens, uti exsiliatus homo exiret de condemnatione; et reverteretur intrepide ad suam haereditatem. V, 2. 1 (Gegen die Doketen): Neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est, restaurans suo plasmati, quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem Dei. . . . Propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris. *Tert.* adv. Marc. III, 9: Solus Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram nativitate sua reformaret, atque ita etiam mortem nostram morte sua solveret resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset. *Cypr.* ad Demetr. 26: Hanc gratiam (c. 25) Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sanguinis sui, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione coelesti. Ep. 58 (al. 55), 6: Filius Dei passus est, ut nos filios faceret, et filius hominis pati non vult, ut esse Dei filius perseveret! De bono pat. 8: Quid potest patientius, quid benignius dici? Vivificatur Christi sanguine etiam, qui fudit sanguinem Christi. Talis est Christi ac tanta patientia; quae nisi talis ac tanta exsisteret, Paulum quoque Apostolum Ecclesia non haberet. *Cyr. Hier.* Cat. 13, 2: „Wenn durch den Fall des Einen der Tod die Herrschaft über die Welt erlangt hatte, warum sollte dann nicht vielmehr durch die Gerechtigkeit des Einen das Leben die Herrschaft gewinnen? Und wenn damals durch das Holz, von dessen Frucht unsere Stammeltern aßen, die Vertreibung aus dem Paradiese veranlaßt wurde, warum sollten dann nicht vielmehr durch das Holz Jesu die Gläubigen den Eintritt in's Paradies wiedererlangen? Wenn der erste aus Lehm der Erde gebildete Mensch den Tod für alle zu wege brachte, warum sollte dann nicht der, welcher ihn aus Lehm der Erde bildete, das Leben wiederbringen, da er selbst das Leben ist?" Auch hier betonen die heiligen Väter, daß der Werth des Opfers Christi die Größe der menschlichen Sündenschuld überrage, und daß wir darum auch in Christo größere Gnadenschätze wiedererlangt haben, als die Sünde uns geraubt hatte. So z. B. *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 10: „Nicht nur so viel, als wir zur Tilgung der Sünde bedurften, empfingen wir jetzt durch die Gnade, sondern viel mehr. Denn wir wurden ja von der Strafe befreit und von aller Bosheit, und erlangten die Wiedergeburt, und standen wieder auf zum Leben, nachdem der alte Mensch in uns begraben war; und wir wurden erlöst und geheiligt, und an Kindes Statt angenommen, und gerechtfertigt; wir wurden Brüder

des Eingeborenen, seine Miterben, Ein Leib und Ein Fleisch mit ihm, und mit ihm vereinigt, wie der Leib mit dem Haupte." *Leo M.* Serm. 64 (al. 61. De Pass. Dom. 13), 3: Effusio enim pro injustis sanguinis justi tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium, ut si universitas captivorum in Redemtorem suum crederet, nullum tyrannica vincula retinerent. . . . Et cum sub peccati praejudicio nati potestatem acceperint ad justitiam renascendi, validius donum factum est libertatis, quam debitum servitutis. Serm. 73 (al. 71. De Ascens. Dom. 1), 3: Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam coelorum in Christo superna penetravimus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. Vgl. *Petav.* l. c. XII, 9; u. o. § 93, 3.

Thom. Aq. III. Q. 49. a. 1. ad 3: Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecunque peccata quandoque remitti, vel praeterita, vel praesentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicunque morbi sanari etiam in futurum. Ib. ad 4: Quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, . . . necesse est, quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per Baptismum, et Poenitentiam, et alia Sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi. Ib. a. 2: Circa potestatem quam *diabolus* in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit, ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit. . . . Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Vgl. Ib. a. 3—5.

2. In dem Wirken und Leiden Christi für die Menschheit waren **alle Bedingungen eines Verdienstes** im strengen Sinne des Wortes (meritum *de condigno*) gegeben. Als solche bezeichnet die kirchliche Wissenschaft, nach der Analogie der menschlichen Heilsordnung, folgende: Christus befand sich in Statu *viatoris* (in dem früher erklärten Sinne, S. 420); er besaß die vollkommenste **Heiligkeit** und **Gottgefälligkeit**, sowie die Fülle aller **Gnaden**; er wirkte und litt **freiwillig**, und es war ihm, vermöge des ewigen göttlichen Heilsplanes, das Heil der Welt als Lohn seines Wirkens und Leidens **verheißen**.

Ueber den letzten Punkt vgl. besonders Js. 53, 10—12 (§ 108, 1). Röm. 3, 25: 2 Kor. 5, 19 (§ 92, 1; § 93, 1). Ueber den Begriff und die Bedingungen des Verdienstes s. § 121.

Der hl. **Thomas** leitet die Verdienstlichkeit des Wirkens und Leidens Christi **für die Menschheit** auch aus dem Umstande ab, daß der Erlöser die ihm innewohnenden **Gnaden** (das Princip des Verdienstes) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich als **Haupt der zu erlösenden Menschheit** (gratia *capitis*) empfangen hatte (§ 103, 4). So sollten auch die Früchte dieser Gnade nicht ihm allein, sondern auch den Erlösten zukommen.

Thom. Aq. III. Q. 48. a. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scil. ab ipso redundaret ad mem-

bra; et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicunque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem . . . Unde Christus non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Wie die stellvertretende Genugthuung Christi sich nicht auf das Kreuzesopfer beschränkte (§ 107, 1), so umfaßte auch sein verdienstliches Wirken und Leiden sein ganzes irdisches Leben, von der Empfängniß bis zum Tode. Hebr. 10, 5. 7. 10 (§ 108, 2 b).

3. Durch seine Erniedrigung und sein Leiden hat der Erlöser zunächst für sich selbst die ihm zu Theil gewordene ewige Verherrlichung verdient. So lehrt die heilige Schrift ausdrücklich, indem sie zugleich den göttlichen Willen als den letzten Grund dieser Thatsache bezeichnet, und die vorbildliche ethische Bedeutung derselben für die Menschheit betont.

In welchem Sinne dieser Satz zu verstehen sei, wurde früher bereits dargelegt. Vgl. § 103, 3.

Luk. 24, 26: Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? Phil. 2, 8 (§ 95, 2 b). Hebr. 2, 9: Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem (d. h. Jesus ging deßhalb auf dem Wege des Leidens und des Todes ein in seine Herrlichkeit, damit er, Gottes gnädigem Rathschlusse zufolge, durch seinen Tod die Menschheit erlöste, und ihr so den Weg eröffnete zu der zuvor V. 6—8 geschilderten Herrlichkeit). V. 10: Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare (*Thom. Aq.* in Hebr. 2. l. 3: Ipse enim in quantum est filius naturalis, est totaliter perfectus, sed quia in passione minoratus fuit, debuit per meritum passionis perfici. Ex ista ergo consummatione patet convenientia modi, de quo dixerat quod gustavit. Tantum enim *gustavit* mortem, quia non accepit eam, nisi ut per meritum passionis consummaretur. Ipsa enim ejus consummatio est ejus glorificatio . . . Gustavit etiam, quia cum ipse adduxerit filios in gloriam, sicut medicus gustat medicinam, ne infirmus abhorreat, sed ut securius bibat, ita ipse gustavit mortem, ut . . . nullus mortem refugiat). Vgl. 12, 2 (§ 103, 3. Zill, Der Brief an die Hebr. S. 85 ff.). Röm. 8, 17: Si autem filii, et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur. 6, 3: An ignoratis, quia quicunque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus? (4) Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem; ut, quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. (5) Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus. (8) Si autem mortui sumus cum Christo, credimus, quia simul etiam vivemus cum Christo; (9) scientes, quod Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultro non dominabitur. (10) Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. (11) Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo Jesu, Domino nostro. 1 Petr. 2, 21 ff. (§ 111).

Aug. in Joan. tr. 94, 3: Ut ergo mediator Dei et hominum homo Christus Jesus resurrectione clarificaretur vel glorificaretur, prius humiliatus est passione; non enim a mortuis resurrexisset, si mortuus non fuisset. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium.

Cypr. de idol. van. 15: Hunc (Christum) igitur comitamur, hunc sequimur, hunc habemus itineris ducem, lucis principem, salutis auctorem, coelum pariter et Patrem quaerentibus et credentibus pollicentem. Quod est Christus, erimus christiani, si Christum fuerimus imitati.

Thom. Aq. III. Q. 49. a. 6: Cum aliquis sibi ex justa voluntate subtraxit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justae voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Luc. 14, 2: *Qui se humiliat, exaltabitur.* Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat; secundo, quantum ad locum, quia corpus ejus positum est in sepulchro et anima in inferno; tertio, quantum ad confusionem et opprobria, quae sustinuit; quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanae potestati, secundum quod ipse dicit Pilato, Joan. 19, 2: *Non haberes in me potestatem, nisi datum tibi esset desuper.* Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam ... Secundo quantum ad ascensionem in coelum ... Tertio quantum ad consessum paternae dexterae et manifestationem divinitatis ipsius ... Quarto quantum ad judiciariam potestatem.

§ 110.

III. Das Königthum Christi.

1. Dem menschgewordenen Erlöser hat Gott auch das königliche Amt oder die Herrscherwürde in dem von ihm zu gründenden Reiche der Erlösung, d. i. über die erlöste Menschheit, übertragen. Da nun dieses Reich seiner Bestimmung nach die ganze Menschheit und alle Zeiten umfaßt, so eignet auch dem Königthum Christi die gleiche absolute Universalität. Gleichwie darum alle Menschen ohne Ausnahme der Gnaden der Erlösung bedürfen, und diese Gnaden allen ohne Ausnahme in Christo von Gott bereitet und dargeboten worden sind, so sind auch alle dem Königthum Christi von Gott unterstellt; die freiwillige und rückhaltlose Unterwerfung unter dasselbe und die Theilnahme an seinen Segnungen ist für alle die unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles.

Symb. Const.: Cujus regni non erit finis. *Trid.* Sess. 6. can. 21: Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut Redemtorem, cui fidant, non etiam ut Legislatorem, cui obediant, a. s. *Cat. rom.* P. I. c. 3. q. 7 (§ 105, 2). Ib. c. 7. q. 5: Christi vero regnum non terrenum, quale Judaei exspectabant, sed spirituale et aeternum; itemque ejus opes et divitias spirituales esse ipse ostendit, cum suam sedem in coelis collocavit. In quo quidem regno illi ditiores, et omnium bonorum copia affluentiores existimandi sunt, qui ea, quae Dei sunt, diligentius quaerunt. Nam et s. Jacobus (2, 5) testatur, Deum elegisse *pauperes in mundo, divites in fide, et haeredes regni, quod repromisit Deus diligentibus se.*

Ps. 2, 6: Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus. (7) Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. (8) Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et posessionem tuam terminos terrae. (9) Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos. Bezüglich der Messianität dieses Psalmes vgl. Apg. 4, 25 ff. Ps. 44, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui. (8) Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Vgl. Hebr. 1, 8. 9. Ps. 71, 8: Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. (11) Et adorabunt eum omnes reges terrae: omnes gentes servient ei. (17) Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae: omnes gentes magnificabunt eum. Ps. 109, 1: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Vgl. Matth. 22, 44; 1 Kor. 15, 25 (§ 112, 1 b). Is. 53, 12 (§ 108, 1). Dan. 7, 14: Et dedit ei potestatem, et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient; potestas ejus, potestas aeterna, quae non

auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur. Vgl. Mich. 4, 7. Christus ist der von Gott bestimmte Erbe des wahren (nicht bloß vorbildlichen; nicht weltlichen, sondern geistigen) davidischen Königthums. Jer. 23, 5: Ecce, dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. Luk. 1, 32: Et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in aeternum: (33) et regni ejus non erit finis. Matth. 21, 4: Hoc autem totum (der Einzug Jesu in Jerusalem) factum est, ut adimpleretur, quod dictum est per Prophetam dicentem: (5) Dicite filiae Sion: Ecce, rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum subjugalis. Vgl. Is. 62, 11; Joh. 12, 14; 18, 37: Dixit itaque ei Pilatus: Ergo rex es tu? Respondit Jesus: Tu dicis, quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15 (§ 106, 2).

Aug. c. Faust. XIX, 31 (S. 442). De cons. Evang. I, 3. 6: Secundum hominem quippe Christus et rex et sacerdos effectus est, cui dedit Deus sedem David Patris sui, ut regni ejus non esset finis, et esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. In Joan. tr. 25, 2: Quare autem ascendit, cum cognovisset quod eum vellent rapere et regem facere (Joan. 6, 15)? Quid enim? Non erat rex, qui timebat fieri rex? Erat omnino; nec talis rex qui ab hominibus fieret, sed talis qui hominibus regnum daret . . . An forte hoc erat rapere eum, praevěnire velle tempus regni ejus? Etenim venerat modo, non jam regnare, quomodo regnaturus est in eo quod dicimus, *Adveniat regnum tuum* (Matth. 6, 10). Semper quidem ille cum Patre regnat secundum quod est Filius Dei, Verbum Dei, Verbum per quod facta sunt omnia. Praedixerunt autem Prophetae regnum ejus, etiam secundum id quod homo factus est Christus, et fecit fideles suos Christianos. Erit ergo regnum Christianorum, quod modo colligitur, quod modo comparatur, quod modo emitur sanguine Christi; erit aliquando manifestum regnum ejus, quando aperta erit claritas sanctorum ejus post judicium ab eo factum. Vgl. *Petav.* l. c. XII, 15.

2. Die königliche Würde und Herrschaft Christi ist unmittelbar göttlichen Ursprunges; ihrem Wesen und Zwecke nach übernatürlicher und geistiger Art. Sie bildet eben einen wesentlichen Bestandtheil seines Erlöserberufes. Ihr Zweck fällt daher mit dem Zwecke der Erlösung in Eines zusammen; es ist die Ehre Gottes und das ewige übernatürliche Heil der gefallenen Menschheit. Die Mittel zur Begründung und Bethätigung derselben sind gleichfalls mit den Mitteln der Erlösung großentheils identisch; so die Predigt des Evangeliums, der Opfertod des Erlösers und die Ausspendung seiner Gnaden. Dazu kommt die Promulgation eines (theilweise) neuen Sittengesetzes, die Gründung seiner Kirche als der sichtbaren, irdischen Form seines Reiches; die beständige Leitung der erlösten Menschheit und der Kirche insbesondere; und, als die letzte abschließende Thätigkeit, die Auferweckung der Todten, das Weltgericht und die Einführung der Menschheit in ihre ewigen jenseitigen Zustände. Mit Rücksicht auf seinen Zweck wird das Reich Christi in der heiligen Schrift auch das Reich Gottes oder das Himmelreich genannt.

Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß der Erlöser sein Königthum zunächst hienieden, im Stande der Erniedrigung, ausgeübt hat; und daß er es im Himmel, im Stande der Erhöhung, fortsetzt bis zum Ende der Zeiten.

Mit seiner Erhöhung hat Christus demnach auch erst die Vollendung seines Königthums erlangt. Wiewohl es ihm schon kraft der Unio hypostatica als ein natürliches Recht zukam, so hat er doch die Vollendung desselben, in dem gleichen Sinne

wie seine Verherrlichung überhaupt, durch seinen Tod sich verdient (§ 103, 3; 109, 3).

Vgl. § 103, 4 die Lehre von der Gratia *capitis* in Christo. Matth. 4, 17: Exinde coepit Jesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Marc. 1, 15. Vgl. die Parabeln Matth. 13, 20. 22 u. unten § 127 f. Is. 53, 12; Matth. 28, 18 ff.; Phil. 2, 8 ff. Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus s. posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Hebr. 1, 3: . . . Purgationem peccatorum faciens (δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), sedet ad dexteram majestatis in excelsis (§ 59, 2). Eph. 1, 22: Et omnia subjecit sub pedibus ejus; et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, (23) quae est corpus ipsius, et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur. 4, 7 ff. (§ 111, 2). Joh. 5, 22: Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio. Apg. 7, 31: Statuit diem, in quo judicaturus est orbem in aequitate, in viro, in quo statuit, fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis. 1 Kor. 15, 24 ff. (§ 112, 1 b).

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze gehört in die folgenden Abschnitte der Dogmatik. Vgl. § 112. 129. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 155. 164.

Wie das Königthum Christi hienieden alle Zeiten und Geschlechter der Menschen seinem Zwecke und seinen Wirkungen nach umfaßt, so erstreckt es sich auch auf die im Jenseits bereits Vollendeten (die Glieder der triumphirenden und der im Reinigungsorte leidenden Kirche). Die Theilnahme der Menschen an den Segnungen des Königthums Christi ist mithin im Einzelnen eine sehr verschiedene.

Thom. Aq. III. Q. 8. a. 3: Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo, eorum qui actu uniuntur ei per caritatem; tertio, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto, eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quae nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati; qui tamen ex hoc saeculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Sofern endlich die im Himmel vollendeten reinen Geister mit den vollendeten Menschen, vermöge der Einheit des auch ihnen von Gott gesetzten Endzieles, ein einheitliches Gottesreich bilden, erstreckt sich die königliche Würde des verherrlichten Christus auch auf diese. Er wird darum in der heiligen Schrift auch das Haupt der Engel genannt.

Eph. 1, 20: . . . Suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus, (21) supra omnem principatum et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Vgl. V. 10 (Simar a. a. O. S. 115). Kol. 2, 10: Qui est caput omnis principatus et potestatis. Hebr. 12, 22 (§ 75, 1).

Thom. Aq. III. Q. 8. a. 4: Ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Eph. 1, 20 quod *constituit eum*, scil. Christum Deus Pater, *ad dexteram suam* . . . Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde et Matth. 4, 2 legitur, quod *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.*

Wenn oben gesagt wurde, das Königthum Christi sei übernatürlicher und geistiger Art, so sollte damit nicht bestritten werden, daß dasselbe mit seinem Zwecke und seiner Wirksamkeit auch alle Momente des natürlichen Lebens der Menschheit, sowohl des

Einzelnen wie der Gesellschaft, umfasse. Vgl. § 71, 3. Näheres s. u. in der Lehre von der Kirche (§ 129). *Leo XIII.* Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885). Encycl. *Arcanum div. sap.* (10. Febr. 1880).

Zweiter Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erhöhung.

§ 111.

Die Verherrlichung des Erlösers an sich betrachtet. Die Höllenfahrt Christi.

1. In dem Kreuzestode hatte die Erniedrigung (exinanitio) des Erlösers ihre von Gott bestimmte Grenze erreicht. Das ihm vom Vater aufgetragene Werk des menschlichen Heiles war nun vollbracht. Seit dem Augenblicke seines Todes begann er die Früchte desselben für sich und die von ihm erlöste Menschheit einzuernten. Der Erlöser selbst trat nun ein in den Stand der Erhöhung (status *exaltationis* seu *gloriae*), d. h. in den vollen Besitz der ihm, als dem Sohne Gottes, auch seiner menschlichen Natur nach gebührenden Verklärung und äußeren Verherrlichung vor den Geschöpfen (vgl. § 103, 3; 109, 3). Diese Erhöhung war eine stufenmäßig fortschreitende. Für beide Bestandtheile seiner menschlichen Natur begann dieselbe in dem Augenblicke der Auferstehung, und wurde vollendet durch die Himmelfahrt und die himmlische Verherrlichung. Der Seele des Gottmenschen hingegen brachte die Höllenfahrt bereits eine Vermehrung der äußern Glorie; die in der Vorhölle befindlichen Gerechten erlangten durch letztere eine erhöhte Theilnahme an den Früchten der Erlösung. Aus dem angedeuteten Grunde wird, wie in der heiligen Schrift, so auch in der kirchlichen Wissenschaft, die Auferstehung des Erlösers durchweg als die erste Stufe seiner Verherrlichung bezeichnet. Die Höllenfahrt Christi wird aus dem gleichen Grunde nicht mit Unrecht als eine Zwischenstufe aufgefaßt. Sie bildete weder ein Moment weiterer Erniedrigung Christi, noch brachte sie für seine menschliche Natur eine wesentliche oder innere Veränderung mit sich.

Aug. Serm. 205 (al. 6), 8: Duae sunt glorificationes secundum suscepti hominis formam: una, qua surrexit a mortuis tertio die; alia, qua ascendit in coelum ante oculos discipulorum suorum . . . Restat una et ipsa in conspectu hominum, cum se judicio praesentabit.

2. Die sogenannte Höllenfahrt Christi (descensus ad inferos) gehört zu den in einzelnen kirchlichen Symbolen ausdrücklich genannten Glaubensartikeln. Es ist darunter das Hinabsteigen der Seele Christi in die Vorhölle (limbus Patrum; sinus Abrahae; vgl. Luk. 16, 22) zu verstehen, d. i. in den Ort, in welchem die Seelen der Gerechten des Alten Bundes dem Augenblick entgegenharrten, wo sie durch den Erlöser, nach vollbrachtem Erlösungswerk, in den Himmel eingeführt werden sollten. Ihnen nun brachte Christus die frohe Botschaft, daß dieser Zeitpunkt nahe bevorstehe; indem er sie zugleich schon durch die Anschauung seiner göttlichen Natur und seiner verklärten Seele mit himmlischer Wonne und Seligkeit erfüllte.

Symb. *Apost.*: Descendit ad inferos (ad inferna. Vgl. *Denzinger*, Enchirid. n. 3 ss.). Symb. *Athan.*: Descendit ad inferos. Symb. *Conc. Tolet. IV.*: Descendit ad inferos, ut animas, quae illic tenebantur, erueret. Prop. *Abael.* damn. 18: Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum. *Later. IV.* c. 1.

Cat. rom. P. I. c. 6. q. 6: His expositis docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut, ereptis daemonum spoliis, sanctos illos Patres ceterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in coelum; quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est. Statim enim illius adspectus clarissimam lucem captivis attulit, eorumque animas immensa laetitia gaudioque implevit; quibus etiam optatissimam beatitudinem, quae in Dei visione consistit, impertivit. Quo facto id comprobatum est, quod latroni promiserat illis verbis: *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc. 23, 43). . . . Verum ut hujus mysterii vim melius intelligamus, saepe illud memoria repetere debemus, pios homines, non solum qui post adventum Domini in lucem editi erant, sed qui illum post Adam antecesserant, vel qui usque ad finem saeculi futuri sunt, ejus passionis beneficio salutem consecutos esse. Quamobrem, antequam ille moreretur ac resurgeret, coeli portae nemini unquam patuerunt; sed piorum animae, cum e vivis excessissent, vel in sinum Abrahae deferebantur, vel, quod etiam nunc iis contingit, quibus aliquid diluendum et persolvendum est, purgatorii igne expiabantur.

Auf die Höllenfahrt Christi bezieht der römische Katechismus (a. a. O.) die alttestamentlichen Aussprüche Os. 13, 14: Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne. Zach. 9, 11: Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua. Ebenso auch viele Väter Ps. 15, 10: Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Vgl. Apg. 2, 25. 31. Das in Rede stehende Dogma finden die meisten katholischen Erklärer auch ausgesprochen Eph. 4, 7: Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. (8) Propter quod dicit: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus (Ps. 67, 19). (9) Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? (10) Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. (Die Mannigfaltigkeit und das verschiedene Maß der Gnadengaben, so ermahnt der Apostel, dürfe nicht zum Anlasse der Zwietracht oder der Lieblosigkeit unter den Christen werden; vgl. V. 1—6; denn diese Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sei eine von Christus gewollte und gewirkte. Sodann beweist er durch die angezogene Psalmstelle, die er im typisch-messianischen Sinne auslegt, daß in der That Christus, der Gottmensch, der Herr und Spender der Heilsgnaden sei. Das Aufsteigen zur Höhe, wie es Ps. 67, 19 von Jehova ausgesagt wird, findet seine volle buchstäbliche Erfüllung nur in dem erniedrigten und sodann im Himmel verherrlichten Gottmenschen Christus. Von ihm kann ein wahres Hinabsteigen in die Tiefe, und in Folge dessen auch ein wahres Hinaufsteigen zu den Höhen des Himmels ausgesagt werden. Vgl. Joh. 3, 13. Christus stieg hinab in die unterirdischen Regionen, — die Vorhölle —; er machte diejenigen, welche vorher Gefangene der Unterwelt waren, zu Gefangenen seiner Gnade, damit zugleich die Gefangenschaft der Unterwelt gefangennehmend, d. i. vernichtend. Alsdann ist er hinaufgestiegen; vom Vater im Himmel erhöht über alle Geschöpfe, empfing er von ihm als Gottmensch die durch sein Todesleiden verdienten Gnaden, um sie nach freiester Selbstbestimmung den Menschen zuzuwenden. Vgl. *Aug.* de Trin. XV, 19. 34. *Cat. rom.* l. c. q. 5. *Bellarm.* in Ps. 67, 19 de Christo IV, 12. *Thom. Aq.* in Eph. 4. l. 3. Simar a. a. O. S. 167 f.) 1 Petr. 3, 19: In quo (spiritu) et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit: (20) qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca . . . 4, 6: Propter hoc enim et mortuis evangelizatum est, ut judicentur quidem secundum homines in carne, vivant autem secundum Deum in spiritu (*Petav.* de Incarn. XIII, 18. 14. Hundhausen, Das erste Pontificalschr. des Apostelfürsten Petrus S. 350: „So wie der Text liegt, kann die Stelle nur von allen jenen Seelen in der Unterwelt, die einst ungläubig waren in den Tagen Noe's, verstanden werden, mögen sie nun vor ihrem Tode sich be-

kehrt haben oder nicht, mögen sie nun unter die Zahl der Gerechten oder unter die Zahl der Verdammten gehören. Wenn wir nun aber behaupten, daß die Verkündigung Christi in der Unterwelt auch an jene unbußfertigen, an dem Orte der Verdammniß befindlichen Seelen ergangen sei, so wollen wir damit nicht sagen, daß die Seele Christi selbst auch an den Ort der Verdammten hingegangen sei, sondern nur, daß die Verkündigung Christi auch den Verdammten kund geworden und auch auf sie ihre Wirkungen erstreckt habe." S. *Thom. Aq.* III. Q. 52. a. 2. § 108, 3).

In der Tradition wird das Dogma von der Höllenfahrt Christi von Anfang an bestimmt bezeugt.

Iren. adv. haer. IV, 27. 2: Et propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum; remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est, qui adventum ejus praenuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt, justi et prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit peccata. V, 31. 1: Nunc autem tribus diebus conversatus est ubi erant mortui. . . . *Tert.* de an. 55: Quodsi Christus Deus, quia et homo mortuus secundum scripturas et sepultus secundum easdem, . . . nec ante ascendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. *Firm. Matern.* de errore prof. rel. 24: Per triduum recensita ab eo justorum turba collecta est, ne diutius contra eos mortis dominaretur improbitas, ne justorum meritum ex longa desperatione concideret, fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo jubente collapsae sunt. *Aug.* Ep. 164 (al. 99 über 1 Petr. 3, 19), 2. 3: Et Dominum quidem carne mortificatum venisse in infernum, satis constat. Neque enim contradici potest vel prophetiae quae dixit, *Quoniam non derelinques animam meam in inferno* (Ps. 15, 10); quod ne aliter quisquam sapere auderet, in actibus Apostolorum idem Petrus exponit; vel ejusdem Petri illis verbis, quibus eum asserit *solvisse inferni dolores, in quibus impossibile erat eum teneri.* Qui ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum? Ib. c. 5, 14: Quamobrem teneamus firmissime, quod fides habet fundatissima auctoritate firmata. . . . In quibus etiam hoc est, quod apud inferos fuit, solutisque eorum doloribus, quibus eum erat impossibile teneri, a quibus etiam recte intelligitur solvisse et liberasse quos voluit, corpus quod in cruce reliquerat in sepulchro positum recepisse. *Hier.* in Eph. 4, 10: Descendit ergo in inferiora terrae, et ascendit super omnes coelos filius Dei; ut non tantum legem prophetasque compleret, sed et alias quasdam occultas dispensationes, quas solus ipse novit cum Patre. Neque enim scire possumus, quomodo et Angelis, et his qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit; et tamen quin profuerit nescire non possumus. Descendit quoque ad inferos, et ascendit ad coelos, ut impleret eos, qui in illis regionibus erant, secundum id quod capere poterant. Vgl. § 98, 2. *Petav.* l. c. XIII, 16; 17.

Thom. Aq. III. Q. 52. a. 1: Conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem quia ipse venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet. . . . Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Os. 13, 14 . . . (s. o.). Secundo, quia conveniens erat ut victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zach. 9, 2 (s. o.); et Col. 2, 15 dicitur: *Exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertio, ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in Ps. 23, 7: *Attollite portas, principes, vestras;* Glossa, *id est, principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in inferno detinebatis;* et sic *in nomine Jesu omne genu flectatur,* non solum *coelestium,* sed etiam *infernorum,* ut dicitur Phil. 2, 10. Ib. a. 4. ad 1: Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima ejus remaneret in inferno, quamdiu

corpus manebat in sepulchro. Ib. ad 3: Illud verbum Domini (Luc. 23, 43) est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicunque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei: *Mecum eris in paradiso;* sed praemio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti. Ib. a. 5: Per hoc autem sancti Patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos Patres ab inferis liberavit. Ib. ad 3: Statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis; quamvis ex loco illo non ex ierint, Christo apud inferos commorante; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae. Vgl. J. Körber, Die katholische Lehre von der Höllenf. Christi. Landshut 1860.

3. Am dritten Tage seiner Grabesruhe vollzog der Erlöser aus eigener göttlicher Kraft seine Auferstehung, die er selbst als den vorzüglichsten Beweis für die Wahrheit seines Wortes, und vor allem für seine Gottheit, geweissagt und verheißen hatte. Es begann hiermit in dem früher erklärten Sinne (n. 1) seine innere und äußere Erhöhung. Diese wurde vollendet durch die Himmelfahrt und seine Einführung in die himmlische Glorie, welche er, über alle Geschöpfe hoch erhoben, zur Rechten des Vaters thronend, ewig genießen wird. Alle drei genannten Momente der Erhöhung Christi werden in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen ausdrücklich genannt.

Symb. *Apost.:* Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris. Symb. *Const.; Athan.; Conc. Tolet. XI.:* Tertio quoque die virtute propria sua suscitatus a sepulchro surrexit. . . . Peracto hujus sanctae resurrectionis exemplo idem Dominus noster atque Salvator paternam ascendendo sedem repetiit, de qua nunquam per divinitatem discessit. Illic ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem saeculorum judex omnium vivorum et mortuorum. *Later. IV.* c. 1: Descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum; sed descendit in anima, et resurrexit in carne; ascenditque pariter in utroque. Prof. fid. ab *Innoc. III.* Wald. praescr.: Resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae ad corpus resumtione. *Cat. rom.* P. I. c. 6. q. 7: Tertio a morte die, qui fuit dominicus, summo mane illius anima corpori iterum conjuncta est, atque ita is, qui triduum illud mortuus fuerat, ad vitam, ex qua moriens discesserat, rediit et resurrexit. Daß Christus aus eigener Kraft vom Tode auferstand, hat seinen Grund in der Unio hypostatica, welche auch durch den Tod nicht aufgelöst wurde (§ 98, 2). Mit Rücksicht auf die menschliche Natur in Christo kann auch wieder gesagt werden, der Vater (per appropriationem) habe ihn auferweckt. Ib. q. 8: Sed resurrectionis voce non illud solum intelligendum est, Christum a mortuis excitatum esse, quod multis aliis commune fuit; sed sua vi ac virtute resurrexisse, quod proprium in illo fuit et singulare. Neque enim natura patitur, nec ulli homini concessum est, ut se ipsum possit virtute sua a morte ad vitam revocare. Hoc vero summae Dei potestati tantummodo reservatum est, ut ex illis Apostoli verbis intelligimus: *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei* (2 Cor. 13, 4). Quae quoniam neque a Christi corpore in sepulchro, neque ab anima, cum ad inferos descendisset, sejuncta unquam fuit, divina vis tum in corpore inerat, qua animae iterum conjungi, tum in anima, qua ad corpus denuo reverti posset, qua et licuit sua virtute reviviscere atque a mortuis resurgere. . . . Quamvis autem in Scripturis (Act. 2, 24; 3, 15; Rom. 8, 11) interdum legamus, Christum Dominum a Patre suscitatum esse, hoc ad eum, ut ad hominem, referendum est; quemadmodum illa rursus ad eundem ut Deum spectant, quibus significatur, eum sua virtute resurrexisse. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 53. a. 4.

Christus selbst hatte geweissagt, daß er seine Auferstehung am dritten Tage, aus

eigener Macht, vollziehen werde; er hatte das bekannte Wunder in dem Leben des Propheten Jonas als ein Vorbild derselben bezeichnet. Die Apostel betonen überdieß, daß auch schon im Alten Testamente die Auferstehung des Erlösers geweissagt worden sei, und daß sie eine der wesentlichsten Grundlagen der christlichen Heilsordnung und einen Hauptgegenstand des christlichen Glaubens bilde. Diese Bedeutung kommt ihr zu, weil sie vom Erlöser selbst als ein entscheidender Beweis für die Wahrheit seiner Lehre, seiner göttlichen Sendung und Würde bezeichnet worden war; vermöge ihrer Beziehung zum Werke der Erlösung und des menschlichen Heiles; und weil sie alle übrigen Heilsgeheimnisse (sowohl die Erniedrigung, wie die Erhöhung des göttlichen Erlösers) als Voraussetzungen, oder als deren Grundlage einschließt. Für den Erlöser selbst war sie der nothwendige, durch Gottes Gerechtigkeit geforderte Abschluß seiner Erniedrigung, der wohlverdiente Lohn seines Todesleidens; für die zu erlösende Menschheit aber war sie in mehrfacher Hinsicht eine Bedingung und Ursache des Heiles (s. § 112).

Joh. 2, 18 ff.; 8, 27 ff. (§ 95, 2 c). Matth. 12, 39: Qui respondens ait illis: Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae. (40) Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et noctibus. Vgl. 16, 4. Jon. 2, 2. Luk. 18, 31—33; 24, 25—27 (§ 107, 3 b). Apg. 2, 24—28 (§ 108, 3); V. 30: Propheta igitur cum esset (David), et sciret, quia jurejurando jurasset illi Deus, de fructu lumbi ejus sedere super sedem ejus: (31) providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem. (32) Hunc Jesum resuscitavit Deus, cujus omnes nos testes sumus. 3, 15; 10, 40: Hunc Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri (41) non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo: nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis. 13, 30; 17, 31 (§ 110, 2). 1 Kor. 15, 14: Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra; (15) invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt. (16) Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. (17) Quodsi Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris. Röm. 10, 9: Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Vgl. § 112.

Cat. rom. P. I. c. 6. q. 12: Necesse fuit eum resurgere, ut Dei justitia ostenderetur, a quo maxime decebat eum extolli, qui, ut illi obtemperaret, depressus atque omni ignominia affectus erat. Hanc Apostolus causam attulit, cum ad Philippenses (2, 8. 9) inquit: Humiliavit semetipsum. . . . Ganz ähnlich *Thom. Aq.* III. Q. 53. a. 1. Vgl. o. § 109, 3.

Christus erstand aus dem Grabe zu einem ewigen, unvergänglichen Leben, während die vor ihm Erweckten dem Tode unterworfen blieben; darum wird er der „Erstling der Entschlafenen", oder der „Erstgeborene unter den Todten" genannt. Er besiegte durch seine Auferstehung den Tod vollständig und für immer (resurrectio *perfecta*).

Röm. 6, 9: Scientes, quod Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. 1 Kor. 15, 20: Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium. Kol. 1, 18: Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 9. *Thom. Aq.* l. c. a. 3.

Christus nahm bei der Auferstehung denselben wahren menschlichen Leib wieder an, den er im Tode abgelegt hatte, jedoch im Zustande der Verklärung. Dieser Satz ergibt sich aus den evangelischen Berichten über das Wunder der Auferstehung, und die Erscheinungen des Auferstandenen. Die Kirche hat denselben namentlich auch dem Doketismus gegenüber nachdrücklich betont. Vgl. § 96.

Matth. 27, 57 ff.; 28, 1—15. Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19: Cum ergo sero esset die illo, una sabbatorum, et fores essent clausae, ubi erant discipuli congregati propter metum Judaeorum, venit Jesus, et stetit in medio, et dixit eis: Pax

vobis! (20) Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et latus. Gavisi sunt ergo discipuli, viso Domino. Vgl. V. 26—29. In Bezug auf die Thatsache, daß Christus bei diesen Erscheinungen mehrmals Speisen zu sich nahm (Luk. 24, 43; vielleicht auch V. 30; Joh. 21, 15), vgl. Symb. fidei a *Leone IX*. prop. Petro Ep.: Resurrexisse a mortuis die tertia vera carnis resurrectione; propter quam confirmandam, cum discipulis, nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse . . .

Thom. Aq. III. Q. 54. a. 1: Oportuit ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et ejusdem naturae cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens. Ib. a. 3: Corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione: Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis, ut habetur 1 Cor. 15, 43. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur. . . . Unde cum causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat Joan. 12, 27: *Nunc anima mea turbata est,* quod pertinet ad passionem; et postea subdit: *Pater, clarifica nomen tuum;* in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio quia . . . anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, . . . ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemtionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumtum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum. Q. 55. a. 6. Vgl. § 103, 3; 109, 3.

Die Thatsache, daß der Erlöser an seinem verklärten Leibe die Wundmale der Kreuzigung bewahrte (Joh. 20, 27), erklärt schön, nach dem Vorgange der heiligen Väter, der hl. Thomas (III. Q. 54. a. 4): Conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere: primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda . . . quod *non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum* . . . Secundo ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. Tertio, ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemtis, quam misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in judicio, quam juste damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in l. 2 de Symb. c. 8, *sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti, nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat: Ecce hominem, quem crucifixistis; videtis vulnera quae infixistis; agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam per vos et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.*

4. Christi Auffahrt in den Himmel (seiner menschlichen Natur nach) bildete ein nothwendiges Moment seiner äußern Verherrlichung. Sie vollzog sich einerseits durch die ihm innewohnende göttliche Allmacht, anderseits auch durch eine seiner verklärten Seele als solcher eigenthümliche Kraft.

Cat. rom. P. I. c. 7. q. 5: Primum enim ascendit propterea, quod ejus corpori, quod immortalitatis gloria in resurrectione donatum fuerat, non terrenae hujus et obscurae habitationis locus, sed altissimum et splendidissimum coeli domicilium conveniret, nec vero solum, ut ejus gloriae et regni solio potiretur, quod sanguine meruerat: verum etiam ut ea, quae ad salutem nostram pertinebant, curaret; deinde ut *regnum suum non esse ex hoc mundo* (Joan. 18, 36), re ipsa comprobaret; nam mundi regna terrena et fluxa sunt, magnisque opibus et carnis potentia nituntur. Christi vero regnum non terrenum, quale Judaei exspectabant, sed spirituale et aeternum, itemque ejus opes et divitias spirituales esse ipse ostendit, cum

suam sedem in coelis collocavit. *Thom. Aq.* III. Q. 57. a. 1. ad 2: Per hoc quod Christus ascendit in coelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus, sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae. Ib. a. 3: Christus ascendit in coelum propria virtute, primo quidem virtute divina, secundo virtute animae glorificatae moventis corpus, prout vult. Ebenso *Cat. rom.* l. c. q. 2. Wenn es in der heiligen Schrift heißt, Christus sei in den Himmel aufgenommen oder erhoben worden (d. i. vom Vater, Marc. 16, 19; Apg. 1, 9. 11); so ist dieß in gleicher Weise zu erklären, wie die ähnliche Ausdrucksweise bezüglich der Auferstehung (s. n. 3). *Thom. Aq.* ib. ad 1.

Der der heiligen Schrift entlehnte Ausdruck, Christus sitze im Himmel zur Rechten des Vaters (Marc. 16, 19: Et Dominus quidem Jesus, postquam locutus est, assumtus est in coelum, et sedet a dextris Dei. Vgl. Röm. 8, 34; Eph. 1, 20), ist im bildlichen Sinne zu verstehen, von dem ruhigen, d. i. ewigen, unverlierbaren Besitz der höchsten himmlischen Glorie und Glückseligkeit; sowie von der Theilnahme des Erlösers an der göttlichen Weltherrschaft des Vaters. *Cat. rom.* P. I. c. 7. q. 3.

Thom. Aq. III. Q. 58. a. 1: In nomine sessionis possumus duo considerare: videl. quietem, . . . et etiam regiam vel judiciariam potestatem . . . Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris: uno quidem modo, in quantum aeternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quae ejus dextera dicitur secundum illud Ps. 15, 10: *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Symb. c. 4: *Sedet ad dexteram Patris. Sedere, habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine: In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris.* Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, in quantum Patri conregnat, et ab eo habet judiciariam potestatem; sicut ille qui considet regi ad dexteram, assistit ei in regnando et judicando. Ib. a. 4: Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, in quantum secundum naturam divinam est in aequalitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii nec Angelo nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo. In Bezug auf Apg. 7, 55 (Ecce video coelos apertos, et Filium hominis *stantem* ad dexteram virtutis Dei) vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 1 ad 3: Sicut Gregorius M. dicit (hom. 29 in Ev.), *sedere judicantis est, stare vero pugnantis vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adjutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suae gloriam judex in fine videbitur.*

§ 112.

Die Beziehung der Erhöhung Christi zum Erlösungswerk. Die Heilsthätigkeit des Erhöhten. Das himmlische Opfer Christi.

1. Die Erhöhung Christi bildete in mehrfacher Hinsicht den vollendenden Abschluß des ihm vom Vater übertragenen Erlösungswerkes. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sollte nach Gottes Rathschluß die wirkende Ursache und das Vorbild der Auferstehung und himmlischen Verklärung der erlösten Menschheit sein (a). Sodann gelangte das Königthum Christi dadurch zu seiner Vollendung. Der verherrlichte Christus wurde von Gott zur Theilnahme an seiner Weltherrschaft, mit Einschluß der richterlichen Thätigkeit, berufen; zum Haupte über die ganze Kirche (das himmlische und das irdische Gottesreich der Gnade) eingesetzt, und mit der Ausspendung der von ihm erworbenen Heilsgnaden betraut (b).

a. *Cat. rom.* P. I. c. 6. q. 12: Postremo ob eam etiam rem Domini resurrectionem necessariam fuisse docendum est, ut salutis et redemtionis nostrae mysterium absolveretur. Christus enim morte sua nos a peccatis liberavit; resurgens vero praecipua nobis bona restituit, quae peccando amiseramus. Quare est apud Apostolum (Rom. 4, 25) dictum: *Christus traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.* Ne quid igitur humani generis saluti deesset, quemadmodum illum mori, ita resurgere etiam oportuit. Ib. q. 13: Deinde Christi resurrectio nobis etiam corporis resurrectionem peperit, tum quia ejus mysterii efficiens causa fuit, tum quia ad Domini exemplum resurgere nos omnes debemus.

1 Kor. 15, 21. 22; Röm. 5, 17 (§ 109, 1); Kol. 1, 18 (§ 111, 3); Phil. 3, 20: Nostra autem conversatio in coelis est, unde etiam Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Jesum Christum, (21) qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subjicere sibi omnia. Röm. 8, 29: Nam quos praescivit et praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. In gleichem Sinne ermahnt der Apostel die Gläubigen, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung, auf den im Himmel verherrlichten Erlöser, als auf ihren Vorläufer, hinzublicken (Hebr. 3, 1; 6, 20); die an ihm erwiesene Macht Gottes soll unserem Glauben an unsere zukünftige Auferstehung und Verklärung als Bürgschaft, und unserer Hoffnung als Stütze und Maßstab dienen. Eph. 1, 18: . . . ut sciatis, quae sit spes vocationis ejus, et quae divitiae gloriae haereditatis ejus in sanctis, (19) et quae sit supereminens magnitudo virtutis ejus in nos, qui credimus, secundum operationem potentiae virtutis ejus, (20) quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus. V. 21—23 (§ 110, 2). 1 Petr. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis . . . . Vgl. Simar, Theol. d. hl. Paulus. 2. A. S. 177 ff.

Die Erhöhung Christi war nicht die Verdienstursache (causa *meritoria*) unserer Auferstehung und Verklärung; diese ist schlechthin für alle Heilsgnaden in seinem Opfertode gegeben (§ 109). Sie war vielmehr in einem gewissen Sinne die wirkende Ursache (causa *efficiens*) derselben; sofern nämlich die menschliche Natur in Christo nach Gottes Rathschluß, wie in Bezug auf alle übrigen Momente des Erlösungswerkes, so auch in Bezug auf die zuvor genannten das Werkzeug der Gottheit sein sollte (§ 98, 1 c; 102, 1). Durch ihre Verherrlichung wurde also die der erlösten Menschheit in dem angedeuteten Sinne mitbewirkt. Vgl. Eph. 2, 5. 6 (§ 93, 1).

Cat. rom. l. c. q. 13: Quaecunque enim Deus in redemtionis nostrae mysterio egit, ad omnia Christi humanitate tanquam efficienti instrumento usus est. Quare ejus resurrectio instrumentum quoddam fuit ad resurrectionem nostram efficiendam.

Ign. M. Trall. 9. *Firm. Matern.* de err. prof. rel. 24: Christus Filius Dei, ut humanum genus a mortis laqueis liberaret, omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae jugum tolleret, ut hominem Patri redderet, ut mitigata offensa hominem cum Deo prospera conciliatione componeret, ut promissae resurrectionis fructum proprio monstraret exemplo, fecit Filius Dei, quod ante promiserat, clausit januas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata morte prostravit. *Aug.* Serm. 263 (al. de div. 90), 1: Glorificatio Domini nostri Jesu Christi resurgendo et ascendendo completa est . . . Ideo enim resurrexit, ut nobis exemplum resurrectionis ostenderet; et ideo ascendit, ut nos desuper protegeret . . . Pretium nostrum dedit, cum penderet in ligno; colligit quod emit, cum sedet in coelo. Serm. 265, 2: Capitis enim praecessio, spes membrorum est . . . Resurrectio Christi, spes nostra. *Thom. Aq.* III. Q. 56. a. 1. ad 3: Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus . . . Et ideo sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, . . . ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare . . .

Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione . . . Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis.

Das Gleiche gilt auch von der Himmelfahrt Christi. Ib. Q. 57. a. 6: Ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra; alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per ejus ascensionem . . . primo quidem datur locus fidei, secundo spei, tertio caritati, quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum coelestem . . . Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in coelum, secundum quod ipse dicit Joan. 14, 2: *Vado parare vobis locum;* et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra, quo caput praecessit. Unde dicitur Joan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in coelum traduxit, secundum illud Ps. 67, 19; Eph. 4, 8 (Forts. s. n. 2). Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 6. 7.

b. *Cat. rom.* P. I. c. 7. q. 5 (§ 111, 4). Als Hauptmomente des himmlischen Königthums Christi nennt die heilige Schrift die Regierung der Welt (d. i. die Hinordnung derselben zu dem von Gott gewollten Endzweck) und seiner Kirche insbesondere; die Beherrschung und Besiegung der Feinde dieses Gottesreiches auf Erden; die Austheilung der Heilsgnaden. Die Schlußacte desselben werden die allgemeine Auferweckung der Todten und das Weltgericht bilden.

Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Röm. 14, 9: In hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur. Hebr. 1, 4: Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen haereditavit. V. 13: Ad quem autem Angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis, quoadusque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum? Vgl. Ps. 109, 1; 1 Kor. 15, 24: Deinde finis; cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem et virtutem. (25) Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. (26) Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subjecit sub pedibus ejus.

Eph. 1, 22. 23 (§ 110, 2), 4, 7—10 (§ 111, 2). Von dem Haupte, Christus, empfangen die Glieder seines mystischen Leibes (sowohl diejenigen, welche bereits solche sind, wie die, welche es noch werden sollen) das Leben der Gnade, Wachsthum und Vollendung desselben (habituelle und actuelle Gnaden); ihm entstammen alle übernatürlichen Gewalten oder Vollmachten, welche den Bestand der Kirche, ihre innere und äußere Organisation bedingen. Eph. 4, 11: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios autem pastores et doctores, (12) ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. V. 15: Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus, (16) ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate. Vgl. 1 Kor. 12. *Trid.* Sess. 6. c. 16 (§ 115, 4 c). *Thom. Aq.* in Eph. 4. l. 5: A capite Christo in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus actualiter operandi, unde dicit Apostolus: *Secundum operationem uniuscujusque membri augmentum corporis facit;* quasi dicat: Non solum a capite nostro Christi est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio vel colligatio per mutuam subministrationem caritatis; sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio, secundum mensuram et competentiam cujuslibet membri; . . . quia non solum per fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per caritatis subministrationem connectentem augetur corpus, sed per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem, secundum mensuram gratiae sibi datae, et actualem motionem ad operationem,

quam Deus facit in nobis. Vgl. III. Q. 56. a. 2. Näheres über die Beziehung der heiligen Menschheit Christi zur Gnadenspendung s. u. § 114. Treffend bemerkt von Schätzler, Das Dogma von der Menschwerdung. S. 365: „Wie erhaben erscheint die Kirche im Lichte dieser Auffassung! Wenn, wie St. Thomas bemerkt, der den guten Werken der Gerechten vorangehende Gnadeneinfluß Christi ihrer Stellung in der Kirche angemessen und in Gemäßheit dieser ein verschiedener ist; — darf uns dann Wunder nehmen, daß Christus denjenigen Mann, von welchem er gewollt hat, daß er das sichtbare Haupt seiner Kirche und sein Statthalter auf Erden sei, in allen seinen das Wohl der Kirche betreffenden Beschlüssen oder in seinen Amtshandlungen als Oberhaupt der Kirche — durch eine zuvorkommende Gnadeneinwirkung auf besondere Weise leitet und vor jedem Irrthum bewahrt? Die Lehre von Christus, dem Haupt der Kirche, ist die christologische Grundlage der päpstlichen Unfehlbarkeit." Vgl. § 140.

2. Nicht bloß durch die Austheilung der von ihm erworbenen Gnaden ist der erhöhte Christus der Urheber des menschlichen Heiles (der subjectiven Erlösung); er setzt auch sein Mittleramt beständig fort durch sein himmlisches Opfer und Gebet, nicht zwar, um neue Gnaden für die Menschheit zu verdienen oder zu erwerben, sondern um die (subjective) Theilnahme an den Früchten seines blutigen Opfertodes für dieselbe von Gott zu erlangen.

Cat. rom. P. I. c. 7. q. 5 (n. 1). Ib. q. 6: Ascendit etiam in coelum ex Apostoli (Hebr. 9, 14) sententia, *ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*, et apud Patrem advocati officio fungatur . . . Nec vero quicquam est, unde fideles majorem laetitiam et animi jucunditatem capere debeant, quam Jesum Christum patronum causae ac deprecatorem salutis nostrae constitutum esse, cujus sit apud aeternum Patrem summa gratia et auctoritas.

Im Hebräerbriefe betont der Apostel die beiden Wahrheiten gleich nachdrücklich, daß Christus einerseits durch sein einmaliges Opfer am Kreuze die Erlösung der ganzen Menschheit ein= für allemal vollbracht und vollendet habe (§ 107 ff.); und daß ihm anderseits ein ewiges Priesterthum und ein priesterlicher Opferdienst (λειτουργία) im Himmel eigne; daß er ferner auch in seiner himmlischen Herrlichkeit das Amt eines Mittlers und Fürsprechers fortführe. Auch hierin (in dieser ewigen Kraft und beständigen Fortdauer), lehrt der Apostel, zeige sich ein wesentlicher Vorzug des Priesterthums Christi und seines Gnadenbundes vor dem vergänglichen mosaischen Priesterthum und Gesetz.

Hebr. 7, 23: Et alii quidem plures facti sunt sacerdotes, idcirco quod morte prohiberentur permanere; (24) hic autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. (25) Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis. Vgl. V. 18—22; 26—28; 8, 1: Talem habemus Pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis, (2) sanctorum minister et tabernaculi veri, quod fixit Deus, et non homo. (3) Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde necesse est, et hunc habere aliquid quod offerat. 9, 24: Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis; (25) neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno; (26) alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi; nunc autem semel in consummatione saeculorum, ad destitutionem peccati, per hostiam suam apparuit. Röm. 8, 34: Christus Jesus, . . . qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis? 1 Joh 2, 1: Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum.

Nicht ein neues oder ein mehrfach wiederholtes Opfer bringt Christus im Himmel dar, wie er ja auch auf Erden nur einmal sich geopfert hat in den Tod seit Grundlegung der Welt. Es ist vielmehr (dem Wesen nach) ein und dasselbe Opfer, welches er am Kreuze dargebracht hat, um das Heil der ganzen Welt zu begründen, und

welches er im Himmel darbringt, um bis an's Ende der Zeiten allen Heilsbedürftigen Gottes Huld und Gnade zuzuwenden. Nicht eine schlechthin neue Hinopferung seiner selbst vollzieht Christus im Himmel; weder eine blutige noch eine unblutige. Der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9); und sein Kreuzesopfer bedarf keiner Ergänzung durch irgend ein zweites Opfer. Aber letzteres setzt er in unblutiger Weise fort kraft desselben Opferwillens und derselben Opferliebe, die ihn am Kreuze zur wirklichen Hinopferung seines Lebens bewog, und worin der unendliche Werth jenes Opfers sich gründete. Auch seine Opfergabe ist er selbst, im Himmel, wie einst am Kreuze; nur daß er jetzt dem Vater sich aufopfert als das Gotteslamm, welches zum Heile der Welt am Kreuze geschlachtet worden ist. Sein himmlisches Opfer besteht nicht in der Dahingabe von Blut und Leben, sondern in der fortdauernden Aufopferung und Darstellung des ein= für allemal Dahingegebenen. Es ist vom Kreuzesopfer nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden; nicht ein schlechthin neues Opfer, sondern beständige Fortsetzung oder Repräsentation des ersteren. Vgl. Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes. S. 21. Das Opfer des Alten und Neuen Bundes. Regensb. 1870. S. 200. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 169 ff. Zill a. a. O. S. 485 u. unten § 155, 2.

Das Opfer und die Intercession Christi im Himmel werden wir uns demnach nicht als zwei gesonderte, sondern als stets mit einander verbundene und auf einander bezogene Thätigkeiten zu denken haben.

Thom. Aq. III. Q. 57. a. 6: Sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit coelum ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Hebr. 7, 25. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumsit. Vgl. Q. 54. a. 4 (§ 111, 3). Comm. in Hebr. 7. l. 4: Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. Vgl. *Est.* in Hebr. 7, 17 (§ 107, 1); in Hebr. 9, 25: Nam et hostiam semel oblatam, i. e. seipsum semel passum, continuo pro salute hominum sistit et offert Patri, quod significatum est verbis praecedentibus: *Ut appareat nunc vultui Dei pro nobis;* et adhuc quotidie, manibus suorum ministrorum per universam Ecclesiam offert incruentum et commemorativum sacrificium corporis et sanguinis sui.

Petav. de Incarn. XII, 8. 11: Nec ullam causam video, cur *orandi* partes eidem in coelo regnanti eripi debeant. Id enim vel propter divinam illius naturam fieret, vel propter felicitatis statum, cujus humana compos est facta natura. At neutra satis est idonea ratio, cur non orare modo censeatur Christus. Non prior: nam si quid valet, non minus in illo, cum inter mortales mortalem vitam degeret, quam hoc tempore valere debet. Fuit enim perpetuo Deus. At nullus orasse tunc negat Christum Dominum. Igitur ne nunc quidem ab hoc munere vacare putandus est. Sin posterior ratio locum habere creditur, ne Sancti quidem sempiternae felicitatis participes, orando pro nobis interpellabunt: quod Catholicus, imo vere Christianus nemo concesserit . . . At illae preces, quas etiamnum allegat ad Patrem, non ad augendum meritum, sed ad fruendum, applicandumque pertinent. Credibile est enim, complura beneficia, quae tunc (i. e. in cruce) membris suis caput promeruit, orationibus ejusdem certis temporibus offerendis annexa ac destinata fuisse. *Tolet.* Comm. in Joan. 16, 26. Annot. 35: Attende etiam non negare (Joan. l. c.) se rogaturum Patrem; non enim dicit, non rogabo; sed non dico me oraturum, ut excludat *necessitatem* orationis hujus; quasi diceret: Non dico vobis necesse esse me rogare, non quod non rogaturus sim, sed quod non opus sit mea oratione. Et revera nec oratio in terris necessaria erat: nam meritum sufficientissimum redemtionis nostrae fuit passio ejus; sed ut caritatem erga nos abundantissimam, et reverentiam et honorem erga Patrem, et nobis exemplum omni ex parte exhiberet, orare voluit et vult.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die fortdauernde Ausführung des von Christus begründeten Heilswerkes durch den heiligen Geist, oder die Lehre von der Heiligung der erlösten Menschheit.

§ 113.

Die Beziehung des heiligen Geistes zum Erlösungswerke im Allgemeinen.

1. Die Einführung der Menschheit in den Besitz der vom Erlöser für sie erworbenen Heilsgnaden, die subjective Erlösung oder Heiligung (§ 91, 1), wird in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste, als die ihm eigenthümliche Thätigkeit nach außen (per appropriationem), beigelegt. Schon die alttestamentlichen Verheißungen sprechen wiederholt den Gedanken aus, daß die Glieder des zukünftigen messianischen Reiches in vorzüglichem Maße der Gaben und der Wirksamkeit des Geistes Gottes sich erfreuen würden. Auf Grund der näheren Bestimmungen des Neuen Testamentes sind wir berechtigt, diese Stellen speciell auf die Person des heiligen Geistes zu beziehen (a). Christus selbst verheißt den Aposteln den heiligen Geist als seinen Stellvertreter; durch ihn soll die Heilsoffenbarung in den Aposteln zum Abschluß gebracht, durch ihn sollen sie befähigt werden, ihre apostolische Sendung auszuführen. Christus ertheilt ihnen nach seiner Auferstehung thatsächlich den heiligen Geist, als das Princip der übernatürlichen Gewalt der Sündenvergebung. Die den Aposteln gegebenen Verheißungen sind so gefaßt, daß sie offenbar zugleich für alle kommenden Zeiten Geltung haben sollen. Durch die wunderbare Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste zu Jerusalem wurde die Stiftung des Neuen Bundes der Gnade, sowie die Gründung der Kirche, von dem Erlöser vollendet und vor der Welt in feierlichster Weise geoffenbart (b). Auch die Apostel führen demgemäß alle Momente der übernatürlichen Heils- und Gnadenordnung auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes zurück. Ebenso auch die Kirche (c).

a. Ez. 26, 25: Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris . . . (27) Et spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis. Hebr. 10, 15 wird auf den heiligen Geist bezogen Jer. 31, 33. Apg. 2, 16: Hoc est, quod dictum est per prophetam Joël: Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus): effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae, et juvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt (Joel 2, 28) . . . V. 38: Poenitentiam (inquit) agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus sancti. Zuletzt weissagte der Vorläufer Christi nach Matth. 3, 11: Ego quidem baptizo vos in aqua; qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare: ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni. Vgl. Joh. 3, 5.

b. Joh. 14, 16: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. (18) Non relinquam vos orphanos: veniam ad vos.

V. 26 (§ 106, 3). Vgl. 16, 7—15. Luk. 24, 49: Et ego mitto promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. Vgl. Apg. 1, 8; die Erfüllung Apg. 2.

Joh. 20, 21: Dixit ergo eis iterum: Pax vobis. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum; (23) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (vgl. § 61, 2).

Hieraus erhellt, wie die Verheißung Christi Luk. 24, 39; Apg. 1, 8 zu verstehen sei. Am Pfingstfeste sollte nicht die erste Mittheilung des heiligen Geistes stattfinden, sondern diejenige, durch welche die Apostel die Fülle der apostolischen Gaben und Gewalten und der zu ihrem Gebrauche nothwendigen Gnaden empfingen; es sollte diejenige Geistessendung sein, welche vermöge ihres wunderbaren Charakters die Stiftung des Neuen Bundes und die Gründung der Kirche, in einer für die ganze Welt erkennbaren Weise, vollendete. Diese sollte und konnte erst dann erfolgen, nachdem der Erlöser vollends in den Stand der Erhöhung eingetreten, und damit das Werk der Erlösung zum vollen Abschluß gebracht war (§ 112).

Vgl. Joh. 16, 7: Expedit vobis, ut ego vadam; si enim non abiero, paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos. Apg. 2, 33: Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis.

Iren. adv. haer. III, 17. 1: Hunc enim promisit per prophetas effundere in novissimis temporibus super servos et ancillas, ut prophetent; unde et in Filium Dei, filium hominis factum descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi. *Greg. Naz.* Or. 44 (vgl. *Petav.* de Trin. VIII, 4. 7).

Leo M. Serm. 75 (al. 73), 1: Sicut enim Hebraeo quondam populo ab Aegyptiis liberato, quinquagesimo die post immolationem agni lex data est in monte Sina; ita post passionem Christi, qua verus Dei agnus occisus est, quinquagesimo a resurrectione ipsius die in Apostolos plebemque credentium Spiritus sanctus illapsus est: ut facile diligens Christianus agnoscat, initia veteris Testamenti evangelicis ministrasse principiis, et ab eodem Spiritu conditum foedus secundum, a quo primum fuerat institutum. Ib. c. 2: Ab hoc igitur die tuba evangelicae praedicationis intonuit; ab hoc die imbres charismatum, flumina benedictionum, omne desertum et universam aridam rigaverunt; quoniam ad renovandam faciem terrae *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (Gen. 1, 2); et ad veteres tenebras abigendas, novae lucis fulgura coruscabant, cum micantium splendore linguarum et verbum Domini lucidum, et eloquium conciperetur ignitum, cui ad creandum intellectum, consumendumque peccatum, et efficacia illuminandi, et vis inesset urendi. Serm. 76 (al. 74), 3: Non ambigamus, quod cum in die Pentecostes discipulos Domini Spiritus sanctus implevit, non fuit inchoatio muneris, sed adjectio largitatis; quoniam et patriarchae, et prophetae, et sacerdotes, omnesque sancti, qui prioribus fuere temporibus, ejusdem sunt Spiritus sanctificatione vegetati; et sine hac gratia nulla unquam instituta sunt sacramenta, nulla sunt celebrata mysteria, ut eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem fuerit mensura donorum. c. 4: Ipsi quoque beati Apostoli ante passionem Domini sancto Spiritu non carebant, nec potentia hujus virtutis aberat ab operibus Salvatoris. Vgl. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. S. 512.

c. Nicht bloß in den Aposteln, sondern auch in den Gläubigen offenbarte sich das Wirken des heiligen Geistes in den ersten Zeiten vielfach durch sogen. Wundergaben (Charismen). Die Apostel erkennen darin ein Zeichen der Antheilnahme der Betreffenden an der Gnade der Erlösung; insbesondere berufen sie sich darauf zum Beweise, daß auch die Heiden zur Aufnahme in die Kirche von Gott berufen seien. Ferner erklären sie, diese Gaben seien ein von Gott den Ungläubigen dargebotener Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche.

Apg. 10, 44: Adhuc loquente Petro verba haec (zu Cäsarea, im Hause des heidnischen Hauptmannes Cornelius), cecidit Spiritus sanctus super omnes, qui audiebant verbum. (45) Et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus sancti effusa est. (46) Audiebant enim illos loquentes linguis, et magnificantes Deum. (47) Tunc respondit Petrus: Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum sanctum acceperunt sicut et nos? Vgl. 15, 8. 1 Kor. 12; 14, 22: Itaque linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus. Hebr. 2, 4. S. § 115, 2.

Als ein Werk des heiligen Geistes bezeichnen die Apostel ihre eigene Ausrüstung und Thätigkeit als Organe der Offenbarung; sowie auch die Rechtfertigung und Heiligung der Gläubigen, und das übernatürliche gottverbundene Leben in allen seinen einzelnen Momenten.

Apg. 2, 16 ff. (s. o.). Eph. 3, 5: Quod (mysterium Christi) aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et Prophetis in Spiritu . . . Vgl. z. B. in Bezug auf die Charismen oder Wundergaben 1 Kor. 12, 11: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult; bezüglich der Liebe Gottes und der heiligmachenden Gnade Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. 8, 11: Quodsi Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. V. 14: Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. 1 Kor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Tit. 3, 4—7 (§ 84, 2). Der heilige Geist ist das Lebensprincip (die Seele) des mystischen Leibes Christi, der Kirche. Vgl. Eph. 4, 4: Unum corpus, et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Näheres s. u. § 118 ff. u. § 137 ff.

Demgemäß führt auch die Kirche den Glauben, sowie alle übrigen Stufen des persönlichen Heilswerkes, die Gnade in allen ihren Formen, die Wirksamkeit der heiligen Sacramente, die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes u. s. f. auf den heiligen Geist, als höchste wirkende Ursache, zurück.

Vgl. z. B. *Araus. II.* can. 4. 7. *Trid.* Sess. 6. c. 5. 7 (§ 116, 2; 119, 1. 3). *Vatic.* Sess. 4. c. 4 (§ 138. 140).

2. Wie diese Appropriation zu verstehen sei, wurde früher dargelegt. Es wird dadurch die Gemeinsamkeit oder Einheit des Wirkens der drei göttlichen Personen nicht geläugnet; demnach ist es auch nicht widersprechend, wenn dieselben übernatürlichen Gnadenwirkungen auch wohl einer der anderen göttlichen Personen, oder der heiligen Menschheit Christi zugeschrieben werden. Letztere ist nicht die principale, sondern nur die werkzeugliche Ursache, deren sich die Gottheit zur Hervorbringung jener Wirkungen bedient.

Vgl. über den Sinn und Zweck der sogen. Appropriationen im Allgemeinen § 56, 5. Bezüglich der Angemessenheit der hier in Rede stehenden läßt sich Folgendes bemerken. Die Heiligung der sündigen Menschheit ist die Frucht des (objectiven) Erlösungswerkes, welches der Sohn auf Geheiß des Vaters übernommen und vollbracht hat; das demnach aus dem gemeinsamen Willen des Vaters und des Sohnes hervorgegangen ist. Daher erscheint es als höchst angemessen, wenn die weitere Ausführung dieses göttlichen Willens dem heiligen Geiste zugeschrieben wird, der als solcher aus Vater und Sohn ewig hervorgeht. Ferner soll durch das Werk der Heiligung die ursprüngliche Verbindung der Liebe und Gnade zwischen Gott und dem Menschen wieder hergestellt werden. Dieses Einigungswerk wird dem heiligen Geiste beigelegt, um ihn als das ewige persönliche Band der Liebe zwischen Vater und Sohn darzustellen.

Leo M. Serm. 76 (al. 74), 2 (§ 56, 5). Serm. 77 (al. 75), 2: Quod ergo salva

cooperatione inseparabilis Deitatis, quaedam Pater, quaedam Filius, quaedam proprie Spiritus sanctus exequitur, nostrae redemtionis dispositio, nostrae salutis est ratio . . . Divisit sibi opus nostrae reparationis misericordia Trinitatis; ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus sanctus igniret.

Cat. rom. P. I. c. 9. q. 7: Quamvis enim sanctissimae Trinitatis opera, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint: ex iis tamen multa Spiritui sancto propria tribuuntur, ut intelligamus, illa in nos a Dei immensa caritate proficisci; nam cum Spiritus sanctus a divina voluntate veluti amore inflammata procedat, perspici potest, eos effectus, qui proprie ad Spiritum sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri. Ib. q. 8: Verum prae ceteris ejus amplissimis muneribus gratia illa praedicanda est, quae nos justos facit, signatque *Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae* (Eph. 1, 13. 14). Haec enim mentem nostram arctissimo amoris vinculo Deo jungit, ex quo fit, ut summo pietatis studio accensi, novam vitam instituamus, ac *naturae divinae participes effecti, filii Dei nominemur et vere simus* (2 Petr. 1, 4; 1 Joan. 3, 1). Vgl. § 118, 5; § 148, 2. Schell a. a. O. S. 532 ff.

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze bildet den Gegenstand der folgenden Abschnitte. Diese handeln, den hier gegebenen Andeutungen gemäß, von der Gnade, als dem innern Princip der (subjectiven) Erlösung und Heiligung; von der Kirche, als der von Christus gestifteten äußern Heils- und Gnadenanstalt, und den ihr anvertrauten Gnadenmitteln, den heiligen Sacramenten und dem heiligen Meßopfer.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Gnade.

Erster Abschnitt.

Das Wesen und die Wirksamkeit der Gnade.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Lehren.

§ 114.

Begriff und wesentliche Eigenschaften der Gnade im Allgemeinen. Die Unterscheidung der Gratia increata und creata; der Gratia Creatoris und Salvatoris.

1. Mit dem Namen Gnade (gratia) bezeichnet das Neue Testament ganz allgemein die in Christo der Menschheit von Gott bereiteten Heilsgüter, insbesondere die für alle Menschen bestimmten Früchte des Opfertodes Christi: die Sündenvergebung, die Rechtfertigung und Heiligung, und das ewige Leben. Es ist hiermit zugleich schon der Ursprung, sowie der übernatürliche Zweck und Charakter der Gnade angedeutet. Ueberdieß lehrt die heilige Schrift ausdrücklich, daß die Gnade ein unverdientes Geschenk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit sei.

Durch oben genannten (engeren) Begriff hat die Offenbarung das Wort Gnade mit einem schlechthin neuen, sowohl dem profanen wie dem alttestamentlichen Sprachgebrauch fremden Inhalte erfüllt. Nur in entfernterer Weise sind mit demselben die sonstigen Bedeutungen des Wortes in der heiligen Schrift verwandt. Gratia (χάρις) heißt nämlich sonst so viel als: Anmuth (Ps. 44, 3; Luk. 4, 22); Wohlwollen, Liebe, Gunst (Gen. 39, 4; Weish. 4, 15; Luk. 1, 30; Apg. 2, 47); daher auch metonymisch Almosen (1 Kor. 16, 3).

Den engeren Begriff vgl. z. B. Röm. 5, 20: Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia, (21) ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam, per Jesum Christum Dominum nostrum; oder in dem gewöhnlichen Segenswunsch der Apostel: Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo (Röm. 1, 7 u. a.). Auch der Apostolat, sowie die übrigen kirchlichen Aemter, werden Gnaden genannt; ebenso die Wundergaben (der Sprachen, Krankenheilung u. dgl., Röm. 1, 5; 12, 3; 1 Kor. 12, 4 ff.; Eph. 4, 7 ff.); das Evangelium heißt „das Wort der Gnade" (Apg. 14, 3).

Die Gnade der Rechtfertigung wird ausdrücklich ein Geschenk Gottes genannt (donum); der Mensch kann sie nicht verdienen, sondern nur geschenkweise (gratis) von Gott erlangen; nicht durch (verdienstliche) Werke, sondern mittelst des Glaubens. Das Gleiche gilt von der Vorherbestimmung zur Gnade (Gnadenwahl) überhaupt. Eine verdiente, d. h. dem Menschen von Gott geschuldete Gnade, ist ein widersprechender Begriff.

Röm. 3, 23: Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. (27) Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemtionem, quae est in Christo Jesu. V. 23: Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis. 4, 4. 5; 5, 15: Sed non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. 11, 5: Sic ergo et in hoc tempore reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. (6) Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.

2. Das kirchliche Lehramt selbst hat keine förmliche Definition des Begriffes der Gnade aufgestellt; wohl aber sind in der kirchlichen Lehre alle Elemente einer solchen enthalten. Hiernach bezeichnet der Ausdruck Gnade im Allgemeinen jedes übernatürliche Geschenk, das Gott den Menschen (bezw. den reinen Geistern) aus freiem Wohlwollen zuwendet, um denselben zur Erlangung des ewigen Lebens, ihres übernatürlichen Endzieles, in näherer oder entfernterer Weise zu verhelfen. Da für den gefallenen Menschen der Opfertod Christi die Verdienstursache aller Gnaden ist, so wird obiger Definition in der Regel noch die Bestimmung beigefügt, daß Gott jene Gaben, die wir Gnaden nennen, dem Menschen um der Verdienste Christi willen verleihe.

Jede Gnade ist demnach, ihrem Zwecke und Wesen nach betrachtet, etwas Uebernatürliches (donum *supernaturale*) im engeren Sinn des Wortes (supernaturale *per se*, seu *quoad substantiam*), und darum auch ein dem Menschen nicht geschuldetes Geschenk der göttlichen Liebe (donum *gratuitum*, *indebitum*). Die Uebernatürlichkeit und die Gratuität sind wesentliche Eigenschaften der Gnade (§ 71, 2).

Die wirkende Ursache (causa *efficiens principalis*) der Gnade ist der dreieinige Gott (bezw. der heilige Geist, s. § 113). Sie ist eine Offenbarung seiner Liebe, Weisheit und Macht. Der Endzweck (causa *finalis*) ihrer Verleihung ist die Ehre Gottes (finis *primar.*), und das übernatürliche Heil des Menschen (finis *secundar.*).

Vgl. 71, 3. In Bezug auf die Rechtfertigungsgnade sind diese Sätze definirt *Trid.* Sess. 6. c. 7: Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus . . . Vgl. auch insbesondere die paulinische Lehre über die Rechtfertigung (Röm., Gal.).

Eph. 1, 3. 6; 2, 4—7 u. a. St. f. § 71, 3; 93, 1. 2; 113. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 112. a. 1 (§ 71, 3). Die heilige Menschheit Christi ist, wie oben erörtert wurde, die werkzeugliche Ursache der Gnade (causa *instrumentalis*). Vgl. § 71, 3; § 112.

Die Verdienstursache (causa *meritoria*) der Gnade ist der Opfertod des Erlösers. *Trid.* l. c. (§ 109).

An Stelle dieses kirchlichen Gnadenbegriffes wollten die Pelagianer, zur Verdeckung ihrer Irrlehre, einen anderen unterschieben, indem sie die Erschaffung des Menschen, seine natürlichen Vermögen und die Entwicklung derselben durch die göttliche Providenz mit dem Namen Gnade bezeichneten. Der hl. Augustinus gab zu, daß dieser Sprachgebrauch in gewissem Sinne wohl ein berechtigter genannt werden könne; es geschehe aber damit der kirchlichen Lehre über die Gnade nicht genug. Ep. 177 (al. 95), 7: Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus, ... et de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere valeamus; unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est: alia est tamen, qua praedestinati vocamur, justificamur, glorificamur.

Um die Nothwendigkeit der Gnade von den palästinensischen Bischöfen befragt, gab Pelagius dieselbe zu, indem er darunter die natürlichen Gaben, insbesondere die Willensfreiheit verstand. So täuschte er die Bischöfe über seine Irrlehre (*Aug.* l. c. n. 2: Catholici antistites nullam aliam gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere, et populis praedicare consueverunt . . . Sine dubio gratiam, qua justificamur ab iniquitate, et qua salvamur ab infirmitate; non qua creati sumus cum propria voluntate. n. 7: Illam confiteatur apertissime gratiam, quam doctrina christiana demonstrat et praedicat esse propriam Christianorum, quae non est natura, sed qua salvatur natura).

3. Der allgemeine Satz, daß alles Wirken Gottes nach außen an sich ein ewiges sei, und nur die dadurch hervorgebrachten geschöpflichen Wirkungen zeitlicher Art seien (§ 36, 4; 64, 2), muß auch auf die Gnade angewandt werden. In ihrer wirkenden Ursache, d. i. in der sie hervorbringenden und mittheilenden Thätigkeit Gottes betrachtet, ist sie etwas Ewiges und Unerschaffenes (daher der Ausdruck gratia *aeterna, increata*); an sich betrachtet ist sie etwas Geschaffenes und in der Zeit am Geschöpfe Hervortretendes (gratia *creata, temporalis*).

Die Gratia *increata* ist die ewige göttliche Liebe selbst, mit ihren Rathschlüssen in Bezug auf das Heil der Menschen; die Gratia *creata* ist die zeitliche Offenbarung oder die Frucht jener ewigen Liebe.

Thom. Aq. II. 1. Q. 110. a. 1: Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum . . . . Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit. Vgl. § 125.

4. Durch den Erlöser wurde der Menschheit das übernatürliche Heil wiedergebracht, welches sie durch den Sündenfall der Stammeltern verloren hatte. Diese zweimalige Darbietung einer übernatürlichen Heils- und Gnadenordnung von Seiten Gottes bezeichnet die kirchliche Wissenschaft durch

die Unterscheidung der Gratia *Creatoris* und der Gratia *Salvatoris*. Jene umfaßt die dem Menschen im Urstande verliehenen (gratia *sanitatis, originis*), diese die für den gefallenen Menschen bestimmten übernatürlichen Gaben (gratia *medicinalis, recuperata*), von welchen hier die Rede ist.

Vgl. § 83. 91. Beide Gnadenordnungen haben Mehreres mit einander gemein, während sie in anderen Beziehungen sich von einander unterscheiden. Ersteres ist der Fall bezüglich des Endzieles (die Visio *beatifica*, als Endziel von Seiten des Menschen; die Ehre Gottes, als höchstes Endziel von Seiten Gottes betrachtet), und des wesentlichsten Mittels, das dem Menschen zur Erreichung jenes Endzieles dienen soll (die heiligmachende Gnade).

Die Verschiedenheit zeigt sich in folgenden Momenten. Der Urheber (causa *principalis*) beider Ordnungen ist Gott; während aber der Urstand unmittelbar und ausschließlich durch ihn verwirklicht wurde, kam die Ordnung der Erlösung zugleich durch den „Mittler" Christus zu Stande (Eph. 1, 9. 10). In ihm ist nun die wirkende (wie auch die moralische oder Verdienst-) Ursache der Gnade mit der menschlichen Natur selbst innerlich und untrennbar verbunden.

Bill. de Gratia. Diss. 2. praeamb. art. 1. § 5: Et hinc causa gratiae in statu innocentiae erat naturae extrinseca, in statu reparationis est ipsi intrinseca, nimirum Verbum caro factum; ideoque foedus inter Deum et naturam in primo statu fuit temporale et transitorium, in statu reparationis est aeternum et indissolubile ratione unionis hypostaticae.

Im Urstande war der Mensch seiner Seele nach zu einer übernatürlichen Aehnlichkeit mit Gott erhoben; der erlöste Mensch soll überdieß dem Leibe und der Seele nach dem verherrlichten Gottmenschen gleichgestaltet werden. Der Urstand war wesentlich eine Offenbarung der Liebe Gottes; die Heilsordnung Christi ist eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, und eine noch vollkommenere Offenbarung der Liebe Gottes (§ 93). Ferner ist das Subject oder der Träger der göttlichen Gnade in beiden Ordnungen verschieden. Dort war es die noch unversehrte, sündelose Natur (daher gratia *sanitatis*); hier ist es die durch die Sünde befleckte und verwundete Natur, welche vor allem der Reinigung und Heiligung bedarf (gratia *medicinalis*), und auch durch die Gnade nicht, wie im Urstande, von den ihr an sich eigenthümlichen Gebrechen (defectus connaturales, infirmitates) befreit wird. Hier findet sich daher größere sittliche Schwäche und größere Gefahr der Sünde, darum ist hier auch größere Kraft der Gnade zum Heile des Menschen erforderlich.

Aug. de corr. et gr. 12, 35: Major quippe libertas (d. i. nach augustin. Sprachgebrauche, übernatürliche Willenskraft) est necessaria adversus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus; hoc Sanctorum martyria docuerunt. Denique ille — Adam — et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate; isti autem, non dico terrente mundo, sed saeviente ne starent, steterunt in fide; cum videret ille bona praesentia quae fuerat relicturus, isti futura quae accepturi fuerant, non viderent. Unde hoc, nisi donante illo, a quo misericordiam consecuti sunt ut fideles essent, a quo acceperunt spiritum, non timoris, quo persequentibus cederent, sed virtutis et caritatis et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta invitantia, cuncta cruciantia superarent? Man denke auch z. B. an den Gnadenreichthum, welcher den Erlösten in der Kirche, den heiligen Sacramenten, dem heiligen Opfer u. s. f. dargeboten ist.

Verschieden ist endlich die Ordnung der Gnade im engeren Sinne des Wortes, d. i. die Art und Weise, oder der Weg ihrer Mittheilung. Im Urstande wurde die Gnade zunächst der menschlichen Natur, als solcher, und dadurch auch den einzelnen Individuen, zu Theil; die Erlösungsgnade wendet sich zunächst an die einzelnen Menschen, um sie persönlich zu heiligen; in den wirklich Geheiligten und nur in ihnen wird dann auch die menschliche Natur thatsächlich erlöst und geheiligt. Damit hängt

ein letzter Unterschied zusammen. Die urständliche Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Heiligkeit geschah ausschließlich von Seiten Gottes, mittelst eines einzigen schöpferischen Actes, daher auch nicht in Form eines allmählich sich entwickelnden Processes; die Aneignung der Erlösungsgnaden ist durch die eigene Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnadenhülfe bedingt, und vollzieht sich darum auch in einem allmählichen zeitlichen und sachlichen Fortschritte.

Bill. l. c. § 3: Gratia status innocentiae procedebat a Deo ut Creatore instituente naturam tam in esse naturali quam supernaturali; unde fuit per modum creationis, cujus est opus suum statim perfectum producere. Gratia vero hujus status procedit a Deo ut Redemtore, non ut naturam instituente, sed ut personas sanante; unde non datur prout congruit naturae et ipsi gratiae secundum se spectatae, ut in prima creatione; sed secundum modum quem ipse Redemtor homini sanando congruentiorem judicavit; et hic modus est, ut anima a morbo peccati sanaretur, deinde per humilitatem et poenitentiam ad perfectionem perveniret.

Ueber die dieser Einrichtung zu Grunde liegenden liebevollen Absichten Gottes s. *Bill.* l. c.: Judicavit autem Deus, non congruere homini, ut tota perfectio ei restitueretur a qua superbiendo exciderat, sed ut mens sanaretur a peccato et Deo conjungeretur, relicta infirmitate in inferioribus potentiis, tum ad comprimendam superbiam, tum ad exercitium virtutum, tum ut inde excitaretur homo ad opem Medici continuo implorandam, tum ad ostendendam virtutem auxilii divini, hominem fragilem inter tot tentationes custodientis, tum denique ut conformaremur Christo, qui per actus virtutum et passionem ad gloriam corporis pervenit. Vgl. *Trid.* Sess. 5. can. 5 (§ 85, 2).

§ 115.

Die verschiedenen Arten der Gnade. Allgemeine Uebersicht.

1. Die übernatürlichen Gaben oder Thätigkeiten, wodurch Gott das ewige Heil des Menschen bezweckt, sind vermöge der Art und Weise, wie sie zum Menschen in Beziehung treten, doppelter Art. Sie stehen entweder dem Menschen zunächst nur äußerlich gegenüber, oder ergreifen mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar und innerlich seine sittlichen Kräfte. Jene nennt man äußere, diese innere Gnaden (gratia *externa, interna*).

Unter den Begriff der äußern Gnade fällt z. B. die übernatürliche Offenbarung; die kirchliche Lehrverkündigung. Vgl. Röm. 3, 1. 2. Ein Beispiel der innern Gnade s. Röm. 5, 5. Mit der äußern Gnade verbindet Gott auch allzeit die innere Gnade, ohne welche der Mensch von jener keinen heilsamen Gebrauch zu machen im Stande wäre. Vgl. als Beispiel die Vision und die Bekehrung des hl. Paulus Apg. 9, 4 ff.

Trid. Sess. 6. c. 11: Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Vgl. u. § 120.

Die Pelagianer anerkannten nur eine äußere Gnade, und nur deren Nothwendigkeit für den Menschen (gratia legis et doctrinae). Darum forderte der hl. Augustinus, daß sie auch die innere Gnade anerkennen sollten (Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus. — Ac per hoc, quando Deus docet, non per legis literam, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat. De gr. Chr. 12; 14).

Die innere Gnade ergreift mit ihrer Wirksamkeit entweder die Erkenntnißkräfte, oder den Willen des Menschen, und heißt je danach Gratia *intellectus* (seu *illuminans*) oder Gratia *voluntatis* (sive *confortans, sanctificans*). Beispiele für Beides s. Eph. 1, 16—19; 3, 16. In der Kirchensprache sind auch die Namen illuminatio, inspiratio, adjutorium Spiritus sancti gebräuchlich. Vgl. *Araus. II.* c. 7. *Trid.* Sess. 6. can. 3 (§ 123, 1).

2. Die innere Gnade wird mit Rücksicht auf ihren nächsten Zweck unterschieden als Gratia *gratis data* und Gratia *gratum faciens*. Jene will den Menschen zunächst befähigen, zum Heile Anderer mitzuwirken (die sogenannten Charismen oder Gaben der Erkenntniß, der Lehre, der Wunder u. dgl.; die übernatürlichen apostolischen oder kirchlichen Gewalten und Vollmachten); diese bezweckt zunächst das eigene Heil des Empfängers.

Ueber die Charismen s. 1 Kor. 12—14. Eph. 4, 7 ff. Vgl. Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums. 2. A. S. 590. Englmann, Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im Besondern. Regensb. 1848. Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 236.

Der Name Gratia *gratis data* ist wohl auf Matth. 10, 8 (Gratis accepistis, gratis date) zurückzuführen. Sofern jede Gnade ein Geschenk der Liebe Gottes (gratis data) ist, ist jener Name an sich nicht wohl zutreffend, um eine einzelne Art von Gnaden zu bezeichnen.

Thom. Aq. II. 1. Q. 111. a. 1. ad 3: Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae, quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scil. hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duae partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non gratum faciens*. Uebrigens ist auch die Gratia *gratum faciens* für das Heil Anderer von Bedeutung (das gute Beispiel; die Gemeinschaft der Heiligen mit ihren Früchten u. s. f.); und ebenso kann und soll die Gratia *gratis data* in einer das eigene Heil des Inhabers fördernden Weise gebraucht werden. Vgl. Dan. 12, 3; 1 Kor. 14, 2 ff.

Ueber die der Gratia *gratis data* zu Grunde liegende providentielle Absicht Gottes vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 1: In hoc (autem) ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur . . . Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scil. quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, . . . alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae homini conceditur. Vgl. § 70, 5; 113, 1 c.

3. Die Gratia gratum faciens ist je nach ihrem nächsten Zweck, oder der Wirkung, die sie in der menschlichen Seele hervorbringt, entweder eine actuelle oder eine habituelle. Letztere bezweckt und bewirkt zunächst einen übernatürlichen Zustand (habitus), oder eine der Seele dauernd innewohnende übernatürliche Fähigkeit oder Beschaffenheit (potentia, qualitas); erstere bezweckt zunächst einen einzelnen Act übernatürlichen Erkennens oder Wollens, und verleiht die dazu erforderliche Anregung und Befähigung (gratia *actualis* oder *actiosa*).

Der hl. Thomas beleuchtet die diesem Doppelcharakter der Gnade zu Grunde liegende göttliche Absicht mittelst der Analogie der natürlichen Weltordnung. Auch diese ist nicht ausschließlich durch Gottes Wirksamkeit bedingt, sondern zugleich auch durch die eigenen Bewegungen und Thätigkeiten der Naturwesen, welche den ihnen von Gott anerschaffenen Kräften, Neigungen u. dgl. entsprechen. Vgl. II. 1. Q. 110. a. 2: Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae . . . Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur; et hoc ideo quia non est conveniens quod

Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1: *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est. Vgl. II. 2. Q. 23. a. 2 (§ 118, 5) u. o. § 69, 3; 70, 4. 5.

Hieraus erhellt auch, daß beide Arten von Gnaden nach Gottes Absicht nicht etwa bloß äußerlich neben einander hergehen, sondern in innerer Beziehung zu einander stehen. Die actuelle Gnade will dem Menschen entweder die Erlangung oder den dauernden Besitz und Gebrauch der habituellen Gnade vermitteln; diese wie jene bezweckt eine dauernde, an guten Werken fruchtbare übernatürliche Lebensverbindung des Menschen mit Gott, deren Endziel und höchste Vollendung der ewige Besitz Gottes (die visio beatifica) im Himmel ist (*Aug.* de gr. Chr. 19, 20: Facit autem homo arborem bonam, quando Dei accipit gratiam. Non enim se ex malo bonum per se ipsum facit; sed ex illo, et per illum, et in illo, qui semper est bonus; nec tantum ut arbor sit bona, sed etiam ut faciat fructus bonos, eadem gratia necessarium est ut adjuvetur, sine qua boni aliquid facere non potest). Das Gegenbild dieser zweifachen Gnade ist die actuelle und die habituelle Sünde.

4. Die actuelle Gnade wird je nach ihren verschiedenen Beziehungen zum freien Willen oder der eigenen sittlichen Thätigkeit des Menschen wiederum mehrfach unterschieden.

a. Die der eigenen sittlichen Thätigkeit (Erkennen, Wollen) des Menschen durchaus zuvorkommende, diese selbst erst anregende oder hervorrufende Gnade, wird Gratia *operans,* die zugleich mit der eigenen Thätigkeit des Menschen und in derselben wirkende Gnade Gratia *cooperans* genannt. Dort ist Gott allein das wirkende Princip; hier ist die göttliche Thätigkeit mit der menschlichen zu einem einheitlichen Princip verbunden.

1 Kor. 15, 10: Gratia autem Dei sum id, quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum. *Araus. II.* c. 9: Quoties bona agimus, Deus in nobis et nobiscum, ut operemur, operatur. c. 20: Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo (gratia *operans*); nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo (gratia *cooperans*). *Aug.* de gr. et lib. arb. 17, 33: Et quis istam etsi parvam (s. Petro) dare coeperat caritatem (Joan. 13, 37), nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 111. a. 2: Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia *operans.* In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur gratia *cooperans.*

Der hl. Thomas bemerkt mit Recht, daß diese Unterscheidung sich auch auf die habituelle Gnade anwenden lasse, insofern auch diese einerseits dem Menschen ein übernatürliches Sein oder Leben verleiht, und anderseits zugleich mit dem freien Willen das Princip der übernatürlichen und verdienstlichen Thätigkeit des Menschen ist (Ib.: Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia *operans;* in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*). Jedoch beziehen die heiligen Väter und

die meisten Theologen jene Unterscheidung nur auf die actuelle Gnade. Vgl. *Ripalda*, de Ente supern. Disp. 112. sect. 2. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. I, 14.

b. Sofern die actuelle Gnade die sittlichen Kräfte des Menschen zu einer übernatürlichen Thätigkeit anregt, heißt sie Gratia *excitans;* sofern sie ihnen die zu einer solchen nothwendige übernatürliche Hülfe (Stärkung, Erhöhung, Ergänzung, göttliche Mitwirkung) verleiht, Gratia *adjuvans*.

Vgl. *Trid.* Sess. 6. c. 5 (§ 119, 3).

c. Die den freien Entschlüssen des Menschen zuvorkommende (anregende und stärkende) Gnade wird mit Rücksicht auf eben dieses Wechselverhältniß Gratia *praeveniens;* die im guten Entschluß selbst wirksame Gnade Gratia *concomitans;* die demselben nachfolgende, die Ausführung des Entschlusses, oder die Beharrlichkeit im Guten bewirkende Gnade Gratia *subsequens* genannt.

Trid. Sess. 6. c. 16 (§ 121, 1). Phil. 2, 13: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.

Aug. Enchir. 32: Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et, *Misericordia ejus praeveniet me* (Ps. 58, 11), et, *Misericordia ejus subsequetur me* (Ps. 22, 6). Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. De nat. et gr. 31, 35: Praevenit autem ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanati vegetemur; praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus: quia sine illo nihil possumus facere. Wie der hl. Augustinus hier andeutet, kann man die Unterscheidung der Gratia *praeveniens* und *subsequens* auch auf die Hauptmomente des ganzen persönlichen Heilswerkes, angefangen von der ersten Rechtfertigung bis zur himmlischen Vollendung, beziehen, sofern jedes einzelne immer durch das vorangehende, bezw. durch die dasselbe bewirkende Gnade bedingt ist. In gleichem Sinne *Thom. Aq.* II. 1. Q. 111. a. 3: Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de nat. et gr. 31 (s. o.).

Die Semipelagianer läugneten die Nothwendigkeit der Gratia *praeveniens;* sie verstanden daher auch irriger Weise unter der Gratia *subsequens* die Gnade, welche der eigenen, natürlichen Willensthätigkeit des Menschen nachfolge, d. h. um dieser willen von Gott verliehen werde. Vgl. dagegen *Araus. II.* can. 5—7 (§ 116); und c. 25 (§ 120, 2).

d. Gleichfalls je nach ihrer Beziehung zu den übernatürlich guten Willensentschlüssen des Menschen, oder je nach ihrem nächsten Zweck ist die Gnade entweder eine sogenannte wirksame (gratia *efficax*), oder eine bloß genügende Gnade (gratia *sufficiens, mere sufficiens;* auch wohl *inefficax*, dieß jedoch nur im relativen Sinne). Letztere Gnade ist nicht ohne alle Wirkung in der Seele des Empfängers; sie ist nur nicht von der Wirkung eines guten Willensentschlusses begleitet (S. u. § 117).

Der Begriff oder das Wesen der wirksamen Gnade wird in der kirchlichen Wissenschaft in verschiedener Weise bestimmt; demgemäß auch der Unterschied zwischen der wirksamen und der bloß genügenden Gnade (S. u. § 117). Auf thomistischem Stand-

punkte wäre zu sagen, die Gratia *sufficiens* verleihe dem menschlichen Willen das Vermögen oder die Fähigkeit (Kraft, Anregung) zu einem übernatürlich guten Willensentschluß (dat posse operari); die Gratia *efficax* hingegen bewirke den guten Entschluß selbst (dat bonum operari). Nach molinistischer Lehre ist die Gratia *efficax* diejenige Gnade, welcher der freie Wille des Menschen (im guten Enschlusse) zustimmt; während die Gratia *sufficiens* eines solchen Erfolges (der freien Willenszustimmung) ermangelt.

Begründet ist diese Unterscheidung schon durch die beiden allgemeinen, in der Offenbarung enthaltenen Sätze, daß einerseits Gott das Heil aller Menschen wolle, und allen die ausreichenden Mittel des Heiles darbiete; und daß andererseits doch nicht alle Menschen, auch selbst nicht alle von Gott mit Gnaden überhäuften Glieder der Kirche, thatsächlich das Heil erlangen. Sofort erhebt sich die Frage, wo der letzte Grund dieser Erscheinung zu suchen sei. Etwa nur im freien Willen des Menschen? oder auch in der Gnade, in der Art oder dem Maße ihres Wirkens? Es handelt sich also bei dieser Unterscheidung wesentlich um die innere Beziehung zwischen der Gnade und dem freien Willen des Menschen, oder um das Verhältniß von Gnade und Freiheit.

Ueber die Bedeutung dieser Frage vgl. *Aug.* de gr. Chr. 47, 52: Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. Letzteres behaupteten die Pelagianer, und läugneten darum die (innere) Gnade. S. § 116. 123.

5. Gemäß der von Gott festgestellten Heilsordnung kann und soll der Mensch durch gottgefälligen Gebrauch der empfangenen Gnaden auch seinerseits zu seinem Fortschritte auf der Bahn des Heiles und zur Erlangung der ewigen Seligkeit mitwirken. Er kann sich auf genannte Weise die Mittheilung weiterer Gnaden, und die ewige Seligkeit selbst vor Gott verdienen (§ 121). Daher die Unterscheidung der schlechthin unverdienten (gratia *simpliciter talis*), und der zugleich durch eigenes Verdienst erlangten Gnade (gratia *pro gratia*).

Die genannte Unterscheidung steht nicht in Widerspruch mit dem allgemeinen Begriffe der Gnade, als eines dem Menschen nicht geschuldeten freiwilligen Geschenkes der göttlichen Liebe (donum indebitum. § 114, 1. 2). Dieses ist darum nicht der Fall, weil auch jene Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens schlechthin in der Gnade Gottes wurzelt; also auch ihrerseits wieder (in ihrem letzten Grunde betrachtet) ein freies Geschenk Gottes ist. Ferner auch darum nicht, weil das oben genannte Moment der göttlichen Heilsordnung (die Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens) von Gott aus freiester Liebe festgestellt wurde. Die daraus für Gott entspringende Nothwendigkeit, dem Menschen den verdienten Gnadenlohn zu gewähren, ist nichts Anderes, als die Treue Gottes in seinen Verheißungen, und die Unwandelbarkeit auch seines freien Willens; sie ist eine sogen. Necessitas *hypothetica*, welche die Freiheit des göttlichen Wollens nicht ausschließt (§ 49, 2). Vgl. u. § 123, 1.

Aug. de gr. et lib. arb. 8, 10: Ista ergo quaestio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra quibus aeterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere . . . Itaque, carissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur, tantummodo gratia est: haec autem quae illi datur, quoniam praemium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia; ut verum sit, quoniam verum est, quia *reddet unicuique* Deus *secundum opera ejus* (Ps. 61, 13).

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Arten der Gnade.

Erster Artikel.

Die actuelle Gnade.

§ 116.

Das Wesen der actuellen Gnade und ihr Verhältniß zum freien Willen des Menschen im Allgemeinen.

1. Das Wesen der actuellen Gnade ergibt sich aus ihrem nächsten (ihr immanenten) Zwecke. Sie will dem Menschen einen übernatürlich guten freien Willensentschluß (oder zugleich auch einen übernatürlichen Erkenntnißact) ermöglichen, und einen solchen herbeiführen. Sie ist demnach eine außerordentliche Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen, wodurch diese zunächst zu einer übernatürlichen sittlichen Thätigkeit (des Wollens oder zugleich auch des Erkennens) angeregt wird, und die dazu erforderliche Erhöhung oder Ergänzung ihrer sittlichen Kräfte empfängt (gratia *operans*). Durch diese beiden Momente verleiht sie der Seele die nöthige Vorbereitung oder eine unmittelbare Disposition zu einem übernatürlich guten Willensentschluß. Kommt dann dieser Entschluß selbst thatsächlich zu Stande, so ist auch das wiederum ein Werk der Gnade; sie hat dem freien Willen zu demselben verholfen (als gratia *cooperans, adjuvans, efficax*).

Die actuelle Gnade ist also nicht, wie der Jansenist Quesnell behauptete, der allmächtige Wille Gottes selbst; nicht dieser wirkt unmittelbar und allein die Willensentschlüsse des Menschen. Der allmächtige Wille Gottes ist das schöpferische Princip oder die wirkende Ursache der Gnade (s. § 114, 2); diese selbst aber ist etwas Geschöpfliches, eine der Seele von Gott mitgetheilte Kraft oder Bewegung, oder Beides zugleich; darum heißt sie in der heiligen Schrift und in der Kirchensprache eine Gabe Gottes (donum Dei), oder eine Erleuchtung, Stärkung oder Inspiration, welche die Seele von Gott empfängt. Nur wenn man, wie dieß die Jansenisten thaten, die Willensfreiheit läugnet, ist jene Erklärung der Gnade berechtigt; nicht der (unfreie) Wille, sondern Gott allein bringt dann mit seiner Allmacht die Willensentschlüsse im Menschen hervor.

Prop. *Quesn.* damn. 11: Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei jubentis, et facientis quod jubet. Prop. 19: Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis.

Vom Standpunkte dieses falschen Monismus konnte der Jansenist Arnauld mit dem gleichen Rechte sagen, die Gnade sei die bewußte geschöpfliche Thätigkeit selbst. Wenn nämlich der Wille unter dem Einflusse der Gnade schlechthin unfrei ist, und also jeder gute Entschluß allein durch Gott gewirkt wird, ohne jede active Betheiligung des Willens, so bleibt eben nur der Entschluß oder Willensact selbst als Object oder Inhalt der Gnade übrig. Vgl. *Arnauld,* Ep. 953 (al. 598). Oeuvres, Par. 1775. III, 636.

In Wahrheit ist die übernatürliche Thätigkeit des Geschöpfes nicht die Gnade selbst, sondern eine Wirkung der Gnade; sie geht aus den durch die Gnade dazu befähigten und angeregten sittlichen Kräften des Geschöpfes hervor.

Beide Auffassungen widersprechen dem deutlich geoffenbarten Glaubenssatze, daß der Mensch der zuvorkommenden Gnade Gottes frei zustimmen müsse, wenn es zu einem guten Entschluß kommen soll; und daß er der Gnade diese Zustimmung vermöge seiner Freiheit auch versagen könne. S. u. n. 3. *Araus.* II. can. 9. 20 (§ 115, 4). *Trid.* Sess. 6. c. 5 (§ 119, 3).

2. Das Wesen (d. i. der wesentliche Inhalt und die nächste Wirkung) der actuellen Gnade ist, wie oben angedeutet wurde, in verschiedener Weise zu bestimmen, je nachdem sie als eine dem freien Willensentschluß zuvorkommende (und denselben vorbereitende, gratia *operans*), oder als eine in dem freien Willensentschluß selbst mitwirkende (gratia *cooperans*) gedacht wird. Als zuvorkommende Gnade ist sie eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele, wodurch diese erleuchtet (illustratio *intellectus*), gestärkt (inspiratio *voluntatis, adjutorium* divinum) und angeregt wird zu einer gottgefälligen Thätigkeit, sei es zum Wollen und zur Uebung des Guten, sei es zum Verabscheuen und Meiden des Bösen. Ihr Zweck und ihre Wirkung beschränkt sich also nicht auf eine bloße moralische Anregung und Stärkung des menschlichen Willens (durch Darbietung von Motiven, durch Erregung einer natürlichen oder übernatürlichen Lust am Guten u. dgl.); sie wirkt vielmehr eine physische Ergänzung oder Erhöhung (elevatio) der natürlichen sittlichen Vermögen des Menschen durch Mittheilung göttlicher Kräfte. Nur die auf solche Weise erhöhten oder ergänzten natürlichen Vermögen des Menschen sind zu einer übernatürlichen (d. i. ihrem Zweck und Wesen nach die natürliche Wirkungsfähigkeit des Geschöpfes überragenden) sittlichen Thätigkeit befähigt. Mit dieser Erhöhung sind dann als fernere Wirkung der Gnade gewisse Thätigkeiten seiner geistigen Vermögen (actus *indeliberati,* sofern sie ohne Zuthun des Menschen entstehen) verbunden, welche die Vorbereitung eines Willensentschlusses bezwecken (Vorstellungen, Gedanken, Willensaffecte u. dgl.).

Suar. de Gratia. III, 15. 5: Cum autem operatio humana sit effectus realis et in suo esse sit quaedam qualitas physica, id est, habens suam propriam entitatem et naturam, per actionem physicam necessario fieri debet. Haec autem actio requirit principium habens totam virtutem necessariam ad agendum. Constat autem, in nostris potentiis naturalibus intellectus et voluntatis non esse virtutem naturalem integram et sufficientem ad efficiendos actus studiosos supernaturalis ordinis, qui sunt in sua entitate supernaturales; unde saltem ad hos actus omnino necessaria est gratia physice adjuvans. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 110. sect. 2. n. 5: Ab omnibus enim (doctoribus catholicis) constantissime asseritur, vires efficientes naturae non sufficere ad actus supernaturales sine gratia Dei coefficiente cum illis, et in genere causae efficientis elevante virtutem naturae. Vorher wird bemerkt, darin habe gerade der Irrthum des Pelagius bestanden, daß er lehrte, der Mensch bedürfe zu seinem Heile keiner solchen Ergänzung seiner natürlichen Kräfte durch den innern Beistand der Gnade.

Die Kirche erklärte den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber, die zum Heile unentbehrliche Gnade verleihe dem Menschen nicht bloß die Erkenntniß des Guten, d. h. eine bloß moralische Beihülfe, sondern auch die zum Wollen des Guten erforderliche (übernatürliche) Kraft. Später lehrte auch das Tridentinum, die Gnade rege nicht bloß den Willen an, sondern helfe ihm auch den zum Heile dienlichen guten Entschluß hervorbringen; letzterer könne ohne die göttliche Gnadenhülfe durchaus nicht zu Stande kommen.

Conc. Milev. II. can. 4: Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s. Vgl. can. 5. *Coelestin. I.* Ep. 21. ad Epp. Gall. c. 9: Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. *Araus. II.* can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere;* et illud Apostoli: *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vgl. can. 6; can. 9; 20 (§ 115, 4). *Trid.* Sess. 6. c. 5 (§ 119, 3). Ib. c. 6: Disponuntur ad ipsam justitiam, dum *excitati* divina gratia et *adjuti*, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum. . . .

Auf diese übernatürliche (physische) Ergänzung der natürlichen Kräfte des Menschen durch die Gnade beziehen die heiligen Väter (namentlich Augustinus) und die späteren Theologen u. a. folgende Stellen der heiligen Schrift:

Joh. 15, 5: Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere. 1 Kor. 4, 7: Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? 15, 10 (§ 115, 4). 2 Kor. 3, 5: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. 2, 13 (§ 115, 4 c).

Der hl. Augustinus hebt oft hervor, wie gerade darin der wesentliche Gegensatz zwischen der pelagianischen und der kirchlichen Lehre bestehe, daß Pelagius die Nothwendigkeit einer dem Willen selbst durch die Gnade gewährten Hülfe oder Stärkung bestreite. Vgl. de gr. Chr. 47, 52: Si, ut dixi, consenserit (Pel.), etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, et sic adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil boni velimus et agamus, . . . nihil de adjutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur. De gr. et lib. arb. 16, 32: Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui, *Praeparatur voluntas a Domino;* de quo dictum est, *A Domino gressus hominis dirigentur, et viam ejus volet* (Ps. 36, 23); de quo dictum est, *Deus est qui operatur in vobis et velle* (Phil. 2, 13). Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, *Faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis et faciatis* (Ez. 36, 27). Weiteres s. u. n. 3. *Ripalda* l. c. Disp. 110. sect. 3. 4. Scheeben, Dogmat. II, 317 u. die dort angeg. Literatur.

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 2: Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Diese übernatürliche Erhöhung oder Ergänzung der sittlichen Kräfte des Menschen wird insbesondere auch durch die habituelle Gnade bewirkt. Hieraus folgt nun aber nicht, daß diejenigen, welche im Besitze der letzteren sich befinden, wie z. B. die Gerechtfertigten, der actuellen Gnade nicht bedürfen. Auch in ihnen verbleibt der actuellen

Gnade die Aufgabe, den Willen zur Hervorbringung der guten Entschlüsse anzuregen und zu unterstützen.

Aug. de nat. et gr. 26, 29 (§ 120, 2 a). *Thom. Aq.* l. c. a. 9 (§ 120, 2 a).

3. Der durch die actuelle Gnade in der zuvor genannten Weise disponirte Wille des Menschen bringt keineswegs in allen Fällen auch thatsächlich den guten Entschluß hervor, auf dessen Ermöglichung und Herbeiführung die zuvorkommende Gnade (gratia *praeveniens, operans*) ihrem Zwecke nach gerichtet war. Der freie Wille kann sich gegen die Anregungen der genannten Gnade verschließen, oder denselben direct widerstreben. Er bewahrt auch unter dem Einflusse der Gnade seine Freiheit. Die Gnade wirkt niemals innerlich nöthigend auf den Willen ein (a). Wenn es aber zum guten Entschluß kommt, so war auch dieß nur durch den fortdauernden Beistand der Gnade (gratia *cooperans*) möglich; der übernatürlich gute Entschluß ist eine Frucht der (wirksamen) Gnade (b). Diese beiden Sätze sind in der Offenbarung bestimmt ausgesprochen und von der Kirche wiederholt definirt worden. In dem angegebenen Sinne ist mithin auch der Unterschied der wirksamen und der unwirksamen oder bloß genügenden Gnade (gratia *efficax* und gratia *mere sufficiens*) ein geoffenbartes Dogma und nothwendiger Gegenstand des Glaubens.

Die kirchlichen Lehrentscheidungen (gegenüber den Pelagianern, Semipelagianern, und den Reformatoren) sprechen meist die beiden genannten Wahrheiten zugleich aus.

Coelestin. I. Ep. ad Epp. Gall. c. 9 (§ 116, 2). *Araus. II.* c. 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui sancto, per Salomonem dicenti: *Praeparatur voluntas a Domino*, et Apostolo salubriter praedicanti: *Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Can. 6: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus . . . pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur . . . resistit Apostolo dicenti: *Quid habes quod non accepisti?* et: *Gratia Dei sum id quod sum.* Can. 9. 20 (§ 115, 4). Can. 23: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur, et jubetur quod volunt. Can. 25 (§ 120). *Trid.* Sess. 6. c. 5 (§ 119, 3). Ib. c. 11 (§ 115, 1); c. 13: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Ib. can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, a. s. Letztere Bestimmung ist gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß der Mensch, weil er durch den Sündenfall die Willensfreiheit eingebüßt habe, einem nöthigenden Einfluß von Seiten der Gnade unterliege, und ihren Einwirkungen gegenüber sich rein passiv verhalte (*Luth.* in Gen. 19: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris, aut ullorum sensuum cordisque usum habet. *Calv.* Inst. II, 13. 10: Voluntatem movet — Deus —, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit elec-

tionis, motioni aut obtemperare aut refragari; sed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiari necesse est: *Quem trahit, volentem trahit.* — Nam medium quem Sophistae imaginantur motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi videmus, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia. Vgl. *Form. Conc.* II. de lib. arb. § 77 ss. bei *Hase,* Libri symb. II, 677).

Später verwarf die Kirche auch die verwandte Lehre der Jansenisten, daß die Gnade im gefallenen Menschen unwiderstehlich, d. i. innerlich nöthigend wirke. Prop. *Jans.* damn. 2: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. Prop. 4: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Beide Sätze bezeichnete der apostolische Stuhl als häretisch; den zweiten überdieß als falsch (der geschichtlichen Wahrheit widersprechend). Vgl. § 90, 1.

a. Prov. 1, 24: Vocavi et renuistis; extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret. (25) Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. Js. 5, 3: Nunc ergo, habitatores Jerusalem et viri Juda, judicate inter me et vineam meam. (4) Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? an quod exspectavi, ut faceret uvas, et fecit labruscas? 65, 2: Expandi manus meas tota die ad populum incredulum, qui graditur in via non bona post cogitationes suas. V. 12: Numerabo vos in gladio, et omnes in caede corruetis, pro eo quod vocavi, et non respondistis: locutus sum, et non audistis, et faciebatis malum in oculis meis, et quae nolui, elegistis. Matth. 23, 37: Jerusalem, Jerusalem . . . quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti? Vgl. 11, 20. 21. Apg. 7, 51: Dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui sancto resistitis; sicut patres vestri, ita et vos. Röm. 2, 4: Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? (5) Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die rae, et revelationis justi judicii Dei. Es darf nicht eingewendet werden, in diesen Stellen sei nur von äußeren Gnaden die Rede. Wenn dieß auch der Fall wäre, so würde damit die innere Gnade nicht ausgeschlossen sein; sie wäre auch in jenen Fällen, der göttlichen Gnadenordnung entsprechend, mit der äußeren verbunden gewesen. Vgl. *Trid.* Sess. 6. c. 11 (§ 115, 1). *Aug.* de gr. et lib. arb. 4, 9: Homo ergo gratia juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur.

Von der inneren Gnade handeln ganz unbestreitbar 2 Kor. 6, 1: Adjuvantes autem exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. 1 Thess. 5, 19: Spiritum nolite extinguere. Apok. 3, 20: Ecce, sto ad ostium, et pulso: si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum. Zu dieser letzteren Stelle vgl. *Ambr.* in Ps. 118. Serm. 19, 4: Si quis ergo non aperuerit, numquid non ingredientis, et non magis non aperientis est culpa? Numquid si quis ostia domus suae claudit, solis est culpa, quod non illuminet domum ejus? . . . Ergo, si quis peccatorum suorum repagulis obserandam mentem propriam judicaverit, et Verbi a se splendorem stultus avertat, ac sibi inferat insipientiae caecitatem, causari poterit, quod sol justitiae noluerit intrare, aut infirmitatem luminis coelestis arguere? *Aug.* de spir. et lit. 34, 60: His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, . . . profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. De div. Quaest. ad Simpl. I. q. 2, 10: Nemo itaque credit non vocatus; sed non omnis credit vocatus. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi (Matth. 20, 16): utique ii qui vocantem non contemserunt, sed credendo secuti sunt; volentes autem sine dubio crediderunt. De gr. et lib. arb. 9, 21: Non enim quia dixit, *Deus est enim qui operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate* (Phil. 2, 13), ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset, *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini* (v. 12). Quando enim jubentur ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium;

sed ideo cum timore et tremore, ne sibi tribuendo quod bene operantur de bonis tanquam suis extollantur operibus. De gr. et lib. arb. 5, 12 (s. u.). *Thom. Aq.* Quodl. I. a. 7. ad 2 (§ 117, 2 a). c. Gent. III, 148: Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti. . . . Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Die Aussprüche der heiligen Schrift und des hl. Augustinus, auf welche die Jansenisten für ihre oben genannte Lehre sich beriefen, reden nicht von einer nöthigenden Wirksamkeit der Gnade, sondern von der Allmacht derselben (vgl. *Petav.* de Deo. X, 16). Letztere ist mit der Allmacht des göttlichen Willens nothwendig gegeben (Prov. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, inclinabit illud). Aber ebenso gewiß folgt aus der Idee Gottes, daß er durch die Wirksamkeit seiner Gnade niemals die dem Menschen von ihm anerschaffene Freiheit aufheben, d. h. sich selbst widersprechen kann. Vgl. § 47, 4; 81, 3.

Der von den Jansenisten oft angerufene augustinische Satz: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est (*Aug.* Exp. Ep. ad Gal. c. 5. n. 49) bezieht sich nicht (wie die Jansenisten annehmen) auf die unwillkürlichen Regungen der guten oder bösen Lust (delectatio *indeliber.* concupiscentiae vel gratiae), und besagt also auch nicht, die Willensentschlüsse würden durch einen nöthigenden Einfluß jener zweifachen Lust (delect. *terrena* aut *coelestis*) hervorgebracht (s. o. § 90, 1). Augustinus hat vielmehr, wie der Zusammenhang zeigt, die delectatio *deliberata,* d. h. die vom Menschen freiwillig unterhaltene schlechte oder gute Willensrichtung (die übernatürliche, göttliche Liebe; oder die natürliche, sinnliche und sündhafte Liebe) im Auge. Welche von diesen beiden Richtungen im Menschen die vorherrschende oder mächtigere sei, zeige sich im Augenblick der Versuchung; die göttliche Liebe ist vorherrschend, wenn sie den Willen vor der Einwilligung in die Sünde bewahrt: Regnant ergo spiritales isti fructus in homine (Gal. 5, 22), in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsi teneant animum in tentationibus, ne in peccati *consensionem* ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Das Verhalten des Menschen der Versuchung gegenüber wird nämlich davon abhangen, welches Gut er in dem betreffenden Augenblicke als das Begehrenswerthere betrachtet und darum mit seinem freien Willen erwählt. So wird sein Handeln alsdann nothwendig (necessitate hypothetica seu consequente) der Lust entsprechen, welche in seinem freien Entschluß zum Ausdruck und zur Herrschaft gelangt ist. Vgl. *Bill.* de Gratia. Diss. 5. art. 7. § 2. *Tournel.* Prael. theol. de gratia Chr. Q. 9. a. 2. *Boucat,* Theol. Patr. tom. III. diss. 3. a. 4. sect. 3. § 2.

b. Ez. 36, 27: Et spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini. Joh. 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. 1 Kor. 15, 10; Phil. 2, 13 (S. 481 f.); 2 Kor. 3, 3; Hebr. 13, 20. 21 (§ 120, 2).

Aug. de gr. et lib. arb. 16, 32 (§ 116, 2). Ib. 5, 12: Hoc enim liberum arbitrium hominis exhortatur (Ap.) et in aliis, quibus dicit, *Rogamus, ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis* (2 Cor. 6, 1). Ut quid enim eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem? Tamen ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur boni aliquid posse, continuo cum dixisset, *gratia ejus in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi:* subjunxit atque ait, *Non ego autem, sed gratia Dei mecum,* id est, non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. Ut autem de coelo vocaretur, et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola; quia merita ejus erant magna, sed mala. De corr. et gr. 12, 38 (§ 120). C. duas ep. Pel. I, 19. 37: Non enim ait (Joan. 6, 44), duxerit, ut illic aliquo modo intelligamus praecedere voluntatem. Quis trahitur si jam volebat? Et tamen nemo venit,

nisi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 109. a. 2 (§ 116, 2).

§ 117.

Der Unterschied der wirksamen und der bloß genügenden Gnade. Die wirksame Gnade und die Freiheit des Menschen.

1. Es ist ein geoffenbarter Glaubenssatz, daß der menschliche Wille vermöge seiner Freiheit der zuvorkommenden Gnade seine Zustimmung verweigern könne; daß er aber auch anderseits den (übernatürlich) guten Entschluß nur vermöge der Beihülfe der mitwirkenden Gnade zu Stande bringe. Wenn der erstgenannte Fall eintritt, so erscheint die Gnade als eine relativ unwirksame (§ 115, 4 d); sofern sie aber dem Menschen die Befähigung zu einem guten Entschluß verlieh, wird sie als eine genügende (gratia *sufficiens*) bezeichnet. Im zweiten Falle wird die Gnade schlechthin eine wirksame (gratia *efficax*) genannt, sofern eben der gute Entschluß durch sie zu Stande kam.

Es ist ferner ein feststehendes Dogma, daß Gott, vermöge seiner Allwissenheit, diese verschiedenen Erfolge, bezw. das verschiedene Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber, mit unfehlbarer Gewißheit ewig vorausgesehen habe; daß dem entsprechend auch beide genannten Momente in dem ewigen göttlichen Weltplane, oder in den ewigen Rathschlüssen Gottes die ihnen gebührende Stelle besitzen (§ 42, 2).

Die weitere Frage, in welcher Weise der gute Entschluß durch die wirksame Gnade, und zwar (dem göttlichen Vorherwissen entsprechend) mit unfehlbarer Gewißheit zu Stande komme, hat das kirchliche Lehramt nicht entschieden. Ebenso wenig auch die damit zusammenhängende Frage, ob die wirksame und die bloß genügende Gnade innerlich und wesentlich von einander verschieden seien; oder ob der Unterschied beider nur ein äußerer und accidenteller, d. i. durch das Verhalten des menschlichen Willens bedingter sei. Die genannten Fragen bilden vielmehr den Gegenstand einer seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts in den kirchlichen Schulen viel verhandelten wissenschaftlichen Controverse.

2. Die Ansichten der kirchlichen Schulen über die beiden genannten Probleme lassen sich im Großen und Ganzen auf zwei Hauptrichtungen zurückführen. Die durch die Thomisten und Augustinianer vertretene Richtung behauptet, die Gratia *efficax* sei von der Gratia *sufficiens* innerlich und wesentlich verschieden; es sei demnach in dem Wesen der wirksamen Gnade begründet, daß sie (im Unterschied von der Gratia *sufficiens*) den guten Willensentschluß mit unfehlbarer Gewißheit hervorbringe. Daher die Formel: Gratia efficax *per se* sive *ab intrinseco*. Die Molinisten und Congruisten hingegen lehren: Jede Gnade ist zwar in dem Sinne innerlich und aus sich wirksam, daß sie dem Menschen die (übernatürliche) Kraft zum Guten verleiht und ihn dazu anregt; ob sie aber den guten Willensentschluß bewirkt oder nicht, hängt von dem (von der Gnade unterstützten) freien Willen des Menschen ab. Die wirksame und die bloß genügende Gnade sind daher nicht innerlich von einander verschieden; sie unterscheiden

sich nur (per accidens) vermöge ihres Erfolges, d. i. vermöge der vom freien Willen der zuvorkommenden Gnade gewährten Zustimmung; diese macht die Gratia *sufficiens* zur Gratia *efficax*. Die unfehlbare Gewißheit, womit die wirksame Gnade den guten Entschluß herbeiführt, ist nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern aus dem göttlichen Vorherwissen zu erklären. Gott weiß ewig, welcher Gnade der Mensch frei zustimmen würde (scientia *media*, vgl. § 43, 3); wenn er ihm dann diese Gnade durch seine ewigen Rathschlüsse zuspricht, so wird der von Gott vorausgesehene Erfolg derselben mit unfehlbarer Gewißheit eintreten, da ja das göttliche Vorherwissen ein untrügliches ist. Daher die Formel: Gratia efficax *ab extrinseco*, sive *ex praeviso voluntatis consensu.*

a. Die thomistische Theorie lautet in ihren Grundzügen folgendermaßen: Die Gratia (mere) *sufficiens* ist jene Gnade, welche dem Menschen nur das übernatürliche Vermögen zu einem guten Entschluß, nicht aber diesen selbst verleiht. Sie heißt genügend, weil sie die natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen in hinlänglicher Weise ausstattet oder erhöht, um Principien einer übernatürlichen Thätigkeit sein zu können. Sie führt den guten Entschluß selbst nicht herbei, wofern nicht eine weitere, auf diesen an sich oder speciell gerichtete göttliche Gnadenwirkung (die sogen. praemotio physica) zu ihr hinzutritt. Wenn letzteres nicht geschieht, so ist das des Menschen eigene Schuld. Die Gratia *sufficiens* würde immer die Gratia *efficax* nach sich ziehen, wenn das Widerstreben des menschlichen Willens es nicht verhinderte.

Die Gratia *efficax* verleiht dem Menschen nicht bloß das übernatürliche Vermögen zu einem guten Entschluß, sie bringt vielmehr, unbeschadet der Freiheit, den Willensentschluß selbst hervor; auf ihn ist sie ihrem Zweck und ihrer Wirksamkeit nach speciell gerichtet; der gute Entschluß kann ohne sie schlechthin nicht zu Stande kommen.

Wenn nämlich der menschliche Wille (sei es auf natürlichem oder übernatürlichem Gebiete) sich bethätigen soll, so muß er (wie auch jede andere geschaffene Kraft, s. § 69, 4) von Gott (als causa prima, als primus motor) zu der betreffenden Thätigkeit (innerlich) in Bewegung gesetzt werden (moveri ad actum; applicari ad actum). Diese göttliche Einwirkung geht demnach der menschlichen Willensthätigkeit selbst, wenn auch nicht zeitlich, so doch sachlich (ursächlich) voraus; daher die Bezeichnung derselben als *Praemotio* divina (später auch praedeterminatio); und da sie nicht bloß in moralischer, sondern auch in physischer Weise, durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf den Willen selbst, den freien Entschluß hervorruft, wird sie eine Praemotio *physica* genannt. Die Gratia efficax ist also eine solche Praemotio physica, welche Gott dem mit der Gratia sufficiens ausgestatteten freien Willen des Menschen darbietet. Wo sie gegeben ist, tritt der gute Entschluß mit unfehlbarer Gewißheit ein. Diese Gewißheit ihres Erfolges ist in ihrem Wesen begründet; ihr letzter Grund ist die Allmacht des göttlichen Willens, welche in der Gnade waltet. In seinen ewigen Rathschlüssen erkennt daher Gott auch ewig diese Wirkungen seines allmächtigen Willens mit unfehlbarer Gewißheit (§ 43, 3).

Der hl. Thomas selbst hat das vorliegende Problem direct und eingehend, so wie es gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts formulirt wurde, nicht erörtert, sondern nur gelegentlich und kurz berührt; hingegen hat er oft und mit aller Bestimmtheit die allgemeinen Grundsätze über das Verhältniß Gottes (als causa prima) zu den geschöpflichen Thätigkeiten (auch den menschlichen Willensbewegungen), insbesondere die schlechthinige Bedingtheit der letzteren durch die (verursachende) göttliche Thätigkeit, erörtert. Auf dieser Grundlage haben die späteren Thomisten (seit dem 16. Jahrh.) ihr System über die Wirksamkeit der Gnade aufgebaut. Man vgl. ff. St.

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 1: Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo . . . Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo

in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Ib. a. 2 (§ 116, 2). Ib. a. 9: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum. De Ver. Q. 22. a. 8: Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente qui vehementius imprimit. Andere Stellen s. § 69, 4.

Vgl. c. Gent. III, 159: Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat . . . Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare . . . Sed illi soli gratia privantur qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. Quodl. I. a. 7. ad 2: Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita: et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere; et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet, sed, quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine. Vgl. *Alvar.* de Auxiliis div. gr. l. III. disp. 18. *Bill.* de Gratia. diss. 5. a. 7. § 3.

Gegen diese Theorie wurden von Seiten der Molinisten die beiden Einreden erhoben: Die Praemotio *physica* sei mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar (α); und die Annahme derselben lasse Gott als unmittelbaren Urheber der menschlichen Sünde erscheinen (β).

α. Die Thomisten entgegnen, die erste Einrede verkenne die Natur der Praemotio physica. Diese trete der Freiheit nicht zu nahe, weil Gott sie in allen Fällen der wesentlichen Beschaffenheit der verschiedenen geschaffenen Kräfte anpasse. So sei dieselbe bezüglich des menschlichen Willens eben als eine Vorausbewegung zu freien Entschlüssen zu denken.

Thom. Aq. I. Q. 83. a. 1 ad 3: Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. c. Gent. I, 68 (§ 42, 1). de Malo l. c. § 102, 1 c. Quodl. I. l. c. *Gonet,* Clyp. theol. thom. tom. I. disp. 9. a. 5 ss.

Wenn dagegen bemerkt wurde, unter dem Einflusse der Praemotio physica verbleibe doch dem Willen nicht mehr die Möglichkeit des Nicht-Wollens, oder des Anders-Wollens, so antworteten die Thomisten: Allerdings verbleibe ihm dieselbe nicht in sensu *composito*, d. h. wenn der Wille unter dem Einflusse der Praemotio thatsächlich einen bestimmten Entschluß fasse, so sei es allerdings unmöglich (gemäß dem Gesetze des logischen Widerspruchs), daß er diesen Entschluß zugleich auch nicht fasse; daß also dieser Entschluß zugleich vorhanden und nicht vorhanden sei. Hingegen verbleibe ihm jene Möglichkeit des Nicht-Wollens in sensu *diviso*, d. h. zugleich mit dem thatsächlichen Entschluß sei die Fähigkeit zum Nicht-Wollen, oder die Möglichkeit des Nicht-Entschlossenseins in ihm vorhanden, weil eben der Entschluß ein freier, aus der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten hervorgehender, sei. Die Praemotio physica zerstört nicht die zum Wesen der menschlichen Freiheit gehörende *Indifferentia* activa (§ 81, 4), sondern bringt sie vielmehr zur Bethätigung. Die in sensu composito vorhandene Nothwendigkeit des gefaßten Entschlusses ist keine Necessitas *antecedens,* sondern nur eine sogen. Necessitas *consequens*, welche die Freiheit des Entschlusses nicht aufhebt. Vgl. *Alvar.* l. c. l. IX. disp. 94. u. oben § 42, 2. *Gonet,* l. c. disp. 9. a. 4.

Thom. Aq. II. 1. Q. 10. a. 4 ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. Die oben genannte Formel gebraucht der hl. Thomas bei einer verwandten Frage, de Ver. Q. 6. a. 4 ad 8: Quamvis de quolibet absolute concedi posset, quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinaverit non potest non praedestinare vel e converso, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter, quod haec, Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera (S. u. § 125, 4). Mit der genannten Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und divisus wollten also die Thomisten nicht sagen (wie oft behauptet wurde), der menschliche Wille sei allerdings nicht frei, wenn er thatsächlich den Einfluß der Promotio physica an sich erfahre, wohl aber, wenn er desselben entbehre (*Alvar.* l. c. l. III. disp. 25. n. 19: Haec [propositio]: Liberum arbitrium motum a Deo auxilio efficaci, non potest dissentire in sensu composito; non significat, quod quando motio efficax est in homine, non possit dissentire, si velit; ablata vero motione efficaci, tunc possit dissentire: sed significat, haec duo esse incompossibilia simul, quod scil. auxilium efficax sit in libero arbitrio, et liberum arbitrium dissentiat; et propterea illa propositio est vera, quoniam auxilium efficax et *actualis* resistentia nec sunt, nec esse possunt simul in eodem; quamvis efficax auxilium simul compatiatur secum in eodem arbitrio *potentiam* ad dissentiendum, si velit; quod sufficit et requiritur ad libertatem, ut disp. 18. et 22. cepimus adnotare, et inferius disp. 32. 92. 93. 115 et 116 latius explicabimus).

Gegen den oben genannten Vorwurf wurde die thomistische Lehre von der Gratia *efficax* auch vom apostolischen Stuhle selbst in Schutz genommen; nicht minder gegen die Behauptung der Jansenisten, daß durch die Bulle Unigenitus Clemens' XI. (1713) die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas verurtheilt worden sei (vgl. *Clem. XI.* Const. *Pastoralis officii* v. J. 1718). In einem an die Dominicaner gerichteten Breve Benedicts XIII. (6. Nov. 1724) heißt es: Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas a sanctis doctoribus *Augustino* et *Thoma* se hausisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse, schola vestra commendabili studio gloriatur. In einem zweiten Breve (26. Mai 1727) erklärte derselbe Papst: Sub divini interminatione judicii iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati Doctoris (d. i. des hl. Thomas) ejusque insignem in Ecclesia scholam, praesertim, ubi in eadem schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede . . . *Jansenii*, *Quesnellii* et aliorum erroribus traducant, a quibus s. *Thomas* et vera schola thomistica quam longissime abest et abfuit, universis tam antiquis, quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus et perniciosis assertis advertant. Clemens XII. bestätigte im J. 1733 (2. Oct.) die Decrete seiner Vorgänger Clemens' XI. und Benedicts XIII. mit dem Zusatze: Mentem tamen eorundem praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras, aut per ipsorum laudes Thomisticae scholae delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum ceteris catholicis scholis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga hanc S. Sedem praeclara sunt merita.

β. Dem zweiten Vorwurfe begegnet die thomistische Schule folgendermaßen: In der geschöpflichen Sünde ist ein zweifaches Moment zu unterscheiden; einerseits der (sittliche) Defect oder die Unordnung, welche der betreffenden (inneren oder zugleich äußeren) Thätigkeit den Charakter der Sünde aufprägt, anderseits diese Thätigkeit an sich, ihrem physischen Wesen, oder der materiellen Seite nach betrachtet. Letztere ist nicht

sündhaft, sondern die Offenbarung einer natürlichen Vollkommenheit des Menschen. Die wirkende Ursache jenes Defectes (der Sünde im formellen Sinne) ist allein der menschliche Wille; während jene Thätigkeit als solche auf Gott, als Causa prima, zurückzuführen ist. *Alvar.* l. c. disp. 18. n. 21. 22; disp. 24. *Gonet* l. c. disp. 8. a. 6.

Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 49. a. 2. ad 2: Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. Aehnlich c. Gent. III, 162. de Malo Q. 3. a. 2: Cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum . . . Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendam motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens, sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens, sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est . . . . Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic id quod est ibi de actione reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. Vgl. II. Sent. D. 37. q. 2. a. 2; II. 1. Q. 79. a. 2.

Es fragt sich, was hier unter der „verkehrten oder mangelhaften Disposition" des wollenden oder (handelnden) Subjectes zu verstehen sei, aus welcher die sündhafte Thätigkeit als solche hervorgehen soll. Wäre etwas Anderes damit gemeint als der sündhafte Willensentschluß selbst, so würde der hl. Thomas hier und an den anderen genannten Stellen den eigentlichen Fragepunkt umgangen haben. Denn dieser lautete eben dahin, ob aus der Idee Gottes, als primus motor, die Folgerung gezogen werden dürfe, daß er der Urheber der menschlichen Sünde sei. Nun aber besteht das Wesen der formellen Sünde eben darin, daß der freie Wille als solcher auf eine der göttlichen Weltordnung widersprechende Thätigkeit gerichtet ist. Woher also diese Thätigkeit (applicatio ad actum)? Wenn schlechthin keine freie Willensthätigkeit, kein Entschluß ohne specielle göttliche Praemotio zu Stande kommen könnte, so würde Gott auch zum sündhaften Entschluß, also zu dem, worin der Ursprung und das Wesen der formellen Sünde gelegen ist, direct mitwirken. Daß letzteres der Fall sein könne, bestreitet der hl. Thomas (a. a. O.) ausdrücklich. Es ist aber auch gewiß nicht anzunehmen, daß der heilige Lehrer den eigentlichen Fragepunkt außer Acht gelassen habe. Darum ist wohl seine Lehre von der Praemotio näher dahin aufzufassen, daß der sündhafte Entschluß als solcher (d. i. der Abfall des Willens von Gott durch die Hinwendung zu einem sündhaften Object) ohne specielle göttliche *Praemotio*, als eigenstes Product des freien Willens selbst zu Stande komme; daß Gott nur als Schöpfer und Erhalter des Willens, sowie durch die demselben eingeflößte Neigung zum Guten im Allgemeinen bei der im sündhaften Entschlusse liegenden physischen Thätigkeit als socher mitwirke.

Vgl. de Malo l. c. ad 2: Deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur: sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur a libero arbitrio. Deut=

licher II. 1. Q. 9. a. 6. ad 3. (Das Problem lautet: Si a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur*, ut Augustinus dicit 2 Retr. 9): Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam. Ib. Q. 109. a. 6: Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum . . . Sed homines justos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, . . . et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Vgl. II. Sent. D. 37. q. 2. a. 2. ad 3: Deus dicitur causa bonarum operationum, non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem, secundum quam bonae dicuntur. Utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat; sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum, et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum. Vgl. *Aug.* de corr. et gr. 11, 31: Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. *Araus. II.* Can. 22 (s. u. § 123, 2 b). In dem oben erörterten Sinne wäre dann auch die Lehre der späteren Thomisten zu verstehen, daß Gott bei den guten Entschlüssen kraft einer allgemeinen und einer speciellen, bei den sündhaften aber nur kraft einer allgemeinen (nur die physische Seite derselben betreffenden) Mitwirkung betheiligt sei (*Bill.* de Deo. Diss. 8. art. 5. obj. 5: Quod homo sit in dispositione defectiva quae exigat motionem ad actum malum, est a solo libero arbitrio deficiente; at quod sit in debita dispositione quae exigat motionem ad actum bonum, sic est a libero arbitrio, ut etiam sit a Deo voluntatem praeparante et praeparatam adjuvante, ut loquitur Augustinus. Unde habes Deum praemovere ad actum bonum motione generali et speciali; ad malum autem motione generali tantum). Vgl. auch *Boucat* l. c. tom. I. tr. 3. diss. 4. sect. 8. Tom. III. diss. 3. a. 4. sect. 3. § 1.

b. Die im achtzehnten Jahrhundert entstandene Schule der Augustinianer (Berti, Belleli, Bertieri u. A.) setzte an die Stelle des thomistischen Begriffes der Praemotio physica den der sogen. Delectatio *moraliter victrix*. Diejenige Gnade ist eine wirksame, welche den Geist des Menschen in einem solchen Grade erleuchtet, und dem Willen eine so starke Lust oder Neigung (delectatio, inclinatio) zum Guten einflößt, daß er zwar mit vollkommener Freiheit, aber auch mit unfehlbarer Gewißheit der Anregung der Gnade folgt. Diese Lust oder Neigung wirkt also nicht nöthigend auf den Willen ein (wie die delectatio *relative victrix* im Systeme der Jansenisten, s. § 90, 1; § 116, 3); sie bringt aber auch den freien Willensentschluß nicht durch physische Mitwirkung hervor (wie die praemotio physica der Thomisten), sondern durch moralische Beeinflussung des Willens (suadendo, invitando, alliciendo).

Die Gratia *sufficiens* ist die Gnade, welche dem Menschen zwar das Vermögen des Guten verleiht (im thomistischen Sinne); jedoch, durch des Menschen eigene Schuld, nicht auch mit der weiteren göttlichen Wirkung der Delectatio moraliter victrix verbunden ist. Gegen diese Theorie wurde mit Recht geltend gemacht, sie sei ungenügend, um die Wirksamkeit der Gnade überhaupt, und insbesondere die unfehlbare Gewißheit derselben zu erklären. Nicht irgend welche, wenn auch noch so starke Lust am Guten wirke mit unfehlbarer Gewißheit den entsprechenden Willensentschluß; nur die unmittelbare Anschauung Gottes ziehe mit unfehlbarer Gewißheit die Liebe Gottes nach sich, weil sie innerlich nöthigend auf den Willen einwirkt.

Es wurde ferner bemerkt, die bewußte Lust oder Freude am Guten (delectatio *in sensu stricto*, im Unterschied von der dem Willen von Natur eigenthümlichen unbewußten Neigung zum Guten oder delectatio *in sensu latiori*) sei keineswegs in jedem Fall das entscheidende oder vorwiegende Motiv guter Entschlüsse. Diese kommen

erfahrungsmäßig auch durch andere Motive zu Stande. Zudem lehrt die Kirche im Anschluß an die heilige Schrift, daß sowohl die Furcht als auch die Hoffnung gottgefällige und relativ nothwendige Motive übernatürlich guter Entschlüsse, und das Werk der Gnade im Menschen seien (*Trid.* Sess. 6. c. 11. can. 8. 31; Sess. 14. c. 4. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 10. 13. 15. Prop. *Mich. de Molin.* damn. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 25. S. u. § 119, 3). Endlich bewähre sich die Vollkommenheit der christlichen Tugend auch gerade dadurch, daß der Wille trotz aller etwaigen Unlust und natürlichen Abneigung, ohne jede Empfindung von Lust oder Freude (geistiger oder zugleich sinnlicher Art), dennoch aus Gehorsam gegen Gott, oder aus irgend einem anderen Motive am Guten festhalte. Dieses sei auch die wahre Lehre des hl. Augustinus.

Aug. Enarr. in Ps. 149. n. 15: Nisi timore incipiat homo Deum colere, non perveniet ad amorem. *Initium sapientiae timor Domini* (Ps. 110, 10). Incipit ergo a vinculis ferreis, finitur ad torquem auream . . . Quam multi sunt, qui propterea nolunt male facere, quia gehennas timent, quia cruciatus timent? Nondum amant justitiam . . . sed timent poenam; et timendo poenam jam acceperunt compedes, et in vinculis ferreis erudiuntur. De corr. et gr. 5, 8: Tunc autem correptione proficit homo, cum miseretur atque adjuvat, qui facit quos voluerit etiam sine correptione proficere. Sed quare isti sic, illi aliter, atque alii aliter, diversis et innumerabilibus modis vocentur ut reformentur, absit ut dicamus judicium luti esse debere, sed figuli. *Prosp.* c. Collator. 7, 18: Sed veritas dicit, *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Joan. 6, 44). Si ergo nemo venit, nisi adtractus, omnes qui quocunque modo veniunt, attrahuntur . . . . Trahit timor: *Principium enim sapientiae timor Domini* (Prov. 1, 7). Trahit laetitia: quoniam, *Laetatus sum in his, quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus* (Ps. 121, 1). Trahit desiderium: quoniam, *Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini* (Ps. 83, 3). Trahunt delectationes: *Quam dulcia enim faucibus meis eloquia tua, super mel et favum ori meo* (Ps. 118, 103). Et quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut quae fugiebat, sequatur; quae oderat, diligat . . . Vgl. *Berti*, de theol. discipl. IV, 13; XIV, 8. prop. 4. *Bill.* de Gratia. diss. 5. a. 7. § 2. Ueber den jansenistischen Begriff der gratia efficax (als delectatio relative victrix) s. *Tourn.* de Gratia Chr. Q. 9. a. 2. *Boucat*, l. c. tom. III. diss. 3. a. 4. sect. 1. § 2; sect. 2.

c. Die molinistische Theorie (so genannt, weil sie durch das Werk des Jesuiten Molina, De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia et praedestinatione, welches zuerst im Jahr 1588 zu Lissabon, dann in vielfach veränderten Ausgaben 1593, 1594 und 1595 erschien, zuerst in der Literatur vertreten und am meisten verbreitet wurde) war durch das Bestreben veranlaßt worden, den zeitgenössischen Irrlehren gegenüber die Freiheit des menschlichen Willens in möglichst wirksamer Weise geltend zu machen. Sie ließ den thomistischen Begriff der Praemotio physica fallen; ebenso auch den Satz, daß die wirksame und die bloß genügende Gnade innerlich und wesentlich von einander verschieden seien. Eine und dieselbe Gnade ist vielmehr, je nachdem der freie Wille ihr zustimmt oder nicht, eine wirksame oder eine bloß genügende. Nachdem der freie Wille durch die zuvorkommende Gnade das ausreichende Vermögen zu einem guten Entschluß empfangen hat, bedarf er keiner weiteren Gnadenhülfe anderer Art, um den guten Entschluß zu Stande zu bringen. Es genügt dazu, daß die bisherige Beihülfe der zuvorkommenden Gnade (nun als gratia *adjuvans* oder *cooperans*) fortdauere; dann bringen die Gnade und der freie Wille gemeinsam (concursu *simultaneo*) den Entschluß hervor. Der Erfolg, oder der zur Gnade hinzukommende Umstand des Zustimmens, nicht aber ihr Zweck oder Inhalt, unterscheidet die wirksame Gnade von der bloß genügenden (gratia efficax *ab extrinseco*). Dieser Unterschied ist kein wesentlicher, sondern nur ein accidenteller.

Auch die Gratia *sufficiens* ist in dem Sinne eine innerlich wirksame, daß sie in physischer und moralischer Weise auf den Willen einwirkt, seine Kraft erhöht und ergänzt, und ihn zum Guten anregt (efficacia *virtutis*); sie ist nur nicht, kraft des Widerstrebens des menschlichen Willens, von dem Erfolge eines guten Entschlusses begleitet; wenn aber der Wille ihr zustimmt, so wird sie zur wirksamen Gnade (gratia *efficax*) im

engeren Sinne (efficacia *connexionis*). Letzteres ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Wille auf die Gnade einen (ihren Charakter ändernden) Einfluß ausübte; vielmehr hat der Wille die Hervorbringung des guten Entschlusses der Beihülfe der Gnade zu verdanken. Diese Sätze fassen die Molinisten auch in die Formel zusammen: Die Gnade sei *in actu primo* (sofern sie dem Willen das Vermögen zum Guten verleiht) *ex se* oder *in se* efficax; hingegen *in actu secundo* (sofern es sich um den thatsächlichen Willensentschluß handelt) sei sie efficax *ex consensu* seu *cooperatione voluntatis*.

Die unfehlbare Gewißheit, mit welcher die Gratia efficax den guten Entschluß herbeiführt, ist aus dem göttlichen Vorherwissen zu erklären (gratia efficax ex *praeviso voluntatis consensu)*. Gott sieht ewig voraus (per *scientiam mediam*), ob der Mensch einer ihm verliehenen Gnade zustimmen würde oder nicht. Wenn also Gott einen guten Entschluß im Menschen hervorbringen (bezw. einen Menschen prädestiniren) will, so theilt er ihm durch seine ewigen Gnadenrathschlüsse die Gnade zu, welcher der Mensch, seinem Vorherwissen gemäß, zustimmen wird. Mit der Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens ist die unfehlbare Gewißheit des Erfolges dieser Gnade nothwendig gegeben.

Den gegen diese Theorie gleich Anfangs erhobenen Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus entkräfteten die Molinisten durch folgende näheren Erklärungen.

Die von Gott vorausgesehene Zustimmung des freien Willens ist nicht das Motiv der göttlichen Gnadenzutheilung, sondern nur die Grundlage derselben. Wenn die Theorie sich auf das göttliche Vorherwissen des bedingt Zukünftigen beruft, so geschieht das nicht (wie im System der Semipelagianer), um die göttliche Gnadenwahl, sondern um die Wirksamkeit der Gnade daraus zu erklären. Die Gnade ist ein durchaus unverdientes, freies Geschenk der göttlichen Liebe. — Am wenigsten aber ist in jener Theorie der Gedanke enthalten, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die Erlangung der Gnade sich verdienen, oder sich auf dieselbe positiv vorbereiten könne. Die Gnadenwahl (praed. ad gratiam) hat ihren Grund ausschließlich in dem freien Willen Gottes. — Die Theorie besagt nicht, daß die guten Entschlüsse theilweise vom freien Willen allein und theilweise von der Gnade gewirkt seien, sie sind vielmehr ihrem ganzen Wesen und Inhalte nach sowohl das Werk der Gnade, wie das Werk des freien Willens; Gnade und Freiheit bringen dieselben durch gemeinsames gleichzeitiges Wirken (concursu simultaneo) hervor. S. u. d. Vgl. *Molina* l. c.; *Less.* de gr. efficaci disp. apolog. *Tournel.* Prael. theol. de Deo. Q. 16. a. 5.

d. Der sogen. Congruismus (von Suarez zuerst vertreten) ist von der molinistischen Lehre nicht wesentlich verschieden. Auch diese Theorie hält an dem Grundgedanken fest, daß die Gnade wirksam sei ex praeviso voluntatis consensu; daß zwischen der bloß genügenden und der wirksamen Gnade kein innerer und wesentlicher Unterschied obwalte. Sie fügt zu der molinistischen Theorie den Gedanken hinzu, die wirksame Gnade sei von Gott in besonderem Maße je den Umständen, der Lage und den Bedürfnissen des Empfängers angepaßt (gratia *congrua* im emphatischen Sinne); die Zeit ihrer Verleihung, das Maß ihrer Wirksamkeit entspreche in so vorzüglichem Maße ihrem Zwecke, daß sie mit unfehlbarer Gewißheit den guten Entschluß herbeiführe. Wenngleich nun diese Gnade von einer bloß genügenden innerlich (ratione *doni)* oder physisch nicht verschieden ist, so ist doch ihr Empfang vermöge der genannten Congruität im moralischen Sinne eine größere Wohlthat und ein Beweis größerer Liebe Gottes (ratione *beneficii)*, als der Empfang einer bloß genügenden Gnade. Es sollten durch diese Ergänzung der molinistischen Theorie eben die dogmatischen Sätze besser gewahrt werden, daß die wirksame Gnade die Offenbarung einer besonderen Liebe Gottes (der Auserwählung) sei, und daß der Mensch nicht nur das Vermögen oder die Fähigkeit zum Guten, sondern auch das gute Wollen selbst Gott zu verdanken habe (s. o. § 116, 3). Vgl. *Suar.* de auxilio efficaci; de concursu, motione et aux. Dei u. A. (s. *Ripalda* l. c. disp. 113).

e. Die Zulässigkeit der molinistischen Lehre wurde auf Geheiß der Päpste Clemens' VIII. und Pauls V. von einer eigens dazu berufenen Commission von Cardinälen, Bischöfen und Theologen der verschiedensten kirchlichen Schulen auf's Eingehendste geprüft (die sogen. Congregationes de auxiliis, abgehalten zu Rom 1598—1607). Dem von

der Mehrzahl der Consultoren gestellten Antrage auf Censurirung des Molinismus gab der apostolische Stuhl keine Folge. Indem Papst Paul V. die Commission auflöste, verbot er den beiden streitenden Parteien (Molinisten und Thomisten), sich wechselseitig herauszuforderen, zu reizen oder zu verketzern. Dasselbe Verbot wiederholte Papst Clemens XII. (2. Oct. 1733. S. o. S. 493). Ein entscheidendes positives Urtheil des apostolischen Stuhles ist bis heute nicht erfolgt. Vgl. oben S. 493.

Den Ordensgenossen des Molina wurde von ihren Generälen Aquaviva (1613), Vitteleschi (1616) und Piccolomini (1651) die Weisung ertheilt, in ihren Schulen die (von Suarez aufgestellte) congruistische Lehre zu adoptiren.

Das erwähnte Decret Aquaviva's lautet folgendermaßen: Cum vel ad eam, quae in Constitutionibus tantopere commendatur, animorum conjunctionem et uniformitatem soliditatemque doctrinae vel ad bonam Societatis apud externos existimationem plurimum referat, in rebus praesertim gravioribus, nostris quantum fieri potest, occasiones praescindere, novas subinde opiniones excogitandi . . . statuimus et mandamus, ut in tradenda divinae gratiae efficacitate nostri eam opinionem sequantur, sive in libris, sive in lectionibus ac publicis disputationibus, quae a plerisque Societatis nostrae scriptoribus tradita ac in controversia de auxiliis divinae gratiae coram summis Pontificibus, piae memoriae Clemente VIII. et S. D. N. Paulo V. tanquam magis consentanea SS. Augustini et Thomae gravissimorum patrum judicio explicata et defensa est. Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri; atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum, quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quae procul dubio donum Dei est. *Schneemann, S. J.*, Controversiar. de div. gr. liberique arbitr. concord. initia et progressus. Frib. 1881. p. 303. Vgl. (dagegen) *Dummermuth, O. P.*, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Par. 1886.

Bezüglich des geschichtlichen Verlaufes der genannten Controverse vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. III, 389 und die dort genannte Literatur. Die auf die Controverse selbst bezügliche ältere Literatur s. auch bei *Ripalda* l. c. Disp. 113.

3. Es handelt sich bei der vorliegenden Frage um ein Glaubensgeheimniß im strengen Sinne des Wortes, das nie begreiflich, oder völlig klar gemacht werden kann. Schon die natürliche Willensthätigkeit an sich ist in mancher Beziehung geheimnißvoll und unbegreiflich; um wie viel mehr also die aus einer übernatürlichen Einwirkung Gottes hervorgehende Willensthätigkeit, oder die innere wechselseitige Beziehung von Gnade und Freiheit. Das Ziel der speculativen Erörterung kann nur das sein, den wesentlichen Inhalt des Dogma's, d. h. die dogmatischen Gedanken, welche es der Offenbarung und der kirchlichen Lehre gemäß ganz gewiß einschließt, zur vollen Geltung zu bringen; sodann die Denkbarkeit desselben in dem Sinne zu erweisen, daß gezeigt wird, wie das Dogma, im Sinne der Kirche aufgefaßt, keiner andern feststehenden Wahrheit widerspreche. Dieser Nachweis würde mit Evidenz geführt werden können, wenn der Inhalt des Dogma's selbst eine evidente Vernunftwahrheit wäre. Da das nicht der Fall ist, so muß

die Wissenschaft sich darauf beschränken, die allgemeinen Gesichtspunkte zu bezeichnen, von welchen aus mit Gewißheit die Denkbarkeit oder Widerspruchslosigkeit des Dogma's erkannt werden kann.

Beiden genannten Aufgaben haben die Schulen der Thomisten und der Molinisten (bezw. Congruisten) je von ihren besonderen Standpunkten aus gerecht zu werden sich bemüht. Wenn dabei vielfach der Versuch gemacht wurde, die eine oder die andere Auffassung der wirksamen Gnade aus den Quellen der Offenbarung, der heiligen Schrift und der Tradition, als die allein berechtigte, zu erweisen, so konnte ein solcher nicht zum Ziele führen. Die hier in Betracht kommenden speculativen Fragen sind dort nicht gelöst. Aussprüche der heiligen Schrift, welche von den Einen im Sinne des Thomismus aufgefaßt wurden, legten Andere im molinistischen Sinne aus. Die Kirche hat auch hierin keine Entscheidung getroffen. So bleibt es also der freien Wahl oder der persönlichen wissenschaftlichen Ueberzeugung überlassen, ob man der thomistischen oder der molinistischen Auffassung der wirksamen Gnade den Vorzug geben wolle.

a. An dem Grundgedanken des Thomismus (den auch der Molinismus nicht verläugnen will), daß die Wirksamkeit der Gnade (gratia *efficax*) aus der Idee der göttlichen Allmacht zu erklären sei, glauben wir, im Hinblick auf den Ursprung und das Wesen der Gnade, mit voller Consequenz festhalten zu müssen. Wenn es sich aber speciell um die Harmonie von Gnade und Freiheit handelt, so ist nebst der Allmacht auch die Weisheit und Allwissenheit Gottes mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Dadurch wird es verständlicher, wie Gott auf den Willen des Menschen wenngleich mit Allmacht, so doch auch der Eigenart desselben, d. i. seiner Freiheit und seiner individuellen Beschaffenheit entsprechend, einzuwirken vermöge, um mit unfehlbarer Gewißheit den guten Entschluß in ihm hervorzubringen.

b. Um den Begriff der Gratia *mere sufficiens* im thomistischen Sinne, bezw. die Versagung der Gratia *efficax*, aufzuhellen, muß darauf hingewiesen werden, daß der Wille Gottes, aus welchem die Gnade entspringt, nicht nur ein Wille der Allmacht und der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit sei. Vermöge seiner Freiheit hat der Mensch es in seiner Gewalt, der zuvorkommenden Gnade zu widerstehen. Gott selbst will dem Menschen die Gnade nicht aufnöthigen; er kann aber auch anderseits gegen die Sünde des Menschen nicht gleichgültig sein. Darum steht der Ordnung der Gnade die Ordnung der gerechten Vergeltung zur Seite. Das Nichteintreten der Gratia *efficax* hat also immer eine Schuld des Menschen zur Voraussetzung. Es bleibt der Satz unangetastet, daß Gott das Heil aller Menschen wolle, und allen die Möglichkeit des Heiles gewähre; daß niemand verloren gehe, es sei denn durch seine eigene Schuld.

Freilich bleibt auch die Frage unaufgehellt, warum die Gnade, da sie doch allmächtig ist, nicht überall bis zum Bewirken des guten Entschlusses vordringe. Das ist eben das Geheimniß der göttlichen Prädestination oder Gnadenwahl, vor welchem jedes Geschöpf sich in den Staub beugen muß. Nur soviel sagt uns der Glaube, daß auch dieses Geheimniß auf die göttliche Gerechtigkeit nicht den mindesten Schatten wirft. Gott ist nicht verpflichtet, das Widerstreben des menschlichen Willens durch jede Art von Gnaden und in allen Fällen zu brechen. Für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Auserwählten, besteht die gleiche Heilsordnung: Alle müssen mit der von Gott empfangenen Gnade mitwirken; überall ist in dem providentiellen Wirken Gottes die Liebe mit der Gerechtigkeit gepaart. Vgl. § 125. 126.

Zweiter Artikel.

Die habituelle Gnade.

I. Die heiligmachende Gnade.

§ 118.

Das Wesen und die Wirkungen der heiligmachenden Gnade im Allgemeinen.

1. Die heiligmachende Gnade (gratia *sanctificans*, gratia *justificationis*) ist, gemäß der Erklärung des Concils von Trient, die formelle Ursache oder das nächste wirkende Princip der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Sie ist jene übernatürliche göttliche Gabe, kraft deren der einzelne Mensch an der Erlösung in Christo persönlich Antheil gewinnt (die subjective Erlösung oder Heiligung); sie wirkt in der menschlichen Seele die Wiedergeburt vom Tode der Sünde zu einem übernatürlichen, gottverbundenen Leben; verleiht ihr die übernatürliche Kindschaft Gottes (adoptio filiorum), und darin zugleich ein Anrecht auf das ewige Leben oder die himmlische Seligkeit.

Trid. Sess. 6. c. 3: Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti, . . . (§ 89, 4), ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus, gratia qua justi fiunt, illis tribuatur. Ib. c. 7: Demum unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit (s. § 119, 1). Ib. c. 16 (§ 121, 1). Can. 11: Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, a. s. Prop. Baji damn. 42: Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. *Cat. rom.* P. II. c. 2. q. 49: Animus enim noster (in der Taufe) divina gratia repletur, qua justi et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur . . . Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.

Die tridentinischen Lehrbestimmungen sind gegen die Lehren der Reformatoren, daß die Gnade der Rechtfertigung in einer bloß äußeren Zurechnung der Verdienste Christi bestehe (§ 119, 1), gerichtet. Sie betonen darum, daß die Rechtfertigung des Sünders von Gott durch Mittheilung einer inneren, der Seele selbst innewohnenden (inhaerens) Gnade vollzogen werde; daß diese Gnade den Menschen innerlich umschaffe (renascentia), indem sie die Sünde in ihm tilgt und ihn mit übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit ausstattet (justi fiunt).

In Bezug auf die sündelosen Geschöpfe (Engel, der Mensch im Urstande u. s. f.) ist der Zweck und die Wirkung der heiligmachenden Gnade auf das zuletzt genannte Moment einzuschränken.

2. Es ist demgemäß ein feststehendes Dogma, daß die Gnade der Rechtfertigung oder Heiligung (gratia *sanctificans*) eine innerliche, der Seele selbst dauernd innewohnende Gabe Gottes (donum *internum*, animae *inhaerens*), keine bloß vorübergehende Einwirkung Gottes auf die Seele (wie die gratia *actualis*), keine bloß äußerliche Beziehung Gottes zum Sünder (favor Dei, imputatio meritor. Chr.) sei. Ihr Wesen ist begrifflich zunächst dahin zu bestimmen, daß sie ein übernatürlicher, der Seele von Gott eingegossener Habitus (*habitus* supernaturalis, infusus), oder eine übernatürliche, der Seele innewohnende Qualität (*qualitas* animae inhaerens) sei.

Nur auf eine solche innerliche und zuständliche Gnade (gratia *habitualis*) passen die Begriffe und die Bilder, welche die heilige Schrift auf die heiligmachende Gnade, bezw. auf die Gnade der Rechtfertigung anwendet.

a. Joh. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit; et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. 10, 10: Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant. 1 Kor. 3, 17: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Röm. 5, 5; 8, 11 (§ 113, 1 c); 6, 11: Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo Jesu Domino nostro. 8, 14: Quicunque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. (15) Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Gal. 3, 26: Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Jesu. (27) Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Eph. 5, 8: Eratis enim aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. Vgl. 4, 20—24; Kol. 3, 9. 10; Tit. 3, 4—6 (§ 84, 2). 1 Joh. 3, 1: Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. 2 Petr. 1, 2: Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.

b. Die heiligen Väter bewegen sich von Anfang an in denselben Ausdrücken und Bildern. Die Gnade Christi, wie sie zunächst in der heiligen Taufe gespendet wird, wirkt in dem Menschen eine innerliche Erneuerung oder Wiedergeburt vom Tode der Sünde zum Leben in Gott oder zur Kindschaft Gottes; Christus selbst gewinnt durch sie Gestalt und Leben in der Seele; der Mensch wird durch sie mit dem heiligen Geiste erfüllt, nimmt Theil an den göttlichen Gütern, an der göttlichen Natur, wird vergöttlicht u. s. f.

Iren. adv. haer. V, 9. 2: Quotquot autem timent Deum, et credunt in adventum Filii ejus, et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales juste homines dicentur et mundi et spirituales et viventes Deo: quia habent Spiritum Patris, qui emundat hominem, et sublevat in vitam Dei. c. 27, 2: Et quicunque erga eum custodiunt dilectionem, suam his praestat communionem. Communio autem Dei vita et lumen, et fruitio eorum, quae sunt apud eum bonorum. Ib. Praef.: Propter immensam suam dilectionem factus est (Christus) quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse.

Tert. adv. Herm. 5: Nam et Dei erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: *Ego dixi, vos dii estis; et stetit Deus in Ecclesia deorum* (Ps. 82, 6. 1); sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui deos facit

Cypr. ad Donat. 4: Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infudit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem

dare, quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere, terrenum fuisse quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod jam Spiritus sanctus animaret. De idol. van. 11: Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad Patrem. Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.

Fast gleichlautend *Athan.* c. Ar. Or. III, 49. *Basil.* de Spir. s. 9, 23: „Der Geist aber, ähnlich der Sonne, die ein reines Auge findet, wird dir in sich selbst das Bild des Unsichtbaren zeigen. In der seligen Betrachtung dieses Bildes wirst du dann die unaussprechliche Schönheit des Urbildes schauen. So erhebt er die Herzen, leitet die Schwachen an der Hand, führt die Fortschreitenden zur Vollendung, und den von aller Makel Gereinigten sich im Glanze enthüllend, bewirkt er, daß auch sie durch die Gemeinschaft mit ihm geistig werden. Denn wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selbst leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen, also werden die Seelen, welche den Geist in sich haben und von ihm erleuchtet sind, selbst geistig, und strömen die Gnade in andere aus. Daher die Erkenntniß zukünftiger Dinge, daher die Einsicht in die Geheimnisse, . . . daher die Aehnlichkeit mit Gott, und das Höchste von allem Begehrenswerthen, die Vergöttlichung." Vgl. E. Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade. Freib. 1881. S. 131. 137. 143.

Aug. de spir. et lit. 32, 56: Caritas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur; et Domini salus, qua nos salvos facit; et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit. Haec est justitia Dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per Spiritus donum. Enarr. in Ps. 49. n. 2: Manifestum est ergo, quia homines dixit deos (Ps. 81, 6), ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim justificat, qui per semetipsum, non ex alio justus est; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri (Joan. 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. Ep. 140 (al. 120), 4. 10: Descendit ergo ille (Filius Dei), ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius. Non tamen sic: nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriorem; nos autem facit naturae illius participatio meliores. n. 11: Neque enim jam desperandum est, participatione Verbi fieri posse homines filios Dei, quando Filius Dei participatione carnis factus est filius hominis. n. 12: Nos itaque mutabiles in melius commutati, participes efficimur Verbi; Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante. Zahlreiche Zeugnisse ähnlicher Art s. bei *Bellarm.* de gr. et lib. arb. I, 4; de justific. II, 8. *Petav.* de Trin. VIII, 4—7. *Ripalda* l. c. Disp. 132. sect. 7. Scheeben, Dogm. II, 281 ff.

c. Durch die vom Tridentinum (Sess. 6. can. 11; vgl. c. 7 u. § 119, 1) gebrauchten Ausdrücke (diffundi, inhaerere) sollte die heiligmachende Gnade als eine der Seele des Menschen von Gott mitgetheilte übernatürliche Ausstattung oder Befähigung zu einem gottverbundenen Leben (*habitus* infusus) bezeichnet werden. In gleichem Sinne nannte das Concil von Vienne sie eine Gratia *informans*, d. h. eine Gnade, welche der Seele das Princip (forma) des übernatürlichen Lebens vermittelt; der römische Katechismus nennt sie in gleicher Bedeutung eine göttliche Qualität (a. a. O.).

Conc. Vienn. Defin. de eff. Bapt.: Verum quia quantum ad effectum Baptismi in parvulis reperiuntur Doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis econtra asserentibus, quod et culpa eisdem in Baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per Baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo informantem

gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et Doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam. Vgl. § 147, 5.

Ueber die geschichtliche Entwicklung dieses Lehrpunktes und die dogmatische Qualität der oben aufgestellten Sätze vgl. *Dom. Soto,* IV. Sent. D. 6. q. 1. a. 3. concl. 1: Quod gratia Baptismate ablutis infundatur, duplicem habere potest sensum: unum, quod fiant Deo grati; et hic semper fuit habitus tanquam fides catholica. Alter vero sensus est, quod illa gratia sit qualitas ab homine distincta, divinitus consecrata, qua fiat homo gratus, sicuti est habitus scientiae et virtutis acquisitae; atque hic sensus non est tanquam de fide usque adeo antiquus, quoniam neque tam plane ex sacra pagina colligitur. Nam ut D. 1. q. 3, explicuimus, nihil repugnat hominem esse Deo gratum absque ulla sibi inhaerente qualitate, sicuti ego sum gratus amico, eo solum quod diligor ab ipso. Et pariter distinguendum est de virtutum infusione. Quod enim fides, spes et caritas sint auxilia quaedam specialia Dei, quibus nos supra naturam ad credendum movet, et sperandum et amandum, confessio Evangelica est . . . Quod autem sint habitus distincti potentiarum, sicuti acquisiti, nec tam plene colligitur ex sacris Literis, nec est tam antiqua Ecclesiae confessio. Imo gradatim veritas haec ab Ecclesia suscepta est. Primum enim *Innocentius III.* (c. 3. Majores X. de Bapt. III, 42) tanquam rem inter Theologos dubiam reliquit, utrum hoc secundo modo gratia et virtutes per Baptismum infundantur; postmodum vero in concilio *Viennensi* pars haec affirmativa tanquam probabilior, dictisque Sanctorum et Doctorum magis concors recepta est; . . . nunc autem novissime in Concilio *Tridentino* tanquam certa veritas est sub verborum tenore decreta. — De nat. et gr. 19: Anathema (Syn. Trid.) eum censet, qui inhaerentem justitiam non confiteatur, nempe auxilia quae virtute Baptismi et justificantis gratiae Deus impendit justificatis ad operandum. Et ideo quidquid sit de *habitibus, haereticus* exhinc habendus est, qui justitiam *inhaerentem* negaverit. At quamvis nomen habitus subticuerit (quia non duxit illud sub anathemate sancire), tamen utendo nomine infusionis fidei, spei et caritatis, et appellando inhaerentem justitiam, stolam primam restitutam pro illa quam Adam perdiderat, probatissimum habet, auxilia hujusmodi nobis ferri per infusos habitus, quibus Christum induimus, adeo ut ingentissima jam sit *temeritas,* habitus negare.

Bellarm. de gr. et lib. arb. I, 5: At sententia communis theologorum . . . constanter docet, habitum aliquem supernaturalem a Deo nobis infundi, quo anima exornetur et perficiatur, atque adeo justa Deoque grata et accepta reddatur . . . Neque vero haec sententia quae habitus infusos defendit, solum theologorum scholasticorum, sed etiam Ecclesiae totius sententia est; nam exstant duorum Conciliorum de hac re decreta. *Pallav.* Hist. Conc. Trid. VIII, 14. 2: Denique observare par est, mentem Concilii fuisse, statuere speciatim habitum infusum justitiae, et non generatim meram interiorem justitiam, nihil definiendo, eane sit actus an habitus, uti placuit Gabr. Vasquez. Quod exploratum mihi fit: quoniam quibusdam postulantibus, ut expressius declararetur, fieri justitiam per habitum infusum, delecti Patres ad id responderunt, id satis explicari per vocem *inhaeret,* quae stabilitatem significat, et habitibus, non actibus, congruit.

Der Begriff einer innerlichen, den Menschen heiligenden Gnade fand keine Stelle in dem (naturalistischen) Systeme der Pelagianer (§ 86, 1). Von dem gleichen Standpunkte aus verwarf denselben der neuere Rationalismus und Naturalismus. Auch die Reformatoren bestritten, daß eine innerliche, heiligende Gnade die formelle Ursache der Rechtfertigung sei (s. § 119). Zuletzt trat Hermes in schroffen Gegensatz zur kirchlichen Lehre mit dem Satze, die heiligende oder rechtfertigende Gnade sei keineswegs „eine Wirkung Gottes in uns"; sie sei „gar nicht in uns, sondern in Gott; sie müsse auch nicht als Ursache einer Wirkung in uns gedacht werden, sondern als Aufnahme des Menschen in ein besonderes Verhältniß zu Gott". Die habituelle Gnade ist nach Hermes nichts Anderes, als „ein um der Verdienste Christi willen in Gott bestehender positiv geneigter Wille, dem Menschen alle zureichenden vorübergehenden Gnaden zur Wirkung seines Heiles . . . zu verleihen, wann und wo er derselben bedarf" (Dogm. III. § 294). Diese

Lehre widerspricht wenigstens dem Wortlaute nach direct der tridentinischen Erklärung (Sess. 6. can. 11; s. o.), daß die rechtfertigende Gnade kein bloßes Wohlwollen Gottes sei. Freilich bestritt Hermes den Begriff einer innerlichen Heiligung an sich nicht; er irrte nur darin, daß er die actuelle, und nicht die habituelle Gnade im Sinne der Kirche als deren Ursache bezeichnete, worin dann der weitere Irrthum eingeschlossen war, daß die Rechtfertigung und Heiligung dem Menschen nicht durch einen schöpferischen Act von Gott unmittelbar verliehen werde, sondern allmählich vom Menschen erworben werden müsse. Vgl. u. § 119. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 274.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 28: Non igitur in illa Dei erga homines benevolentia, quae concepta sit propter merita Christi, reponenda est gratia sanctificans. Dei benevolentia et Christi merita sunt quidem id, ex quo provenit nobis, non sunt ipsa gratia sanctificans. Et sane Deus propter merita Christi propenso est in omnes animo, nec tamen omnes gratia sanctificante praediti sunt. — Neque reponenda est in illis a Deo misericorde propter Christi merita homini collatis auxiliis actualibus, quibus ad actus fidei, spei et caritatis eliciendos instruatur, ut horum frequenti exercitio in illum convertatur statum, quo gratus Deo existat. Nam justificatio e sancti Concilii doctrina nobis confertur, non acquiritur actibus nostris. Actus enim, qui justificationem praecedunt, cum mereri non possint justificationem, multo minus eam possunt efficere. Gratia sanctificans homini infunditur in Baptismate, non acquiritur sensim sensimque longo virtutum exercitio. Et infantes, in quibus de virtutum exercitio sermo esse non potest, nonne in Baptismate justificationis gratiam obtinent?

3. In den oben genannten Aussprüchen der heiligen Schrift und der Tradition wird das Wesen der heiligmachenden Gnade näher bestimmt durch den Hinweis auf die beseligenden Wirkungen, welche sie in der Seele des Menschen hervorbringt. Diese sind aber selbst wieder ebenso viele für die Vernunft unerforschliche und unbegreifliche Geheimnisse. Letztere müßte vor allem das göttliche Wesen selbst, oder das Leben und die Schönheit desselben geschaut und begriffen haben, um verstehen zu können, was die Theilnahme an dieser Schönheit, an diesem Leben und an dem göttlichen Wesen bedeute, welche die heiligmachende Gnade dem Menschen verleiht. Auch der Glaube gewährt uns nur eine dunkle, höchst unvollkommene und bloß analogische Erkenntniß dieser göttlichen Gnadenwunder. Anderseits bietet er uns aber doch bestimmte Anhaltspunkte dar, um eine irrige Auffassung der eben genannten übernatürlichen Erhebung des Menschen durch die Gnade (consortium divinae naturae) zu vermeiden. So wäre es irrig, diese Erhebung als eine bloß moralische Vereinigung des Menschen mit Gott aufzufassen. Die heiligmachende Gnade verleiht vielmehr, ebenso wohl wie die actuelle Gnade, der Seele auch eine physische Ergänzung und Vervollkommnung, durch Mittheilung eines höheren, übernatürlichen Lebensprincips (a). Anderseits ist der monistische oder pantheistische Irrthum zu vermeiden, als ob jene Erhebung des Menschen eine Aufnahme seines Wesens in das göttliche Wesen, oder eine Verschmelzung mit demselben bedeute (b).

a. Die Auffassung der habituellen heiligmachenden Gnade als einer bloß moralischen Einigung mit Gott, durch von Gott erweckte oder gewirkte tugendhafte Gesinnungen, oder durch eine mittelst der actuellen Gnade erworbene sittliche Vervollkommnung unseres Willens (Hermes) ist mit der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition (n. 2) unvereinbar; ebenso auch mit der ausdrücklichen Lehre der Kirche, daß diese Gnade dem Menschen an der Gerechtigkeit Gottes selbst, in Form einer göttlichen Gabe, Antheil gewähre (*Trid.* Sess. 6. c. 7); daß sie eine der Seele von Gott eingegossene und ihr

dauernd innewohnende Gnade, eine göttliche Beschaffenheit oder Befähigung u. dgl. sei. Es steht dieser Auffassung entgegen die fast allgemein angenommene Lehre der mittelalterlichen Theologen, daß die heiligmachende Gnade der Seele ein übernatürliches Sein und Leben verleihe; daß sie das Wesen der Seele in ähnlicher Weise mit einem höhern, göttlichen Lebensprincip ausstatte, wie die eingegossenen Tugenden die Kräfte der Seele durch übernatürliche Fähigkeiten ergänzen und erhöhen. Gleichwie der Mensch durch die Liebe Gottes sein natürliches Sein empfängt, so auch kraft einer besondern Wirkung dieser Liebe (dilectio *specialis*) ein übernatürliches (physisches) Sein, oder eine höhere Natur (altior natura), durch Theilnahme an der göttlichen Natur. In dem Empfange dieser „höheren Natur" besteht eben die Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes. Durch sie wird dem Menschen die seinem übernatürlichen Endziele entsprechende Seinsweise zu Theil, sowie das Princip einer auf jenes Endziel gerichteten, verdienstlichen Selbstbethätigung.

Thom. Aq. II. 1. Q. 110. a. 1 (§ 71, 3. Vgl. § 50, 1). Ib. a. 2 (§ 115, 3). Ib. a. 3: Virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est quod virtutes acquisitae per actus humanos, . . . sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur *lumen gratiae* secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4 . . . Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur . . . Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae.

Weil die Gnade nun nicht mit den eingegossenen Tugenden identisch, vielmehr die Voraussetzung und Wurzel derselben ist (principium et radix), so wohnt sie auch nicht, wie jene, den Kräften, sondern unmittelbar dem Wesen der Seele inne. Ib. a. 4: Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scil. quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem, sive recreationem. De Ver. Q. 27. a. 6: Oportet dicere, quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur 2 Petr. 1, sicut virtutes perficiunt potentias ad recte ambulandum. *Bonav.* Brevil. P. V. c. 1: Ipsa (gratia) nihilominus est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, et templum Spiritus sancti; quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensione, et condescensiva dignatione majestatis aeternae per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit, vivificat, reformat ac stabilit, elevat, assimilat et Deo jungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum hujusmodi gratia gratum faciens recte dicitur, et debuit appellari. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae, et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum reparavit ad salutem, et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus, et bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi a Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum dei-

formem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 132; die eingehende Behandlung der vorliegenden Frage bei Scheeben a. a. O. S. 340; und die dort angegebene Literatur.

b. In einem pantheisirenden (monistischen) Sinne faßten einzelne mittelalterliche Mystiker, und später die Quietisten die durch die Gnade bewirkte Vereinigung des Menschen mit Gott (das consortium divinae naturae) auf, indem sie lehrten, die Seele werde dadurch ihrem Wesen nach eins mit Gott; sie werde in das göttliche Wesen aufgenommen oder in dasselbe verwandelt.

Prop. *Ekhard.* damn. 10: Nos transformamur totaliter in Deum, et convertimur in eum; sicut in sacramento Eucharistiae panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse; unum, non simile. Prop. 13: Quidquid divinae naturae proprium est, id totum hominis justi proprium esse. Quamobrem illum operari, quidquid Deus operatur: una cum ipso coelum et terram creasse, verbum aeternum generare; denique Deum sine ipso nihil facere posse. Prop. *Mich. Molin.* damn. 5: Nihil operando anima se annihilat, et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

Eine solche substantielle Einigung könnte nur unter der Bedingung stattfinden, daß das göttliche Wesen verendlicht, oder die geschaffene menschliche Natur eine unendliche würde, was beides gleich undenkbar ist. Durch die Gnade wird nicht das göttliche Wesen unser Wesen; wir werden nicht im physischen und eigentlichen Sinne Gottes Söhne, gleich dem ewigen göttlichen Logos; unsere Gotteskindschaft ist nur eine jener natürlichen nachgebildete, eine Adoptivkindschaft, die nicht auf einer Mittheilung des göttlichen Wesens selbst, sondern nur auf einer Verähnlichung mit demselben beruht. Diese Verähnlichung ist eine solche, welche ihrem Zwecke und ihren Wirkungen nach unendlich höher und wesentlich anderer Art ist, als jene Gottähnlichkeit, die wir von Natur in dem geistig-sittlichen Wesen unserer Seele besitzen. Sie beseitigt aber unser natürliches Wesen nicht, sondern wird diesem von Gott als ein höheres accidentelles Seins- und Lebensprincip zugelegt. Sie ist ein Anfang (primitiae, Röm. 8, 23) und ein Unterpfand (pignus, 2 Kor. 5, 5; Eph. 1, 14) der Theilnahme an dem göttlichen Leben (der göttlichen Selbsterkenntniß und Selbstliebe), welche dem Menschen jenseits in der Visio beatifica durch die unmittelbare Anschauung und den liebenden Genuß des göttlichen Wesens und aller seiner Vollkommenheiten zu Theil werden soll.

Thom. Aq. I. Q. 13. a. 9. ad 1: Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem. II. 1. Q. 112. a. 1: Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. Ib. Q. 110. a. 2. ad 2: Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.

Wie innig und erhaben die durch die Gnade gewirkte Verbindung der Seele mit Gott auch sein möge, mit dem Geheimnisse der hypostatischen Verbindung der beiden Naturen in Christo kann sie doch entfernt nicht verglichen werden. Vgl. III. Q. 2. a. 10. ad 1: Gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Majus autem est ipsa res quam similitudo ejus participata. Vgl. *Petav.* de Trin. VIII, 8. 13. *Bonav.* l. c. c. 1: Rursus, quoniam qui fruitur Deo, Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem,

datur bonum increatum, quod est Spiritus sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur, nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat, et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso, nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio; hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi, et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse, nisi ex summa dignatione et condescensione Dei; ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum, quod expresse apparet, si quis ponderet quantum est, esse Dei templum, Dei filium, Deo nihilominus indissolubiliter, et quasi matrimonialiter per amorem et gratiae vinculum copulatum. Wegen der innern wesentlichen Verwandtschaft zwischen den dießseitigen Gnadengütern und der jenseitigen Vollendung ist, wie der hl. Augustinus und Thomas von Aquin bemerken, der vom Apostel Paulus (Eph. 1, 14; 2 Kor. 1, 22; 5, 5) gebrauchte Ausdruck ἀρραβών, arrha (Angeld, Abschlagszahlung) noch bezeichnender, als der Ausdruck pignus. *Aug.* Serm. 156 (al. 13 de verb. Ap.), 15. 16: Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicenda est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. Vgl. *Thom. Aq.* in Eph. 1. l. 5. Simar, Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 220.

4. Gegenstand der wissenschaftlichen Controverse ist die Frage, ob die heiligmachende Gnade mit der übernatürlichen oder eingegossenen Liebe Gottes (caritas infusa) identisch, oder von derselben nicht bloß begrifflich, sondern reell verschieden sei. Letztere Auffassung vertritt der hl. Thomas und die Mehrzahl der älteren Theologen.

Für die erstgenannte Ansicht (u. A. von Alex. v. Hales, Scotus, Bellarmin, Lessius vertreten) beruft man sich u. a. darauf, daß an einzelnen Stellen der heiligen Schrift der Liebe dieselben Wirkungen zugeschrieben werden, als deren Ursache sonst die heiligmachende Gnade bezeichnet wird (die Gotteskindschaft, die Vereinigung mit Gott, das ewige Leben). Vgl. 1 Joh. 3, 14; 4, 6. 7. Jak. 1, 12. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. I, 6.

Indeß kann nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß in diesen Aussprüchen die (eingegossene) Liebe (caritas *habitualis*) als das Princip der Rechtfertigung und Heiligung bezeichnet sei. Sie scheinen sich vielmehr auf die persönliche Uebung der Liebe Gottes und des Nächsten (caritas *actualis*) zu beziehen; diese soll als ein Merkmal der (durch die Gnade erlangten) Heiligung und als unerläßliche Bedingung, um den Gnadenstand zu bewahren und zur ewigen Seligkeit zu gelangen, dargestellt werden.

Auch durch Berufung auf das Tridentinum kann die vorliegende Controverse nicht entschieden werden. Wenn es an der einen Stelle (Sess. 6. c. 7, s. § 119, 1) die Liebe als Princip der Rechtfertigung zu bezeichnen scheint, so unterscheidet es an anderen Stellen wieder ausdrücklich die bei der Rechtfertigung eingegossene Gnade von den mit ihr verbundenen Gaben (dona) und insbesondere von der Liebe (Sess. 6. c. 7; Ib. can. 11, s. § 118, 1). Das Concil hat offenbar die in Rede stehende theologische Controverse nicht entscheiden wollen. Ueberdieß erklärt sich die ausschließliche Erwähnung der Caritas (Sess. 6. c. 7) daraus, daß das Concil an der betreffenden Stelle sich aufs Engste an den Wortlaut der heiligen Schrift (Röm. 5, 5) anschließt. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 132. sect. 4.

Der hl. Thomas betont insbesondere, daß die Liebe ihrem Begriffe nach eine Tugend sei, und als solche dem Willen innewohne. Als Tugend ist sie von der heiligmachenden Gnade ebenso wohl verschieden, wie der Glaube und die Hoffnung. Auch beschränkt sich der Zweck der heiligmachenden Gnade nicht darauf, die Seelenvermögen in übernatürlicher Weise zu ergänzen und zu erhöhen; sie will zunächst das Wesen der Seele in solcher Weise ausstatten und dem göttlichen Wesen verähnlichen; zu diesem übernatürlichen Lebensprincip stehen dann die eingegossenen Tugenden in einer ähnlichen Beziehung, wie die erworbenen Tugenden zum natürlichen Lichte der Vernunft (bezw. dem

freien Willen). Die Gnade ist demnach auch eine ebenso nothwendige Voraussetzung der einzugießenden Tugenden, wie die Vernunft eine solche für die natürlichen Tugenden ist. Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 110. a. 3 (c. n. 3). Ib. ad 3: Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. Vgl. § 122, 2.

5. Die heiligmachende Gnade (bezw. die Liebe Gottes, caritas *habitualis*) ist nicht, wie Petrus Lombardus annahm, der heilige Geist selbst (a), sondern eine von demselben der Seele mitgetheilte geschaffene Gabe (donum *creatum*, habitus *creatus* seu *infusus*). Durch diese wird der Mensch allerdings zu einer substanziellen Verbindung mit dem heiligen Geiste erhoben, welche vermöge ihres Zweckes und ihrer Wirkungen wesentlich anderer Art ist als diejenige, welche mit der substanziellen Allgegenwart Gottes in allen Geschöpfen als solchen nothwendig gegeben ist (§ 38, 2). Jene Verbindung des heiligen Geistes mit der menschlichen Seele wird in der heiligen Schrift ausdrücklich als eine Wirkung der Gnade hervorgehoben. Ebenso in der Tradition (b).

a. Die Ansicht des Lombarden ist schon darum unzulässig, weil aus ihr folgen würde, daß die übernatürlichen, verdienstlichen Tugendacte des Gerechtfertigten ausschließlich das Werk des heiligen Geistes seien; da ja der Wille selbst, weil er einer entsprechenden übernatürlichen Ausstattung ermangelte, in keiner Weise activ daran betheiligt sein könnte.

Thom. Aq. II. 2. Q. 23. a. 2: Magister . . . (I. Sent. D. 17) ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio, quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum . . . Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente . . . Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis . . . Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit sufficiens ad hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis . . . Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. . . . Unde maxime necesse est, quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. Diese Argumentation ist auch dann durchaus zutreffend, wenn man sie auf die heiligmachende Gnade allein (im Unterschied von der caritas) anwendet; da ja auch diese nach kirchlicher Lehre das Princip der verdienstlichen Thätigkeit des Menschen, und darum ebenso unentbehrlich zum Heile ist, wie letztere. Vgl. § 121.

b. Den Schrift- und Traditionsbeweis für den zweiten Theil des obigen Lehrsatzes s. § 113 und o. n. 1. Vgl. *Petav.* de Trin. VIII, 4—7. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 361. *Ant. Scholz,* De Inhabitatione Spir. s. Wirceb. 1856. Scheeben a. a. O. II, 359 und die dort angeg. Literatur.

Vgl. besonders Röm. 5, 5; 8, 11; 1 Kor. 3, 16; 6, 19 (§ 113, 1 c); den in der Apostelgeschichte öfters (1, 8; 2, 38; 8, 15 u. s. f.) gebrauchten Ausdruck *accipere* Spiritum sanctum, und die Bezeichnung des heiligen Geistes als *donum* Dei (2, 38; 8, 20).

Bonav. l. c. (n. 2). *Thom. Aq.* I. Q. 43. a. 3: Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod

habetur ab aliquo; neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo . . . Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Daß es sich hier um eine sogen. Appropriation handle, und die in Rede stehende Verbindung oder „Einwohnung" nicht dem heiligen Geiste ausschließlich eigne, wurde früher bereits erörtert (§ 113, 2). Vgl. Joh. 14, 23 (§ 118, 2 a); Eph. 2, 17; Apok. 3, 20. S. § 60, 2.

Einzelne Theologen haben jedoch gelehrt, durch die heiligmachende Gnade trete der Mensch überdieß speciell mit der Person des heiligen Geistes in eine ihr allein eigenthümliche (nicht zwar eine hypostatische, sondern nur eine moralische Einheit bewirkende) Verbindung, und diese sei die eigentliche Ursache der Gotteskindschaft (*adoptio* filiorum). Vgl. *Petav.* de Trin. VIII, 6. 6: Quod autem ex antiquorum tot illis in duobus superioribus capitibus allatis testimoniis sequi videtur, id est ejusmodi. Illam cum justorum animis conjunctionem Spiritus sancti, sive statum adoptivorum filiorum, communi quidem personis tribus convenire divinitati, sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus sancti: adeo ut certa quaedam ratio sit, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit. Vgl. ib. 7, 13. *Less.* de perf. mor. divin. XII, 11. Scheeben a. a. O. II, 371. Zeitschr. f. kath. Theol. V, 283; VII, 492; VIII, 545.

§ 119.

Die heiligmachende Gnade als Princip der Rechtfertigung. Der Rechtfertigungsproceß.

1. Die Rechtfertigung (justificatio im activen Sinne) ist jene göttliche That, durch welche dem einzelnen Menschen die von Christus erworbene Gnade der Erlösung von der Sünde zugewandt wird. Im passiven Sinne bezeichnet der Ausdruck die Erlangung dieser göttlichen Wohlthat (das Gerechtfertigtwerden); oder auch den geistig-sittlichen Zustand, in welchen der Sünder durch dieselbe versetzt wird.

Die Rechtfertigung (in dem zuerst genannten Sinne) besteht nicht in einer bloß äußerlichen (juridischen) Gerechterklärung des Sünders von Seiten Gottes; nicht in einer bloßen Nachlassung der ewigen Strafe (reatus *poenae*). Außer der letzteren umfaßt sie auch die Tilgung der Sünde selbst (reatus *culpae*, macula peccati; d. i. der durch das sündhafte Wollen und den Verlust der Gnade entstandene, Gott mißfällige Zustand der Seele), sowie die Versetzung des Sünders in den Zustand der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und der Kindschaft Gottes, welche das Erbrecht auf den Himmel einschließt. Beide genannten Momente, die Tilgung der Schuld und Strafe der Sünde (reatus culpae et poenae) oder die Rechtfertigung im engern Sinne, und die positive Heiligung (sanctificatio) werden gleichzeitig, und durch dieselbe

formelle Ursache, die heiligmachende Gnade, bewirkt. Mithin kann auch gesagt werden, die Rechtfertigung des Sünders werde von Gott durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade vollzogen; oder der Sünder werde gerechtfertigt, indem er diese von Gott ihm dargebotene Gnade (freiwillig) entgegennehme.

Trid. Sess. 6. c. 7: Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur; quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae . . . Demum unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Ib. can. 11 (§ 118, 1).

Diese Erklärungen sind gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß die Rechtfertigung in einer bloßen Gerechterklärung, oder Zurechnung (imputatio) der Verdienste Christi bestehe. Um der Verdienste Christi willen, mit welchen Gott die Schuld des Sünders zudeckt, erklärt Gott diesen für gerecht, spricht ihn los von der Sünde und ihren ewigen Strafen, behandelt ihn als Gerechten, wiewohl er innerlich Sünder bleibt. Sein Verhältniß zu Gott ist ein anderes geworden; auch sein inneres subjectives Bewußtsein hat sich dem entsprechend geändert; er weiß und fühlt sich als Gerechtfertigten. Aber freilich, eine wahre, durch Gottes Gnade gewirkte innere Umwandlung seines sittlichen Zustandes, eine wirkliche und gänzliche Tilgung der Sünde, eine Erhebung zu einem übernatürlichen Gnadenleben findet nicht Statt. Das Mittel und die alleinige Bedingung, um dieser Rechtfertigung theilhaft zu werden und zu bleiben, ist der Glaube, d. h. das zuversichtliche Vertrauen, um der Verdienste Christi willen vor Gott gerechtfertigt zu sein. S. u. n. 3. (Hase), Hutter. rediv. (9. A.) S. 286: „Der Hauptgegensatz wider die katholische Kirchenlehre, durch welchen dieser Artikel zur festen Burg des Protestantismus wurde, ist im Begriff des Glaubens enthalten als alleiniger Bedingung der Rechtfertigung. Daher durch dieselbe nicht unmittelbar in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern nur in der göttlichen Anschauung (actus Dei immanens) und im Verhältniß des Menschen zu Gott eine Aenderung vorgeht: actus Dei *forensis*, quo peccator justus *declaratur;* doch ist nothwendig eingeschlossen, daß der Mensch die Sündenvergebung und hiermit den Frieden Gottes in der That empfängt, sonach allerdings jene ungeheuere Veränderung geschieht, die zwischen einem, der sich verdammt, und einem, der sich selig fühlt, stattfindet." *Form. Conc.* III. de fide justif. § 17: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. § 22: Per fidem propter obedientiam Christi . . . boni et justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. Näheres bei *Bellarm.* de justif. I.—III. Möhler, Symb. § 10 ff. Ueber den Zusammenhang dieses Rechtfertigungsbegriffes mit der Lehre der Reformatoren von der Erbsünde (s. o. § 90, 1) vgl. Möhler a. a. O. § 14. Den Nachweis, daß jener Rechtfertigungsbegriff jetzt von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufgegeben sei; daß es „kaum noch einen namhaften (protestantischen) Theologen gebe, der für das Dogma der Reformatoren und der symbolischen Bücher (speciell hier der Concordienformel) in rechtem Ernste und mit Annahme der klaren Consequenzen einstehen möge", s. bei Döllinger, Kirche und Kirchen u. s. f. S. 427 ff. Hettinger, Die Krisis des Christenthums. Freib. 1881. S. 72 ff.

2. Der Schrift- und Traditionsbeweis für das katholische Dogma wurde theilweise schon früher dargelegt. In dem Satze, daß die heiligmachende Gnade eine innerliche, der Seele inhärirende Gnade sei, und daß durch sie die subjective Theilnahme an der Erlösung in Christo, die Wiedergeburt und Kindschaft Gottes dem einzelnen Menschen vermittelt werde (§ 118, 1), ist das hier in Rede stehende Dogma eingeschlossen. Weder die heilige Schrift noch die Tradition kennen eine andere Rechtfertigung des Sünders, als diejenige, welche ihm durch die heiligmachende Gnade zu Theil wird. Ueberdieß aber lehrt die Offenbarung ausdrücklich, daß die Erlösungsgnade in einer wirklichen Tilgung der Sünde, in einer innerlichen Reinigung und Gerechtmachung des Sünders durch Gottes Gnade bestehe.

a. Ez. 36, 25—27 (§ 113, 1). Mich. 7, 18: Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem, et transis peccatum reliquiarum haereditatis tuae? . . . (19) Revertetur, et miserebitur nostri; deponet iniquitates nostras, et projiciet in profundum maris omnia peccata nostra. Vgl. (den alttestamentlichen Glauben) Ps. 50, 9: Asperges me hyssopo et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor. Ps. 102, 12: Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras. Röm. 3, 25. 26 (§ 93, 1); 5, 5 (§ 113, 1 c); 5, 17—19 (§ 109, 1); 6, 3—11 (§ 109, 3); 1 Kor. 6, 11: Et haec quidem (peccatores) fuistis: sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. Tit. 3, 4—6 (§ 84, 2). 1 Joh. 1, 7: Sanguis Jesu Christi, Filii ejus, emundat nos ab omni peccato. V. 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 185—203.

Iren. adv. haer. V, 9. 2. *Tert.* adv. Herm. 5. *Cypr.* ad Donat. 4. *Basil.* de Spir. s. 9, 23 (§ 118, 2 b). Als Wirkungen der Taufe nennt Tertullian (adv. Marc. I, 28): Remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio Spiritus sancti. *Cypr.* de or. 9 (al. 6): Homo novus, renatus et Deo suo per gratiam ejus restitutus. Pater primo in loco dicit, quia filius esse jam coepit. *Aug.* in Joan. tr. 26, 1: Justitia Dei hic (Rom. 10, 3) dicitur, non qua justus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut justus sit homo per Deum. De spir. et lit. 11, 18: Haec (Rom. 1, 17) est justitia Dei, quae in Testamento veteri velata, in novo revelatur; quae ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit; sicut *Domini est salus* (Ps. 3, 9), qua salvos facit. De pecc. mer. et rem. I, 10. 11: Nempe legimus justificari in Christo qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritalis, qua quisquis haeret Domino unus spiritus est. De Trin. XV, 8. 14: Quae natura (humana) in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate justificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam. Est quippe et in ipsa impietate, quanto magis damnabile vitium, tanto certius natura laudabilis. Et propter hoc addidit (2 Cor. 3, 18), *de gloria in gloriam* (transformamur): de gloria creationis in gloriam justificationis. Vgl. *Bellarm.* de justif. II, 8. *Ripalda* l. c. Disp. 132. sect. 11.

b. Der hl. Thomas erläutert den Glaubenssatz, daß die Rechtfertigung des Sünders durch Eingießung der heiligmachenden Gnade geschieht, indem er von dem Begriffe der Sünde als einer Beleidigung Gottes ausgeht. Als solche hat sie das Verhältniß der Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen, welches (in der thatsächlichen Weltordnung) durch die Gnade bewirkt war, zerstört, und so den Menschen zum Gegenstande des göttlichen Zornes und Mißfallens gemacht. Diese Folge der Sünde kann nur dadurch beseitigt werden, daß der Mensch wieder derselben Wirkung der göttlichen Liebe theilhaftig wird, welche das frühere Freundschaftsverhältniß begründet hatte.

Thom. Aq. II. 1. Q. 113. a. 2: Homo peccando Deum offendit . . . Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur;

quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectum autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. Ib. a. 6. ad 2: Gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam *actus*, et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte *objectorum;* et sic differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur, et gratiae, quae infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Die Rechtfertigung trägt den Charakter eines göttlichen Schöpfungsactes an sich; darum tritt sie auch unmittelbar durch den (momentanen) Act der Gnadenzutheilung ein, nicht in Form eines allmählich sich entwickelnden Processes. Die auf Seiten des Menschen zum Empfang der Gnade erforderliche Mitwirkung oder Disposition (s. n. 3) besitzt an sich ebenfalls den Charakter eines einzelnen Willensactes (oder Entschlusses); jedoch ist es denkbar, daß dieser nur allmählich auf Grund eines längeren geistig-sittlichen Processes zu Stande kommt.

Ib. a. 7: Tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. . . . Deus (autem) ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive. . . . Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti. Ib. ad 1: Motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia justificationis, sed via in justificationem. *Bonav.* Brevil. P. V. c. 3: Peccatum, quod contemnendo Dei praeceptum et avertendo nos a bono incommutabili, offendit Deum, deformat liberum arbitrium, perimit donum gratuitum, et obligat ad supplicium aeternum. Cum igitur deformatio imaginis, et peremtio gratiae sit quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuitae; cum offensa Dei sit tantum ponderanda, quantus est ipse; cum reatus poenae aeternae rationem teneat infiniti: impossibile est, quod homo resurgat a culpa nisi recreetur in vita gratuita, nisi remittatur offensa; et poena relaxetur aeterna. Solus igitur, qui fuit principium creativum, est et principium recreativum et reparativum, Verbum scil. Patris aeternum. . . . Hinc est, quod nos reparat, sustinendo pro nobis poenam in natura assumta, et infundendo gratiam reformativam, quae quoniam continuat nos suae origini, facit nos membra Christi, ac per hoc animam peccatricem, quae fuerat inimica Dei, prostibulum diaboli et serva peccati, facit sponsam Christi, templum Spiritus sancti et filiam Patris aeterni; quod totum fit per gratuitam et condescensivam infusionem doni gratuiti.

c. Die unordentliche Begierlichkeit, der Zunder oder das Gesetz der Sünde (Röm. 8, 2) wird durch die Rechtfertigung nicht ausgelöscht im Menschen; es kommt ihr auch an sich der Charakter der Sünde nicht zu. Jedoch besitzt der durch die Gnade geheiligte Wille die Kraft und den Beruf, unter dem Beistande der actuellen Gnade dieselbe gänzlich zu beherrschen, indem er ihren Verlockungen widersteht, und sie sich immer vollkommener dienstbar macht.

Trid. Sess. 5. can. 5 (§ 85, 2). *Cat. rom.* P. II. c. 2. q. 42. 47 (§ 147, 3).

Röm. 6, 12: Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus. V. 14: Peccatum enim vobis non dominabitur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. 7, 24: Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore

mortis hujus? (25) Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei; carne autem legi peccati (der letzte Satz bezieht sich auf den vom Apostel vorher V. 15—23 geschilderten sittlichen Zwiespalt, welcher in dem gefallenen Menschen kraft der natürlichen oder übernatürlichen Neigung zum Guten einerseits, und der unordentlichen Begierlichkeit anderseits sich findet, und auch durch die Rechtfertigungsgnade nicht durchaus beseitigt wird. Der Ausdruck servire bedeutet also hier nur so viel als „sich gebunden fühlen", „unter dem Einflusse stehen". *Aug.* c. duas ep. Pelag. I, 10. 21: Carne scilicet legi peccati, concupiscendo; mente autem legi Dei, eidem concupiscentiae non consentiendo). 8, 1: Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant. (2) Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis. (3) Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem; Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato, damnavit peccatum in carne, (4) ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum (*Aug.* l. c.: Nulla ergo condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Jesu. Non enim damnatur, nisi qui concupiscentiae carnis consentit ad malum. Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit te a lege peccati et mortis, ne scilicet consensionem tuam concupiscentia sibi vindicet carnis. *Thom. Aq.* in Rom. 8. l. 1: Damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra). Gal. 5, 24: Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. (25) Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus.

Tert. de an. 4: Proinde cum ad fidem pervenit (anima) reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a Spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium, et jam non animae famula, sed spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium. *Aug.* l. c. Civ. XIX, 27: Quia enim Deo quidem subdita, in hac tamen conditione mortali, et corpore corruptibili quod aggravat animam (Sap. 9, 15), non perfecte vitiis ratio imperat, ideo necesse est justis talis oratio (Matth. 6, 12). Nam profecto quamquam imperetur, nequaquam sine conflictu vitiis imperatur . . . Hic itaque in unoquoque justitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo, vel resistendo; atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia, et venia delictorum, ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur. Ueber die providentiellen Absichten Gottes, welche der in Rede stehenden Erscheinung zu Grunde liegen, s. *Trid.* l. c. *Cat. rom.* l. c. u. o. § 114, 4.

3. Durch die Rechtfertigung soll eine innere sittliche Umwandlung des Menschen bewirkt werden; der Sünder soll durch sie eine übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit erlangen, deren Träger (Subject) der freie Wille ist. Diese Umwandlung kann ihrer Natur nach dem Menschen nicht aufgezwungen werden, oder ohne Betheiligung seines freien Willens eintreten. Es ist undenkbar, daß er mit seinem freien Willen bewußter Weise an die Sünde hingegeben sei, und daß dieser zugleich eine der Sünde ihrem Wesen nach durchaus entgegengesetzte sittliche Richtung und Beschaffenheit annehme oder besitze. Auch die heiligmachende (oder rechtfertigende) Gnade selbst wirkt nicht nöthigend auf den Willen des Menschen ein (S. 487). Aus diesen Gründen lehrt die Kirche, die Rechtfertigung bestehe in einem freiwilligen Empfange der heiligmachenden Gnade (a). Ein die Gnade Gottes und die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott freiwillig entgegennehmender Act des menschlichen Willens (motus voluntatis), d. h. das wirksame Verlangen nach dieser Gnade, oder die Absicht, sie zu erwerben (intentio *actualis, virtualis* vel *habitualis*), ist darum eine unerläßliche

Bedingung der Rechtfertigung. Dadurch empfängt der Wille die zur Aufnahme der Gnade nothwendige Beschaffenheit oder Disposition (b).

Da dieser Willensact in einer inneren Beziehung steht zu dem übernatürlichen Prozeß der Rechtfertigung selbst, so kann er nur durch die Beihülfe der actuellen Gnade zu Stande kommen. Anderseits ist er auch durch eine bereits vorangegangene sittliche Umwandlung des Sünders bedingt, die diesen zur freiwilligen Aufnahme der heiligmachenden Gnade aufgelegt und geneigt macht (*dispositio* voluntatis). Diese Umwandlung oder Vorbereitung auf die Rechtfertigung umfaßt eine Reihe sittlicher Acte, durch welche die oben genannte Disposition des Willens in stufenmäßiger (mehr oder minder im Einzelnen bewußter) Entwicklung herbeigeführt wird. Auch dieser sogen. Bekehrungsprozeß ist in allen seinen Momenten durch die Beihülfe der actuellen Gnade bedingt (c).

a. *Trid.* Sess. 6. c. 7: . . . per *voluntariam* susceptionem gratiae et donorum (o. n. 1). Ib. c. 5: Declarat praeterea ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse: hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur; ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis, cum dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach. 1, 3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (Thren. 5, 21), Dei nos gratia praeveniri confitemur.

Aug. Serm. 169 (al. 15. de Verb. Ap.), 11. 13: Sine voluntate tua non erit in te justitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, justitia non est nisi Dei. Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam. . . . Eris opus Dei, non solum quia homo es, sed etiam quia justus es. . . . Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas qui non eras? Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem.

Thom. Aq. II. 1. Q. 112. a. 2: Primo igitur modo accipiendo gratiam (als habituale donum Dei), praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Ib. Q. 113. a. 3: Justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3, 30. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque. . . . Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces. Hier deutet der hl. Thomas darauf hin, daß obige Sätze nur für Erwachsene, die der Rechtfertigung theilhaftig werden sollen, Gültigkeit besitzen. Bezüglich der Unmündigen s. u. § 147. *Bonav.* Brevil. P. V. c. 3: Rursus, quoniam Deus sic reformat, quod leges naturae in-

ditas non infirmat; ideo sic hanc gratiam tribuit libero arbitrio, ut tamen ipsum non cogat, sed ejus consensus liber maneat; et ideo ad hoc, quod culpa expellatur, non solum necesse est, quod gratia introducatur, verum etiam quod liberum arbitrium in adultis ... conformet se expulsioni culpae, per detestationem omnium peccatorum, quam vocamus contritionem. Est etiam necesse, quod conformet se introductioni gratiae, per complacentiam et acceptationem doni divini, quam vocamus motum liberi arbitrii. Ueber den oben angedeuteten Unterschied der actuellen, virtuellen und habituellen Intention s. u. § 145, 3. 5.

b. *Trid.* Sess. 6. c. 5 (a). Ib. c. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, finem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu; et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam, quam ante Baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere Baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

Das Concil weist dann, zur Begründung dieser Sätze, hin auf folgende Aussprüche der heiligen Schrift. Hebr. 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. Matth. 9, 2: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. Sir. 1, 27: Timor Domini expellit peccatum. Apg. 2, 38: Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum, et accipietis donum Spiritus sancti. Matth. 28, 19. 20 (§ 106, 2). 1 Kor. 7, 3: Praeparate corda vestra Domino.

Die tridentinische Erklärung ist insbesondere gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß außer dem Glauben (fiducia, fides specialis, s. o. n. 1) keinerlei Bedingung zum Empfange der Rechtfertigung erforderlich sei.

Trid. Sess. 6. can. 9: Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. Vgl. *Form. Conc.* III. § 31 (bei Hase II, 689): Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus: sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum (quae bona nobis in promissione Evangelii offeruntur) apprehendere et suscipere possumus.

Die beiden Hauptmomente in dem vom Tridentinum beschriebenen Bekehrungsprocesse sind die Abkehr oder Lossagung des freien Willens von der Sünde (*aversio* a peccato), und die Hinwendung desselben zu Gott, oder zu der von Gott zu erlangenden Gnade (*conversio* ad Deum). In ihnen concentrirt sich die zum Empfange der Rechtfertigung erforderliche Disposition des Willens. Erstere nun vollzieht sich durch die aus der Gnade und aus übernatürlichen Motiven entspringende Verabscheuung der begangenen (persönlichen) Sünden, welche den Vorsatz der Lebensbesserung einschließt; diese durch das gleichfalls aus der Gnade und aus übernatürlichen Motiven hervorgehende Verlangen nach der Rechtfertigung, oder Wiederversöhnung mit Gott.

Thom. Aq. II. 1. Q. 113. a. 5: Justificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. ... Unde oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. ... Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum. Würde es sich um den Empfang der heiligmachenden Gnade von Seiten eines bereits Gerechtfertigten,

oder eines noch nicht der Sünde verfallenen Menschen (wie im Urstande) handeln, so wäre nur das zweite Hauptmoment der Disposition erforderlich. De Ver. Q. 28. a. 5: Justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiae infusionem; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpae. . . . Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum; sed supra hoc in justificatione impii requiritur, quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet, quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

c. Die vom Tridentinum (Sess. 6. c. 6) hervorgehobenen speciellen Tugendacte (Glaube, Furcht, Vertrauen u. s. w.) sind einerseits die Voraussetzungen der beiden genannten Hauptmomente der Disposition, sofern sie dieselben, unter Beihülfe der Gnade, in stetiger psychologischer Entwicklung herbeiführen; anderseits sind sie auch wieder in jenen Hauptmomenten, als wesentliche Bestandtheile derselben, eingeschlossen. Darum erhalten sie auch je einzeln, durch die eingegossene heiligmachende Gnade ihre Vollendung, indem sie den Charakter eingegossener Tugenden, und zwar vollkommener Tugenden (virtutes *perfectae,* caritate *formatae*) annehmen. S. u. § 122, 2. 3.

Der Glaube (hier zunächst als fides *actualis* gedacht) ist der erste Schritt des Menschen auf der Bahn des übernatürlichen Heiles. Durch ihn tritt der Mensch zuerst mit Christus und der von ihm begründeten Heilsordnung in eine innere, sittliche Verbindung. Im Lichte des Glaubens erkennt der Sünder seine übernatürliche Bestimmung, die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes; damit zugleich das Wesen und die Folgen seiner Sünde, sowie den einzigen von Gott in Christo ihm eröffneten Weg des Heiles. So bietet der Glaube ihm zugleich die Motive dar zu den Tugendacten der Furcht Gottes, des Vertrauens, der Verabscheuung der Sünde, des Vorsatzes der Lebensbesserung, des Verlangens nach der Gnade, der Liebe Gottes. Aus dem Glauben schöpft er fortdauernd die Erkenntniß der zu seinem Heile nothwendigen Mittel, sowie die Motive zu ihrem rechten Gebrauch. Der Glaube ist darum nicht nur der Anfang und die Wurzel der Rechtfertigung, sondern auch das allzeit unentbehrliche Fundament des ganzen persönlichen Heilswerkes.

Trid. Sess. 6. c. 6 (b). Ib. c. 8: Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit, et expressit: ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6), et ad filiorum ejus consortium pervenire; gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. *Si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin,* ut idem Apostolus inquit, *gratia jam non est gratia* (Rom. 11, 6).

Tolet. Comm. in Rom. 1, 17: Fides est initium, fundamentum et radix ceterarum dispositionum. Et initium quidem dicitur, quia ipsa praecedit; nisi enim peccator peccasse se contra Deum et per Christum sibi justitiam oblatam credat, nec sperat, nec diligit, nec se peccasse dolet; fides ergo initium est. Fundamentum autem dicitur, quia ipsi ceterae innituntur; ablata namque fide, ceterae corruunt nec subsistere possunt; ceteris vero sublatis, non continuo fides destruitur: sicut ablato fundamento, aedificium ruit; non autem e contrario, aedificio destructo, fundamentum eruitur. Radix tandem dicitur, quia ad ceteras dispositiones producendas ipsa concurrit; non quod hae necessario consequantur fidem, nec quod sola fides sine adjutorio supernaturali eas inducat: sed quod ex parte ad actus tales producendos concurrit una cum auxilio divinae gratiae. Caritati enim proponitur per fidem Deus amandus; spei per fidem offertur Dei misericordia speranda; timori justitia timenda; poenitentiae peccatum et offensa dolore et contritione punienda.

Marc. 16, 16 (S. 439). Hebr. 11, 6: Sine fide autem impossibile est placere

Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Röm. 3, 21: Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est; testificata a lege et Prophetis. (22) Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes, qui credunt in eum.

Thom. Aq. in Rom. 3. l. 3: Dicitur autem justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur justificari, quasi ipsa fides ex nobis existat, et per eam mereamur justitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa justificatione qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem. Vgl. de Ver. l. c. (b); II. 1. Q. 113. a. 4: Motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum . . . Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem. Ib. ad 1: Motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliae imperantur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines.

Vgl. u. § 122, 3. Schon aus den oben angeführten Schriftstellen erhellt, daß unter dem Glauben hier nicht ein bloßes Vertrauen auf die Verdienste Christi, sondern zunächst das feste Fürwahrhalten der geoffenbarten Heilswahrheiten zu verstehen sei.

Trid. Sess. 6. can. 1: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, a. s.

Röm. 10, 9: Quod si confitearis in ore tuo Dominum Jesum (d. i. daß Jesus Gott sei, — das Geheimniß der Incarnation, und darin eingeschlossen alle Geheimnisse der Erniedrigung Christi), et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis (die Auferstehung Christi, als Inbegriff aller Geheimnisse seiner Erhöhung), salvus eris. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 203 ff. *Bellarm.* de justif. I, 3 ss. *Ripalda* l. c. Disp. 133. sect. 32. Möhler, Symbolik. § 15. 16.

Die göttliche Gnade ist selbstverständlich nicht an die oben angedeuteten psychologischen Entwicklungsstufen der Disposition oder des Bekehrungsprozesses gebunden. Sie ist im Stande, unmittelbar auf Grund der Glaubenserkenntniß den Sünder zur vollkommenen Reue oder Liebe Gottes zu bewegen. Auch ist es nicht nothwendig, daß jene Entwicklungsstufen als solche dem Sünder selbst zum Bewußtsein kommen. Es genügt, daß sie die früher genannte Disposition des Willens thatsächlich bewirken.

Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 113. a. 7 (n. 2 b). Ib. Q. 112. a. 2. ad 2: Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat . . . Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum; et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit . . . Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Die Kirche hat schon den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber ausdrücklich hervorgehoben, daß die in Rede stehende Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung in allen ihren Momenten schlechthin durch die Gnade bedingt sei, und daß durch sie die Rechtfertigung selbst durchaus nicht verdient werden könne. Dennoch wurde seit dem sechszehnten Jahrhundert das Gegentheil durchweg von den Reformatoren und von der protestantischen Wissenschaft als vorgebliche Lehre der Kirche hingestellt und bekämpft. S. u. § 122, 3. *Trid.* Sess. 6. c. 5. 8 (n. 3 a. c).

Aug. c. duas ep. Pelag. II, 9. 19: Quis enim potest sine bona cogitatione (2 Cor. 3, 5) ad bonum cor praeparare? Absit ut sic intelligant, nisi superbi sui arbitrii defensores et fidei catholicae desertores. Ideo quippe scriptum est, *Hominis*

est praeparare cor, et a Domino responsio linguae (Prov. 16, 1), quia homo praeparat cor, non tamen sine adjutorio Dei, qui sic tangit cor, ut homo praeparet cor. In responsione autem linguae, id est, in eo quod praeparato cordi lingua divina respondet, nihil operis habet homo, sed totum est a Domino Deo. Ep. 194 (al. 105) 3, 6: Quae igitur sua merita jactaturus est liberatus, cum si digna suis meritis redderentur, non esset nisi damnatus? Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent, merita non fuerunt. Justi enim facti sunt, cum justificati sunt: sed sicut Apostolus dicit, *Justificati gratis per gratiam ipsius* (Rom. 3, 24). Vgl. c. 5, 19.

Wenn gesagt wird, die Vorbereitung oder Disposition des Sünders ziehe die Rechtfertigung oder die Mittheilung der heiligmachenden Gnade nothwendig nach sich, so ist das nur in dem Sinne wahr, daß es als völlig gewiß angenommen werden muß, Gott werde, wofern der Sünder selbst es nicht verhindert, das an ihm durch Hervorbringung der Disposition begonnene Werk auch vollenden; weil die Vollkommenheit und Unabänderlichkeit des göttlichen Willens die gegentheilige Annahme nicht zuläßt. Die hier hervortretende Nothwendigkeit der Rechtfertigung ist also eine in der Vollkommenheit des göttlichen Wesens und in dem freien Willen Gottes (d. i. in seinen Gnadenrathschlüssen) begründete; sie ist eine sogen. hypothetische oder nachfolgende Nothwendigkeit, welche die Freiwilligkeit des betreffenden göttlichen Actes nicht ausschließt. Vgl. § 42, 2.

Thom. Aq. II. 1. Q. 112. a. 3: Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit (de dono persev. 14), quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicunque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.

4. Gemäß der protestantischen Doctrin wird die Rechtfertigung allen Sündern durch den rechtfertigenden Glauben in durchaus gleichem Maße zu Theil. Dieser Satz ist mit dem Begriff der Rechtfertigung als einer bloßen Gerechterklärung (sententia Dei *juridica*) oder Zurechnung (imputatio) der Verdienste Christi nothwendig gegeben. Ebenso auch die weitere Bestimmung, daß eine Vermehrung oder Vervollkommnung dieser Rechtfertigungsgnade undenkbar sei. Hingegen lehrt das katholische Dogma, daß die die Rechtfertigung des Sünders bewirkende heiligmachende Gnade je in verschiedenem Maße den Einzelnen von Gott mitgetheilt werde; und daß diese Verschiedenheit einerseits auf Gottes freie Bestimmung zurückzuführen sei, anderseits der verschiedenen Beschaffenheit der Disposition der zu Rechtfertigenden entspreche (a). Ferner ergibt sich aus dem kirchlichen Rechtfertigungsbegriff, daß die in der Rechtfertigung dem Sünder zugetheilte übernatürliche Gerechtigkeit (justitia *habitualis*) einer Steigerung oder Erhöhung durch ein größeres Maß der Gnade fähig ist (b).

a. *Trid.* Sess. 6. c. 7: . . . justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem (§ 119, 1). Da nun die Disposition des Sünders ihrerseits wieder durch die actuelle Gnade Gottes bedingt ist (*Trid.* l. c. c. 6, s. § 119, 3 b), so folgt, daß der letzte Grund der in Rede stehenden Verschiedenheit in den göttlichen Gnadenrathschlüssen zu suchen ist.

Auch Jovinian hatte bereits behauptet, es gebe keine Gradunterschiede, weder in der Tugend, noch in der Sünde, im Verdienst und in der jenseitigen Vergeltung. Die (subjective) Heiligkeit des Menschen bestehe in der Bewahrung der in der Taufe empfangenen Gnade, welche in allen Menschen durchaus die gleiche sei. Vgl. *Hier.* adv. Jovin.

Aug. Ep. 187 (al. 57), 5. 17: Etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat. Nam unde est illud quod Eliseus poposcit, ut dupliciter in eo fieret Spiritus Dei, qui erat in Elia? et unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum? 6, 19: Aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus. Quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. Vgl. § 38, 2.

An sich, oder ihrem Wesen und Zwecke nach betrachtet, ist es eine und dieselbe Gnade, welche alle Gerechtfertigten empfangen; aber sie empfangen sie in verschiedenem Maße, und je danach ist auch das Maß ihrer wesentlichen Wirkungen in den einzelnen verschieden.

Thom. Aq. II. 1. Q. 112. a. 4: Habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor, quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subjecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed . . . prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Eph. 4, 12 postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi* (v. 7), enumeratis diversis gratiis, subjungit: *Ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi.* Man sage nicht, die Gnade falle unter den Begriff eines Lebensprincips, und lasse darum ebenso wenig, wie das natürliche Leben, Gradunterschiede zu. Ib. ad 3: Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit *magis* vel *minus;* sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Die vom hl. Thomas angerufene Stelle Eph. 4, 7 (§ 111, 2) lautet ganz allgemein, und kann daher auch wohl auf die hier in Rede stehende Gnadenwirkung bezogen werden. Von den Charismen ist zunächst nur die Rede 1 Kor. 12, 11: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.

b. *Trid.* Sess. 6. c. 10: Sic ergo justificati, et amici Dei ac domestici facti, renovantur, ut Apostolus inquit (2 Cor. 4, 16), de die in diem, hoc est mortificando membra carnis suae, et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem: per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur. Ib. can. 24: Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari, atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, a. s.

Das Mittel also, und die unerläßliche Bedingung, um jenes Wachsthum in der Gerechtigkeit und in der Gnade zu erlangen, ist die treue Mitwirkung mit der empfangenen Gnade, oder die Beobachtung des christlichen Sittengesetzes, welche zugleich den Charakter des Verdienstes besitzt. S. § 121.

Für obigen Lehrsatz verweist das Tridentinum selbst auf folgende Aussprüche der heiligen Schrift. Apok. 22, 11: Qui justus est, justificetur adhuc; et sanctus sanctificetur adhuc. Sir. 18, 22: Non impediaris orare semper, et ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in aeternum. Jak. 2, 24: Videtis, quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum? Vgl. Eph.

3, 14: Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi,... (16) ut det vobis secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem. 4, 15: Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus. 2 Petr. 3, 18: Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi. Auch die Schriftstellen, welche von einer Verschiedenheit der jenseitigen Belohnungen reden, beziehen die Theologen auf unsere Frage. Jene Verschiedenheit entspricht den mannigfaltigen Stufen der Gnade und der sittlichen Vollendung, welche hienieden errungen werden. *Bellarm.* l. c. III, 16. *Ripalda* l. c. Disp. 129. sect. 1.

Aug. Ep. 167 (al. 29), 3. 13: Induti sunt sancti justitia, alius magis, alius minus. Et nemo hic vivit sine peccato, et hoc alius magis, alius minus: optimus autem est, qui minimum. c. 4, 15: Virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur. Haec in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine. In Joan. tr. 74, 2: Restat ergo ut intelligamus, Spiritum sanctum habere, qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat.

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 8. ad 3: Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum. II. Sent. D. 27. q. 1. a. 5. ad 4: Homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri disponendo se, ut majoris gratiae capacior fiat.

Eingehender erörtert der hl. Thomas die Frage, in welcher Weise das Wachsthum der Liebe im Menschen zu denken sei. Es vollzieht sich nicht durch Mittheilung eines andern Habitus (per additionem), da ein solcher ja von dem bereits vorhandenen durchaus nicht verschieden sein könnte und darum überflüssig wäre, sondern durch eine intensive Erhöhung der bereits vorhandenen Liebe, womit zugleich eine Vervollkommnung der durch die (Gnade und) Liebe in der Seele zuvor schon hervorgebrachten Wirkungen verbunden ist. Vgl. II. 2. Q. 24. a. 5: Nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat caritatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formae, quae intenditur, eo quod esse hujus formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili . . . Sic ergo et caritas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc quod caritas addatur caritati. Ib. ad 3: Augmentatio caritatis importat mutationem secundum *magis* et *minus habere,* et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 129. sect. 2 ss.

5. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht kraft einer der menschlichen Erkenntniß sich entziehenden Bethätigung der göttlichen Liebe und Allmacht; sie ist anderseits bedingt durch die oben erklärte Disposition des Sünders, über deren Vorhandensein Gott allein das entscheidende Urtheil zusteht. Aus diesen beiden Gründen ist es unmöglich, daß der Mensch mit **unfehlbarer Gewißheit** erkenne, ob er im Besitze der rechtfertigenden Gnade sei. Nur durch eine besondere göttliche Offenbarung könnte er eine solche Gewißheit erlangen. Diesen Glaubenssatz definirte das **Tridentinum** der Lehre der Reformatoren gegenüber, daß die Rechtfertigung nur dann dem Menschen zu Theil werde, wenn er mit zweifelloser Gewißheit glaube (vertraue), sie that-

sächlich zu erlangen; und daß diese (subjective) Gewißheit der Rechtfertigung eine unfehlbare und göttliche sei.

(Quenstedt), Theol. didact. polem. III, 526: Affectiones justificationis sunt . . . certitudo in nobis non conjecturalis, sed infallibilis et divina. Vgl. (Hase), Hutter. rediv. p. 291. Auch Calvin vertrat diese Auffassung; doch steht sie in seinem Systeme in offenbarem Widerspruch mit dem andern Satze, daß nur die Prädestinirten im Stande seien, einen wirklich rechtfertigenden Glauben zu erwecken. S. u. § 126. *Bellarm.* de justif. III, 3. 15. Möhler a. a. O. § 20.

Trid. Sess. 6. c. 9: Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Ib. can. 13: Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, a. s.

Aus der tridentinischen Erklärung ergibt sich ferner, daß der Christ im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes und die Wirksamkeit der von Christus dargebotenen Gnadenmittel ein zuversichtliches Vertrauen in der in Rede stehenden Beziehung hegen könne und solle, wofern er nur in der von Gott gewollten Weise die Gnade zu erlangen und zu bewahren sich bemüht. Ein solches Vertrauen auf die Gnade Gottes wird aber allzeit mit einem demüthigen Mißtrauen gegen die eigene Würdigkeit und Beständigkeit, und darum mit heilsamer Gottesfurcht verbunden sein. Vgl. § 13, 1.

Prov. 20, 9: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? 28, 14: Beatus homo, qui semper est pavidus. Eccl. 9, 1: Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore, an odio dignus sit; (2) sed omnia in futurum servantur incerta. Ps. 18, 13: Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me. 1 Kor. 4, 3: Mihi autem pro minimo est, ut a vobis judicer, aut ab humano die; sed neque meipsum judico. (4) Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me, Dominus est. 10, 12: Itaque, qui se existimat stare, videat, ne cadat. Phil. 2, 12: Cum metu et tremore vestram salutem operamini.

Hier. in Eccl. l. c.: Porro hic sensus est. Etiam in hoc dedi cor meum et scire volui, quos Deus diligeret, quos odisset; et inveni justorum quidem opera in manu Dei esse, et tamen utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse, et ambiguos fluctuare, utrum ad probationem sustineant, quae sustinent, an ad supplicium. *Aug.* Enarr. in Ps. 50. n. 11: *Incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.* Quae *occulta?* quae *incerta?* Quia Deus ignoscit et talibus. Nihil tam occultum, nihil tam incertum . . . Hoc incertum patefecerat Deus servo suo David. Cum enim dixisset, stante et arguente se Propheta, Peccavi: statim audivit a Propheta, id est, a Spiritu Dei qui erat in Propheta, Dimissum est tibi peccatum tuum (2 Reg. 12, 13). Incerta et occulta sapientiae suae manifestavit ei. *Greg. M.* Ep. VI, 22: Quod vero dulcedo tua in suis epistolis subjunxit, importunam se mihi existere, quoadusque scribam mihi esse revelatum quia peccata tua dimissa sunt, rem difficilem et etiam inutilem postulasti. Difficilem quidem, quia ego indignus sum cui revelatio fieri debeat. Inutilem vero, quia secura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum jam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quae dies quousque veniat, semper suspecta, semper trepida, metuere culpas debes, atque eas quotidianis fletibus lavare. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 7.

Thom. Aq. II. 1. Q. 112. a. 5: Tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per *revelationem*, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est (2 Cor. 12, 9), *sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc *certitudinaliter;* et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. . . . Principium autem gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus. . . . Et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest. . . . Tertio modo cognoscitur aliquid *conjecturaliter* per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. 2, 17: *Vincenti dabo manna absconditum, . . . quod nemo novit, nisi qui accipit,* quia scilicet ille qui accipit per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est.

6. Nach der Lehre Calvins wird die Rechtfertigung nur den Prädestinirten zu Theil, und zwar als eine für immer unverlierbare. Dem lutherischen Bekenntnisse gemäß kann die einmal erlangte Rechtfertigung nur durch die Sünde des Unglaubens verscherzt werden; der Unglaube ist mithin die einzig mögliche Sünde in den Gerechtfertigten. Diesen Irrthümern stellte das Tridentinum die kirchlichen Glaubenssätze entgegen, daß auch der Gerechtfertigte wieder in Sünden fallen könne; daß der Gnadenstand durch jede schwere Sünde irgend welcher Art, nicht bloß durch die Sünde des Unglaubens, zerstört werde (a); dann aber auch durch nachfolgende Buße wiedererlangt werden könne (b).

a. *Trid.* Sess. 6. c. 12: Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. Ib. c. 15: Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur; sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti, divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros . . . ceterosque omnes, qui letalia committunt peccata; a quibus cum divinae gratiae adjumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur. Ib. can. 23: Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s.

Ueber die genannten Lehren der Reformatoren vgl. *Bellarm.* de justif. III, 14. Möhler a. a. O. § 16.

Ez. 18, 24: Si autem averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, numquid vivet? omnes justitiae ejus, quas fecerat, non recordabuntur; in praevaricatione, qua praevaricatus est, et in peccato suo, quod peccavit, in ipsis morietur. Joh. 15, 1: Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. (2) Omnem palmitem in me non feren-

tem fructum, tollet eum, et omnem, qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. V. 21: Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet. Vgl. Hebr. 10, 26; 2 Petr. 2, 21; 1 Kor. 10, 12 und die übrigen n. 5 angeführten Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition.

Aug. de corr. et gr. 6, 9: Si autem jam regeneratus et justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi; quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero arbitrio amisit. Qui si correptione compunctus salubriter ingemit, et ad similia bona opera vel etiam meliora revertitur, nempe hic apertissime utilitas correptionis apparet. Vgl. Ib. 13, 40.

Nach der Lehre des hl. Thomas und der meisten Theologen, ist die schwere Sünde ihrer Natur nach, vermöge der in ihr sich vollziehenden Abkehr des menschlichen Willens von Gott, als seinem höchsten Gute oder Endziele, mit der heiligmachenden Gnade unvereinbar; wie auch umgekehrt die Gnade ihrer Natur nach oder vermöge ihres Wesens die Sünde in der Seele tilgt, und nicht erst (wie die Scotisten u. A. lehren) kraft einer besondern Bestimmung des göttlichen Willens. Ueber diese Controverse vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 132. sect. 12—20.

Thom. Aq. II. 1. Q. 72. a. 5: Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scil. Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.

Die Liebe Gottes ist mit der heiligmachenden Gnade als deren Zweck, oder als eine ihrer wesentlichen Wirkungen untrennbar verbunden (§ 118). Darum muß alles, was seinem Wesen nach mit jener Liebe unvereinbar ist, nothwendig auch die Gnade selbst zerstören. Es ist undenkbar, daß Gott dem von ihm durch schwere Sünde abgewandten freien Willen seine Gnade und Liebe ferner mittheile, d. h. aufnöthige (s. n. 3). Vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 24. a. 12: Unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc, quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. . . . Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret, quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuationem actus; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis, sicut sol in illuminatione aëris. . . . Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit, ut Dei voluntatem sequamur, consequens est, ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit super Gen. ad lit. VIII, 12 quod *homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.* Vgl. § 122, 2.

b. *Lat. IV.* c. 1: Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. *Trid.* Sess. 6. c. 14: Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum excitante Deo, per Poenitentiae Sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Hic enim justificationis modus est lapsis reparatio: quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti Patres apte nuncuparunt. Ib. can. 29: Si quis dixerit, eum, qui post Baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide amissam justitiam recuperare sine Sacramento Poenitentiae, prout sancta Romana et universalis Ecclesia a Christo Domino et ejus Apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit, a. s. Näheres s. u. § 150.

Nur Gott selbst kann durch eine neue Mittheilung der heiligmachenden Gnade den dreifachen Schaden heilen, welchen die schwere Sünde der Seele zufügt. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 109. a. 7: Resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, . . . scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente. . . . Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

§ 120.

Die Befähigung des Gerechtfertigten für seine sittliche Lebensaufgabe. Die endliche Beharrlichkeit. Die läßliche Sünde.

1. Die durch die heiligmachende Gnade erlangte übernatürliche Lebensverbindung mit Gott kann und soll der Gerechtfertigte bethätigen durch die Erfüllung der ihm von Gott gesetzten sittlichen Lebensaufgabe. Die ihm geschenkte habituelle Heiligkeit und Gerechtigkeit soll durch seine freie Mitwirkung mit der Gnade sein persönliches sittliches Leben allseitig durchdringen und beherrschen. Er ist, unter Beihülfe der actuellen Gnade, ebenso wohl berufen wie befähigt, alle ihn betreffenden Forderungen des göttlichen Sittengesetzes (des natürlichen und des positiven) in gottgefälliger und zum ewigen Heile dienlicher Weise zu erfüllen; also auch jede schwere Sünde zu meiden, und dadurch den einmal erlangten Gnadenstand zu bewahren. In diesem Sinne hielt die Kirche den Reformatoren gegenüber den Satz aufrecht, daß die „guten Werke" eine unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles seien.

Araus. II. Can. 25: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per Baptismum gratia, omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante) quae ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Vgl. *Milev. II.* Can. 5. *Trid.* Sess. 6. c. 11: Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa, et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. . . . Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum, haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur. . . . Unde constat, eos orthodoxae religionis doctrinae

adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut quod intolerabilius est, poenas aeternas mereri. Ib. c. 16 (§ 121, 1). Ib. can. 18: Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia, a. s. Can. 20: Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum: quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae, sine conditione observationis mandatorum, a. s.

Die in diesen Sätzen zurückgewiesenen Lehren der Reformatoren ergaben sich als nothwendige Consequenzen aus ihren Anschauungen von dem Zustande der gefallenen Natur, von dem gänzlichen Erstorbensein der sittlichen Kräfte, der Unfreiheit des gefallenen Menschen u. s. w. S. o. § 90, 1. *Bellarm.* de justif. IV. Möhler a. a. O. § 21—27.

Auch Jansenius lehrte, selbst den Gerechtfertigten sei die Erfüllung aller Gebote nicht möglich. Er sah sich zu dieser Behauptung genöthigt, um seine Lehre von der nöthigenden Wirksamkeit der Gnade mit der Thatsache, daß auch Gerechte in schwere Sünden fallen, in Einklang zu bringen.

Prop. *Jans.* damn. 1: Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Vgl. *Tournel.* de Gratia. Q. 3. *Viva,* Damn. theses. De Jans. prop. (p. 516. ed. Patav.).

Die heilige Schrift lehrt auf's Bestimmteste die Nothwendigkeit, und damit zugleich die Möglichkeit gottgefälliger Erfüllung des Sittengesetzes für den Christen. Insbesondere wird auch gelehrt, daß das Sittengesetz des Alten Bundes, oder der Dekalog, im Neuen Bunde seine volle Geltung bewahre; und daß durch die Gnade der Rechtfertigung in Christo die Beobachtung desselben den Erlösten ermöglicht werde.

Vgl. § 110 über das Königthum Christi. Matth. 5, 17: Nolite putare, quoniam veni solvere legem, aut Prophetas: non veni solvere, sed adimplere. V. 19: Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum; qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum. 7, 19: Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine! intrabit in regnum coelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. 19, 17: Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata! Röm. 2, 13; 3, 31: Legem ergo destruimus per fidem? Absit; sed legem statuimus. 6, 13: Sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato; sed exhibete vos Deo; tanquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma justitiae Deo. (14) Peccatum enim vobis non dominabitur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. (15) Quid ergo? peccabimus, quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia? Absit. (16) Nescitis, quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam? 8, 2—4. Gal. 5, 24 (§ 119, 1 c); 1 Kor. 9, 24: Nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. V. 26: Ego igitur sic curro, non quasi in incertum; sic pugno, non quasi aërem verberans; (27) sed castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Hebr. 5, 8. 9. 2 Petr. 1, 10: Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Haec enim facientes, non peccabitis aliquando. Jak. 2, 14: Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? numquid poterit fides salvare eum? V. 22: Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius (Abrahae); et ex operibus fides consummata est. (24) Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum! (26) Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.

Den Parabeln vom Himmelreiche Matth. 25, liegt der hier in Rede stehende Glaubenssatz gleichfalls zu Grunde; ebenso auch der Beschreibung des letzten Gerichtes, welche der Erlöser daran anschließt (Matth. 25, 31 ff.). Vgl. Matth. 16, 27: Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera ejus.

Die Befreiung der Erlösten vom Gesetze, von welcher der Apostel redet, ist theils von den rituellen Satzungen des Mosaismus zu verstehen, welche durch die Errichtung des Neuen Bundes ihren Zweck und ihre Geltung verloren (Gal. 3, 25; Kol. 2, 16—23; Hebr. 9, 10); theils von dem Moralgesetze, und in Bezug hierauf ist der Sinn jenes Ausdruckes ein wesentlich anderer, wie Paulus selbst deutlich erklärt (Röm. 6, 14 ff.; 7; 8, 2—4). Die Verbindlichkeit des Moralgesetzes bleibt nach wie vor bestehen; aber die Stellung des Menschen zum Gesetze ist durch die Gnade der Erlösung eine andere geworden. Dem in der Gnade Christi lebenden Gerechten steht das Gesetz nicht mehr, wie dem Unerlösten (dem Sünder) als ein Complex von mannigfaltigen, ihn beengenden und verurtheilenden Satzungen bloß äußerlich gegenüber, er trägt vielmehr den wesentlichen Inhalt und Zweck des Gesetzes in seinem eigenen Innern, in dem einen geistigen Gesetze der Liebe, die ihn mit Gott verbindet (Röm. 8, 2; 13, 10; Hebr. 8, 10); die Erfüllung der Gebote Gottes erscheint in ihm als eine lebendige Frucht des durch die Rechtfertigung erlangten Gnadenlebens (Gal. 5, 18—25; Eph. 2, 10; 5, 9; Röm. a. a. O.). Das Gesetz in gottgefälliger Weise erfüllen zu können, darin besteht die „evangelische Freiheit", die Freiheit der Kinder Gottes; sie ist vor allem auch eine Befreiung von dem Sklavendienst der Sünde (Röm. 6, 14. 18. 22; 7, 24. 25; 8, 2. 2 Kor. 3, 17); hingegen ein Dienst Gottes und der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18. 22) Vgl. Simar, Die Theol. d. hl. Paulus. 2. A. S. 216 ff.

Iren. adv. haer. IV, 13, 3: Non enim propter hoc liberavit nos, ut ab eo abscedamus; nec enim potest quisquam extra dominica constitutus bona sibimetipsi acquirere salutis alimenta; sed ut plus gratiam ejus adepti, plus eum diligamus. *Aug.* de contin. 3, 8: Propter quod membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, sed sibi vindicet continentia; ut sint arma justitiae Deo, ne sint iniquitatis arma peccato: sic enim nobis peccatum non dominabitur. Non enim sumus sub lege, bonum quidem jubente, non tamen dante; sed sumus sub gratia, quae id quod lex jubet faciens nos amare, potest liberis imperare. De nat. et gr. 57, 67: Sub lege est enim, qui timore supplicii quod lex minatur, non amore justitiae, se sentit abstinere ab opere peccati, nondum liber nec alienus a voluntate peccandi. In ipsa enim voluntate reus est, qua mallet si fieri posset non esse quod timeat, ut libere faciat quod occulte desiderat. *Ergo si spiritu*, inquit, *ducimini, non adhuc estis sub lege* (Gal. 5, 18): utique lege quae timorem incutit, non tribuit caritatem . . . Haec (caritas Dei) est lex libertatis, non servitutis; quia caritatis utique, non timoris . . . In quantum quisque spiritu ducitur, non est sub lege: quia in quantum condelectatur legi Dei, non est sub legis timore. De fide et oper. 14, 31: Quamobrem jam illud videamus, quod excutiendum est a cordibus religiosis, ne mala securitate salutem suam perdant, si ad eam obtinendam sufficere fidem putaverint, bene autem vivere et bonis operibus viam Dei tenere neglexerint . . . Cum ergo dicit Apostolus, arbitrari se justificari hominem per fidem sine operibus legis (Rom. 3, 28): non hoc agit, ut percepta ac professa fide opera justitiae contemnantur; sed ut sciat se quisque per fidem posse justificari, etiamsi legis opera non praecessissent. Sequuntur enim justificatum, non praecedunt justificandum . . . Quoniam ergo haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae epistolae, Petri, Joannis, Jacobi, Judae, contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant fidem sine operibus non prodesse; sicut etiam ipse Paulus, non quamlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cujus opera ex dilectione procedunt: *Et fides,* inquit, *quae per dilectionem operatur* (Gal. 5, 6) . . . Ubi autem fidelis caritas operatur, sine dubio bene vivitur. *Plenitudo* enim *legis caritas* (Rom. 13, 10). Vgl. das B. de spir. et lit. Daß die Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung durch die Gnade Gottes den Gerechtfertigten dargeboten werde, ist direct hervorgehoben Eph. 2, 10: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Phil. 4, 13: Omnia possum in eo, qui me confortat. Vgl. Ez. 36, 27 (§ 116, 3 b).

Aug. de nat. et gr. 42, 49: Neque de ipsa possibilitate (non peccandi) contendo, cum sanata et adjuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu

in sanctis proveniat, dum caritas Dei, quantum plenissime natura nostra sana atque purgata capere potest, diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ib. 43, 50: Non igitur Deus impossibilia jubet; sed jubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis. Ib. 67, 80: Potest ergo ei causae, quaecunque illa est, resisti: potest plane. Nam in hoc adjutorium postulamus, dicentes, *Ne nos inducas in tentationem;* quod adjutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus. Potest peccatum caveri, sed opitulante illo, qui non potest falli. Ib. 69, 83: Valde autem bona sunt praecepta, si legitime his utamur. Eo quippe ipso quo firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus. Omnia quippe sunt facilia caritati: cui uni Christi sarcina levis est, aut ea una est sarcina ipsa quae levis est. Vgl. *Bellarm.* l. c. Möhler a. a. O. Ueber das Verhältniß von Gesetz und Gnade im Neuen Bunde, sowie über die Verschiedenheit des alten und des neuen Gesetzes s. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 106—108.

2. Wie oben bereits angedeutet wurde, bedarf auch der Gerechtfertigte noch der Beihülfe der actuellen Gnade, um das Sittengesetz in gottgefälliger und zum ewigen Heile dienlicher Weise zu erfüllen, oder, was dasselbe ist, um alle und jede schwere Sünde zu meiden. Auf diesen Satz hat die Kirche bereits in ihren Lehrentscheidungen gegen die Semipelagianer hingedeutet (a). Sie erklärte weiterhin ausdrücklich, die Beharrlichkeit im Guten (perseverantia *finalis*) sei ein ganz specielles göttliches Gnadengeschenk, das auch der Gerechtfertigte nicht im strengen Sinne des Wortes sich verdienen, wohl aber durch demüthiges Gebet erlangen könne (b).

a. Ep. *Coelest. I.* ad Epp. Gall. c. 9 (§ 116, 2); vgl. c. 8. *Araus. II.* Can. 9. 20 (§ 115, 4); can. 25 (n. 1). Ib.: Hoc etiam salubriter profitemur, et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et Baptismi Sacramenta fideliter requiramus, et post Baptismum (cum ipsius adjutorio) ea quae sibi sunt placita, implere possimus. *Trid.* Sess. 6. c. 11 (n. 1); c. 16 (§ 121, 1).

Die Aussprüche der heiligen Schrift über die Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes zu jedem (übernatürlich) guten Werke lauten ganz allgemein, so daß sie auch auf die Gerechtfertigten bezogen werden müssen. In diesem Sinne hat auch die Kirche sie stets verstanden. Vgl. Joh. 15, 5; Phil. 2, 13 (§ 115, 4 c; 116, 2); Eph. 2, 10 (o. n. 1); 1 Kor. 4, 7. 2 Kor. 3, 5 (§ 116, 2). Hebr. 13, 20: Deus autem . . . (21) aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem; faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum.

Aug. de nat. et gr. 26, 29: Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere: sic et homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus. De pecc. mer. et rem. II, 17. 26: Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratia Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. Vgl. § 116. Andere Zeugnisse s. bei *Ripalda* l. c. Disp. 106. sect. 3—10.

Es ergibt sich sowohl aus der Offenbarung als aus den Lehrentscheidungen der Kirche, daß jene Nothwendigkeit der Gnade nicht nur von den heilsamen Gedanken und Willensentschlüssen, sondern auch von der Ausführung derselben durch die guten Werke zu verstehen sei. Vgl. *Ripalda* l. c. sect. 10. Der hl. Thomas begründet diese Nothwendigkeit einerseits mit dem allgemeinen Satze, daß jede geschöpfliche Thätigkeit durch die zuvorkommende Wirksamkeit Gottes bedingt sei; anderseits, ähnlich wie der hl. Augustinus

(de pecc. mer. et rem. l. c.), durch den Hinweis auf die Gebrechen (defectus) der gefallenen Natur (concupiscentia, ignorantia), welche auch durch die heiligmachende Gnade nicht beseitigt werden (§ 90. 119, 2).

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 9: Indiget tamen (homo in gratia existens) gratiae secundum alium modum (s. S. 492), ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod . . . nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae; quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati,* ut dicitur Rom. 7, 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26 *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat . . . Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem;* et: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra,* et cetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

b. Die Semipelagianer behaupteten, wie zum Anfange des Heilswerkes, so sei auch zum Beharren in der erlangten Heiligung der Beistand der Gnade nicht erforderlich. *Coelestin. I.* Ep. 21. ad Epp. Gall. c. 6: Neminem etiam Baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit. *Araus. II.* Can. 10: Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare. *Trid.* Sess. 6. c. 13: Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth. 10, 22; 24, 13), quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet; et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere . . . Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent, dicenti: *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. 8, 12. 13). Ib. can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. Can. 22: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.

Die theologische Wissenschaft unterscheidet zwischen der Perseverantia *imperfecta* (auch perseverantia secundum quid, sive alicujus temporis genannt) und *perfecta* oder *absoluta* (seu simplex, perseverantia usque ad finem vitae). Von beiden Arten ist in den angeführten Lehrentscheidungen die Rede.

Ferner wird die Perseverantia *activa,* d. i. die Befestigung, bezw. das Beharren des Willens im Guten, von der Perseverantia *passiva* unterschieden. Letzteres ist die Fügung der göttlichen Vorsehung (gratia *externa*), kraft deren jemand in einem Zeitmomente aus diesem Leben abgerufen wird, wo er sich im Stande der Gnade befindet (unio mortis cum gratia). Daß die Beharrlichkeit in diesem Sinne eine besondere Gnade Gottes sei, wurde auch von den Semipelagianern nicht bestritten. Hier handelt es sich indeß zunächst um die Perseverantia *activa.*

1 Kor. 1, 8: Qui (Christus) et confirmabit vos usque in finem sine crimine, in die adventus Domini nostri Jesu Christi. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. 1 Thess. 3, 12: Vos autem Dominus multiplicet, et abundare faciat caritatem vestram in

invicem, et in omnes, quemadmodum et nos in vobis; (13) ad confirmanda corda vestra sine querela in sanctitate, ante Deum et Patrem nostrum, in adventu Domini nostri Jesu Christi cum omnibus sanctis ejus. Vgl. 5, 23. 1 Petr. 1, 5: Qui in virtute Dei custodimini per fidem in salutem, paratam revelari in tempore novissimo.

Aug. de corr. et gr. 6, 10: Negare quidem non possumus, etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem, magnum esse Dei munus; nec esse nisi ab illo de quo scriptum est, *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (Jac. 1, 17). Zum Beweise für obigen Glaubenssatz beruft sich der hl. Augustinus (nach dem Vorgange des hl. Cyprian, in seiner Schr. de oratione 12) auf den Inhalt des Vaterunsers, das auch von dem Gerechten täglich zu wiederholen sei, und dann fast in allen seinen Theilen die Bitte um Beharrlichkeit im Guten ausspreche. De dono persev. 2, 3: Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate; sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ex hoc gratiae aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit? . . . Jam hoc qui dicit, non meis disputationibus refellendus, sed sanctorum orationibus onerandus est. An vero quisquam eorum est, qui non sibi poscat a Deo ut perseveret in eo; cum ipsa oratione quae Dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil paene aliud quam perseverantia posci intelligatur? Vgl. n. 4—9.

Das thatsächliche Beharren im Guten bis an's Ende ist nach dem früher Gesagten (§ 116, 3) durch die wirksame Gnade (gratia *efficax*) bedingt. Sofern nun aber Gott allen Gerechtfertigten die Möglichkeit des Beharrens durch seine Gnade bereitet (*Trid.* Sess. 6. can. 22), erscheint diese Gnade in den nicht Beharrenden als eine bloß genügende (gratia *mere sufficiens*, s. § 117).

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 10: Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus . . . Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverantia in gratia. Ib. ad 3: Sicut Augustinus dicit in libro de nat. et gr. 43, et lib. de corr. et gr. 12, *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit, ut perseveraret*, nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adae.

3. Wenn der Gerechtfertigte als solcher, unter Beihülfe der actuellen Gnade, alle schweren Sünden zu vermeiden im Stande ist (n. 1. 2), so gilt das Gleiche nicht auch von den läßlichen Sünden. Die auch in dem Gerechtfertigten fortdauernden Gebrechen der gefallenen Natur (ignorantia, concupiscentia), die Mannigfaltigkeit der den Menschen bestürmenden Versuchungen, unwillkürliche Unaufmerksamkeit, Zerstreutheit u. s. f. machen es ihm moralisch unmöglich, von aller und jeder läßlichen Sünde, namentlich auch von den sogen. Schwachheitssünden (peccata *infirmitatis, inadvertentiae*), die nicht aus vollkommener Ueberlegung hervorgehen, sich frei zu halten. Die gegentheilige Lehre der Pelagianer und der Reformatoren wurde von der Kirche verworfen, mit der nähern Bestimmung, daß eine solche vollkommene Sündenreinheit nur kraft eines speciellen Gnadenprivilegiums erlangt werden könne (a). Außerdem hielt die Kirche stets an dem Satze fest, daß durch läßliche Sünden der Gnadenstand

nicht zerstört oder vermindert werde. Nur einen mittelbaren Einfluß üben sie auf denselben aus, indem sie einerseits die Wirksamkeit oder Fruchtbarkeit der Gnade, d. i. eine vollkommene Tugendübung hemmen; anderseits aber die Gefahr schwerer Versündigung, und damit zugleich die Gefahr des Verlustes der Gnade, herbeiführen können (b).

a. *Milev. II.* Can. 8: Item placuit, ut quicunque verba ipsa dominicae orationis, ubi dicimus: dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, a. s. Quis enim ferat orantem, et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur, debita non habere? Vgl. can. 6. 7. *Trid.* Sess. 6. can. 23 (§ 119, 6).

Ps. 18, 13 (§ 119, 5). Eccl. 7, 21: Non est enim homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet. Prov. 20, 9: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? Jac. 3, 2: In multis enim offendimus omnes. 1 Joh. 1, 8: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.

Tert. de or. 7: Sciebat Dominus se solum sine delicto esse. Docet itaque: Petamus dimitti nobis debita nostra. Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam delictum confitetur. *Cypr.* de or. 22 (16): Ne quis sibi quasi innocens placeat, et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur, peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis jubetur orare. Desselben Beweises bedient sich der hl. Augustinus oft in seinen Schriften gegen die Pelagianer. Vgl. auch Ep. 157 (al. 89), 1. 2: Cui enim haec in oratione verba necessaria non fuerint, ipse hic sine peccato vivere pronuntiandus est. Quales si aliquos futuros Dominus praevideret, meliores utique quam exstiterunt ejus Apostoli, aliam orationem illos doceret, qua non peterent dimitti sibi peccata, quibus in Baptismo fuerant omnia jam dimissa. De symb. I, 7: Propter omnia peccata Baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra. Andere Zeugnisse s. bei *Bellarm.* de amissione gr. et statu pecc. I, 1—10. *Teipel*, De peccati natura etc. Coesf. 1847. § 8. Ebendas. die kirchl. Lehre über den Unterschied der Todsünde und der läßlichen Sünde, und die dieselbe betreffenden Irrthümer. Vgl. Scheeben a. a. O. II, 528. Simar, Moraltheol. 2. A. S. 177.

Bezüglich der Zulassung der läßlichen Sünde von Seiten Gottes vgl. *Aug.* de pecc. mer. et rem. II, 19. 32: Nos quantum concessum est sapiamus, et intelligamus, si possumus, Dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicujus operis justi aliquando non tribuere vel certam scientiam, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qua illuminentur tenebrae eorum, et suavitatem qua det fructum suum terra eorum. Ib. n. 33: . . . ut quantum pertinet ad integerrimam regulam veritatis ejus, non justificetur in conspectu ejus omnis vivens (Ps. 142, 2). Nec in eo ipso vult nos damnabiles esse, sed humiles, commendans nobis gratiam suam: ne facilitatem in omnibus assecuti, nostrum putemus esse quod ejus est; qui error multum est religioni pietatique contrarius. Nec ideo tamen in eisdem vitiis nobis permanendum esse existimemus, sed adversus ipsam maxime superbiam, propter quam in eis humiliamur, et nos vigilanter conemur, et ipsum deprecemur ardenter.

Ueber den bezüglich der Sünde zwischen der unversehrten (natura *integra*, s. § 85) und der gefallenen Natur obwaltenden Unterschied vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 109. a. 8: Secundum statum quidem naturae integrae etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter, nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturae integrae; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum

mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus Rom. 7, 25 in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, . . . non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos. Vgl. § 114, 4.

b. *Trid.* Sess. 6. c. 11: Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis, et verax: dimitte nobis debita nostra. Prop. *Baji* damn. 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. *Conc. Milev. II.* l. c. (a).

Den Schrift- und Traditionsbeweis s. o. (a). *Rich. Victor.* Tr. de differ. p. mort. et ven.: Videtur mihi veniale peccatum, quod in Christo renatis per se solum nunquam inducit aeternum supplicium, etiamsi defuerit poenitentiae remedium. *Bonav.* Brevil. P. III. c. 8: Cum peccatum dicat recessum voluntatis a primo principio, in quantum ipsa voluntas nata est agi ab ipso, et secundum ipsum, et propter ipsum: omne peccatum est inordinatio mentis sive voluntatis, . . . Inordinatio autem ista aut est tanta, quod ordinem justitiae exterminat, et hoc modo dicitur mortale peccatum, quia natum est auferre vitam, separando ipsam a Deo, per quem vivificatur anima justa. Aut est tam modica, quod ordinem illum non perimit, sed tantum in aliquo perturbat, et tunc dicitur veniale peccatum; quia de ipso adipisci possumus cito veniam, pro eo quod gratia non tollitur per ipsum, nec inimicitiam divinam incurrit homo. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 72. a. 5: Differentia peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis quae complet rationem peccati. Duplex est enim inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium . . . Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus . . . Unde quando animo deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale . . . Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuabilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ueber den Einfluß der läßlichen Sünde auf den Gnadenstand s. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 24. a. 10: Causa virtutis acquisitae est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate (das Gleiche gilt von der Gnade, wenn sie von der Liebe unterschieden wird) locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo . . . Unde relinquitur quod etiam cessante actu propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Gott selbst würde die Liebe nur zur Bestrafung für begangene Sünde mindern können. Mithin bleibt die Sünde allein übrig als etwaige Ursache jener Verminderung. Die Todsünde nun vermindert die Liebe nicht, sondern zerstört sie (effective und meritorie). Die läßliche Sünde aber kann nicht unmittelbar eine Verminderung der Liebe bewirken: *Effective* quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem . . . . Similiter etiam veniale peccatum non *meretur* dimi-

nutionem caritatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso . . . Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui potest, *directe* loquendo; potest tamen *indirecte* dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius; quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis. I. Sent. D. 17. q. 2. a. 5. ad 3: Sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale, ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, id est, fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia, vel subjectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

§ 121.

Die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten. Das sogen. Meritum de congruo.

1. Durch die heiligmachende Gnade und die durch sie bewirkte übernatürliche Kindschaft Gottes verleiht Gott dem gefallenen Menschen von neuem die Berufung zur himmlischen Seligkeit, sowie die zur Erlangung derselben erforderliche Gnadenausstattung. In diesem Sinne besitzt der Gerechtfertigte als solcher ein natürliches Anrecht auf den Himmel. Die Güte Gottes hat sich jedoch hiermit noch nicht begnügt. Sie hat ferner bestimmt, der Gerechtfertigte solle auch durch jedes übernatürlich gute Werk, oder durch seine eigene freie Mitwirkung mit der Gnade, ein Anrecht auf die himmlische Seligkeit gewinnen. Diese besitzt demnach nicht bloß die Bedeutung einer von Gott dem Menschen geschenkten Gnade; sie empfängt durch jene göttliche Bestimmung zugleich den Charakter eines von dem Menschen zu verdienenden Lohnes; die guten Werke des Gerechtfertigten aber erhalten dadurch den Charakter von Verdiensten. Da nun aber auch diese Werke selbst wieder durch Gottes Gnade bedingt und verursacht sind, so kann Gott gegenüber von keinem Verdienste des Menschen die Rede sein, das nicht zugleich und vor allem ein göttliches Gnadengeschenk wäre, und eine Frucht des Opfertodes Christi.

a. *Trid.* Sess. 6. c. 16: Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda . . . Cum enim ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur, cum Christus Salvator noster dicat: *Si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum, sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam* (Joan. 4, 13. 14) . . . Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Ib. can. 26: Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. Can. 31: Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s. Can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona

opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita: aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. Can. 33: Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de justificatione, a. s. Synodo hoc praesenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriae Dei, vel meritis Jesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostrae, Dei denique ac Christi Jesu gloriam illustrari, a. s.

Die Reformatoren waren durch ihre Auffassung von dem Zustande der gefallenen Natur, und von der Rechtfertigung, genöthigt, diesen kirchlichen Begriff des Verdienstes zu verwerfen. Freiheit des Willens, und der Besitz der heiligmachenden Gnade, sind die nächsten Voraussetzungen jenes Begriffes. Beide wurden von den Reformatoren bestritten (§ 86, 1; 119, 1). Ueberdieß wurde die kirchliche Lehre seit dem 16. Jahrhunderte bis heute von protestantischer Seite stets dahin mißverstanden oder entstellt, als ob durch sie das Verdienst Christi, die Kraft seines Opfertodes, oder die absolute Nothwendigkeit der Gnade irgendwie in Schatten gestellt würde. Das Gegentheil ist in Wahrheit der Fall. Da alle Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens schlechthin aus der Gnade Gottes, und den Verdiensten Christi hergeleitet wird, so dient auch diese Seite des menschlichen Heilswerkes zur Verherrlichung der Gnade Gottes und des Erlösers. Vgl. *Trid.* l. c. can. 33. *Bellarm.* de justif. V, 1. Möhler a. a. O. § 21. 22.

Durch die Erklärungen des Tridentinums (can. 26. 31) war auch im voraus schon der Irrthum der Quietisten und der Jansenisten verurtheilt, daß die vollkommene, für alle Menschen pflichtgemäße Liebe Gottes jede Hoffnung auf die ewige Seligkeit, oder jedes Verlangen danach ausschließe. Näheres hierüber, sowie die betreffende Liter. vgl. Simar, Moraltheologie. 2. A. S. 158. 234.

Matth. 5, 12: Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. 10, 42: Et quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine disciputi (Marc. 9, 40 . . . in nomine meo, quia Christi estis): Amen, dico vobis: non perdet mercedem suam. 19, 29: Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres aut sorores, aut patrem aut matrem, aut uxorem aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit. Joh. 4, 13. 14 (s. o.). Matth. 25, 34 ff. (die Form des letzten Gerichtes). 1 Kor. 9, 24: Nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. (25) Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant; nos autem incorruptam. 15, 58: Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles; abundantes in opere Domini semper, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino. Hebr. 6, 10: Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, et ministratis. 10, 35: Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quae magnam habet remunerationem. Jak. 1, 12: Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. Vgl. auch die § 120, 1 angeführten Aussprüche.

Iren. adv. haer. IV, 37. 7 (mit Bez. auf 1 Kor. 9, 24): Bonus igitur agonista ad incorruptelae agonem adhortatur nos, uti coronemur, et pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. *Cypr.* de un. Eccl. 15 (13): Justitia opus est, ut promereri quis possit Deum judicem; praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. De op. et eleem. 26 (24): Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit. *Aug.* de mor. Eccl. I, 25. 47: Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cujus promissione gaudemus; nec prae-

mium potest praecedere merita, priusque homini dari quam dignus est. Quid enim hoc injustius, et quid justius Deo? Non ergo debemus poscere praemium ante quam mereamur accipere. Ep. 194 (al. 105), 5. 19: Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. n. 21: Quapropter, o homo, si accepturus es vitam aeternam, justitiae quidem stipendium est, sed tibi gratia est, cui gratia est et ipsa justitia. De gr. et lib. arb. 8, 20 (§ 115, 5). Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 4. 5.

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 1: Sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiae, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiae. Justitia autem aequalitas quaedam est, . . . et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiae modus potest esse. . . . Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum suum modum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis. Der höchste Endzweck auch dieses Momentes der Heilsordnung ist die Ehre Gottes. Ib. ad 2: Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suae bonitatis; quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

b. Der Ausspruch Röm. 11, 35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* steht der kirchlichen Lehre nicht entgegen. Die Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens beruht auf einer freien Anordnung und auf der Gnade Gottes; die Zutheilung des verdienten Lohnes ist darum doch eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Die für Gott bestehende Nothwendigkeit, das thatsächliche Verdienst zu belohnen, ist eine sogen. Necessitas *hypothetica;* sie ist durch den freien Willen Gottes selbst begründet, und bedeutet nichts Anderes, als die Unwandelbarkeit desselben (s. S. 171). Ib. ad 3: Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Vgl. den analogen Gedanken bei *Anselm.* Prosl. 10: Ita justus es (Domine), non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis, et juste parcis. *Thom. Aq.* IV. Sent. D. 46. q. 1. a. 1. *Ripalda* l. c. Disp. 83.

c. Da kraft der von Gott festgesetzten Heilsordnung die der Gnade entspringenden guten Werke dem Gerechtfertigten ein Anrecht auf die himmlische Seligkeit gewähren; da Gott selbst die Belohnung dieser Werke als eine Offenbarung seiner vergeltenden Gerechtigkeit verheißen hat, so wird jener Anspruch (meritum), oder auch das verdienstliche Wirken selbst, mit dem Namen Meritum de *condigno* bezeichnet.

Thom. Aq. in Hebr. 6. l. 3: Duplex ex meritum: unum quod innititur justitiae, et istud est meritum *condigni.* Aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum *congrui.* S. u. II. 1. Q. 114. a. 3. *Ripalda* l. c. Disp. 71. sect. 2. n. 5: Melius itaque dicitur meritum condignum esse, cujus valor est aequalis praemio; congruum vero, cujus valor non est aequalis. Itaque in utroque merito requiritur valor ad praemium; sed in altero aequalis, sive condignus, in

altero inaequalis sive congruus. Ideo forsan meritum condignum dicitur esse justitiae, congruum vero misericordiae: quia condignum continet aequalitatem cum praemio, quam praescribit justitia; congruum vero inaequalitatem, quam sola patitur misericordia. Vgl. Ib. Disp. 15.

Nur wenige Theologen haben den Charakter der verdienstlichen Werke als eines Meritum de *condigno*, d. h. als eines durch Gottes Gerechtigkeit bedingten Verdienstes bestritten (Durandus, Gregor v. Rimini).

Auch darüber waren die Meinungen der Thomisten und der Scotisten getheilt, ob jene Verdienstlichkeit lediglich auf dem äußern Umstande der göttlichen Verheißung (Scotus), oder zugleich auch auf dem innern, in der Gnade wurzelnden (und dem Lohne proportionirten) Werthe der guten Werke des Gerechtfertigten beruhe. Letzteres lehrten u. A. der hl. Thomas und der hl. Bonaventura. Vgl. *Bellarm.* de justif. V, 17. *Ripalda* l. c. Disp. 16. Disp. 82. Zeitschr. für kath. Theol. IX, 423.

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 3: Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideratur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quandam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joan. 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et haeredes.* Vgl. a. 1. o. S. 534.

Wenn gegen diesen Begriff des Meritum de *condigno* Röm. 8, 18 (Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis) zu sprechen schien, so bemerkte der hl. Thomas (Ib. ad 1): Dicendum quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam. Vgl. Comm. in Rom. 8. l. 4. Hier sagt der hl. Thomas deutlicher, der Apostel wolle an jener Stelle betonen, daß die Leiden dieser Zeit, wenn sie an sich oder ihrem natürlichen Werthe nach betrachtet werden, als geringfügig erscheinen, im Vergleiche mit dem ewigen und unschätzbaren Lohne der himmlischen Glorie; ihr sittlicher, aus der Gnade entspringender Werth, soll dadurch nicht geschmälert werden. (Ostendit excellentiam futurae gloriae ad passiones praesentis temporis): Sed si considerentur hujusmodi passiones in quantum eas aliquis voluntarie sustinet propter Deum ex caritate, quam in nobis Spiritus facit, sic ex condigno per hujusmodi passiones homo meretur vitam aeternam.

Ferner soll durch den Ausdruck Meritum de *condigno* der Satz nicht bestritten werden, daß Gottes Güte die jenseitigen Belohnungen dem Menschen weit über seine wirklichen Verdienste hinaus zumesse. Letzteres ist die allgemeine Ansicht der Theologen.

Matth. 5, 12 (s. o.). Luk. 6, 38: Date, et dabitur vobis: mensuram bonam et confertam, et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Vgl. 19, 24—26.

Fulg. ad Monim. I, 10: Gratia autem etiam ipsa (vita aeterna) non injuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit; sed quia tantum etiam ibi gratia divinae retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum quamvis bonae et a Deo datae humanae voluntatis atque operationis excedat. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 19. *Thom. Aq.* IV. Sent. D. 46. q. 2. a. 2: Cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem, quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computantur minus malum, et majus bonum, ut dicitur 5. Eth. Et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum. Vgl. Prop. *Baji* damn. 14.

2. Aus dem Begriffe des Meritum *de condigno* ergibt sich, welches die **Bedingungen** oder Erfordernisse eines solchen seien. Als **objective** Bedingungen lassen sich bezeichnen die göttliche Verheißung des Lohnes, oder die in Christo von Gott festgestellte Heilsordnung; sodann die sittliche Güte oder Gottgefälligkeit der in Betracht kommenden menschlichen Handlung (actus humanus), sei sie nun eine innere oder äußere, eine positive oder negative (Unterlassung); endlich der wesentlich übernatürliche Charakter jener Handlung. Letzterer ist zunächst (objectiv) dadurch bedingt, daß die Handlung aus der Gnade Gottes (gr. *habit.* et *actualis*) hervorgeht (a). Die **subjectiven** Erfordernisse auf Seiten des Handelnden sind der Status *viatoris* (b); der Gnadenstand; sodann, daß der Mensch freiwillig (libertate *intrinseca*, lib. *electionis*) handle (c), und seiner Handlung durch ein übernatürliches Motiv eine directe oder indirecte Beziehung auf Gott verleihe (d).

a. *Araus. II.* Can. 7 (§ 116, 2). *Trid.* Sess. 6. c. 16 (n. 1 a). Prop. *Baji* damn. 12: Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium. Prop. 13: Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi.

Nach **Bajus** gehört die heiligmachende Gnade ebenso sehr zur **naturgemäßen** und darum nothwendigen Ausstattung des Menschen, wie seine Berufung zur himmlischen Seligkeit (visio beatifica). Weder das Eine noch das Andere ist eine **Gnade** im kirchlichen Sinne. Die Erlangung der ewigen Seligkeit kann darum nicht als Frucht einer **höhern** (übernatürlichen) Kindschaft Gottes bezeichnet werden. Nicht einem **übernatürlichen** Gnadenstande des Menschen, sondern nur seinem Gehorsam gegen Gottes Gesetz verdanken seine guten Werke ihren sittlichen Werth und den Charakter von Verdiensten. Vgl. *Ripalda* adv. Bajum et Bajan. Disp. 8. *Tournel.* de Gratia. Q. 3. **Scheeben**, Dogm. II, 256. S. o. § 86, 1.

Den dogmatischen Beweis für obigen kirchlichen Lehrsatz s. n. 1. Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 109. a. 5: Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. . . . Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, . . . et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Vgl. Ib. a. 9 (§ 120, 2). Q. 114. a. 2: Si ergo loquamur de homine quoad primum statum (nat. integrae), sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscunque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus. . . . Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus. . . . Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, . . . nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Da nun der Gerechtfertigte von den in der Rechtfertigung erlangten habituellen Gnaden ohne Beihülfe der **actuellen** Gnade keinen heilsamen Gebrauch zu machen im Stande ist (s. § 120, 2), so ist hiermit auch die Nothwendigkeit der letzteren zu jeder verdienstlichen Handlung gegeben. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 15. sect. 5.

b. Die ewigen Geschicke des Menschen werden durch sein sittliches Verhalten im

diesseitigen Leben (in statu *viatoris*) entschieden (S. u. § 160). Die kirchliche Lehre versteht diesen Satz näher dahin, daß die Möglichkeit des Verdienstes oder Mißverdienstes jenseits für immer entfällt; daß insbesondere weder die Erlangung, noch auch die Vermehrung der himmlischen Seligkeit (gloria essentialis aut ejus augmentum) jenseits ein Gegenstand des Verdienstes sein könne. Diese Sätze wurden niemals bestritten. Hingegen wurde die Frage von den Theologen controvertirt, ob jene Unmöglichkeit durch die Natur der Sache, oder nur durch die Anordnungen Gottes begründet sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 14. *Ripalda* l. c. Disp. 77. sect. 1. 2. Vgl. u. § 160. 162.

c. Prop. *Jans.* damn. 3: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione (haer.).

Jansenius war zur Aufstellung dieses Satzes genöthigt, um seine Lehre von der innern Unfreiheit des gefallenen Menschen (s. § 90, 1) mit dem so deutlich geoffenbarten Dogma vom Verdienst und Mißverdienst vereinigen zu können. Die innere Freiheit (lib. a *necessitate intrins.*, lib. indifferentiae; § 81, 4), bedingt aber schlechthin den sittlichen Charakter der menschlichen Selbstbethätigung, und damit zugleich die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Mit dieser steht und fällt weiterhin der Begriff des Lohnes und der Strafe. Darum ist jener jansenistische Satz widersinnig. Die positive Beweisführung für das in Rede stehende Dogma s. § 81, 3. 5. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 114. a. 1 (o. n. 1 a). *Bellarm.* l. c. c. 10. 11. *Ripalda* l. c. Disp. 74.

d. Auch das Motiv bedingt den sittlichen Werth der menschlichen Handlungen. Nur die aus einem übernatürlichen Beweggrunde entspringende Selbstbethätigung kann zu dem übernatürlichen Endziele der himmlischen Seligkeit (bezw. dem übernatürlichen Gnadenlohn) in einer innern Beziehung stehen. Es ist darum auch fast ausnahmslos von den Theologen festgehalten worden, daß ein solches Motiv (int. *actualis* vel *virtualis*) ein unerläßliches Erforderniß des Meritum de *condigno* sei. Hingegen bildet es wiederum einen Gegenstand der Controverse, ob die verdienstliche Handlung (wenigstens virtuell) aus dem Motive der Liebe Gottes hervorgehen müsse, wenigstens da, wo es sich um die Verdienung der ewigen Seligkeit selbst handelt, oder ob es genüge, wenn eine andere übernatürliche Tugend den Beweggrund für dieselbe darbiete.

Ersteres ist die thomistische Ansicht, der sich auch eine große Zahl Theologen anderer Schulen anschließt. Sie scheint einerseits dem Wesen (oder der wesentlichen Wirkung) der Gnade, worin die Verdienstlichkeit des Handelns wurzelt (die Kindschaft Gottes), und anderseits dem Wesen des himmlischen Lohnes (der liebende Besitz und Genuß Gottes), worin der Zweck des verdienstlichen Handelns besteht, am vollkommensten zu entsprechen. Es wird jedoch dabei von Vielen angenommen, daß jenes Motiv der Liebe auch dann schon in genügender Weise vorhanden sei, wenn es nur virtuell auf die Handlung einwirkt, während diese actuell und unmittelbar aus einem andern natürlichen oder übernatürlichen Motiv entspringt.

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 4: Humanus actus habet rationem merendi, primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, in quantum scil. homo habet prae ceteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur. Ib. ad 3: Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Gal. 5, 6. Similiter enim actus patientiae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate haec operetur, secundum illud 1 Cor. 13, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi*

prodest. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 15. *Suar.* de Gratia. XII, 9 ss. *Ripalda* l. c. Disp. 90. sect. 5. *Tournel.* de act. hum. c. 6. sect. 2. *Bill.* de Gratia. Diss. 8. art. 4. Zeitschr. f. kath. Theol. IX, 1. Ueber das Wiederaufleben der durch nachfolgende schwere Sünde unwirksam gewordenen Verdienste s. u. § 150, 9.

3. Außer der ewigen Seligkeit und der Erlangung höherer Grade derselben (gloriae *augmentum*) bildet auch die Gnade selbst einen Gegenstand des Verdienstes (merit. *de condigno*). Letzteres ist aber nur von einer Erhöhung oder Vervollkommnung des Gnadenstandes (*augmentum* gratiae) zu verstehen, da ja der Besitz der heiligmachenden Gnade eine der wesentlichsten Voraussetzungen verdienstlichen Handelns bildet (a). Aus letzterem Umstande ergibt sich zugleich, daß weder die erste Erlangung der actuellen oder habituellen Gnade, noch auch die Wiedererlangung derselben nach erfolgtem Rückfalle in die Sünde de condigno verdient werden könne. Das Gleiche wurde oben (§ 120, 2) in Bezug auf die Gnade der Beharrlichkeit bereits hervorgehoben. Hierbei handelt es sich ausschließlich um Geheimnisse der freien göttlichen Gnadenwahl (b).

a. *Trid.* Sess. 6. c. 16; can. 32 (o. n. 1). Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 114. a. 8: Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud Prov. 4, 18: *Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni. Ib. ad 3 (S. 520). Vgl. § 119, 4. *Ripalda* l. c. Disp. 90.

b. *Araus. II.* Can. 3: Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae Prophetae, vel Apostolo idem dicenti: *Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant* (Rom. 10, 20). Can. 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui sancto, per Salomonem dicenti: *Praeparatur voluntas a Domino,* et Apostolo salubriter praedicanti: *Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Can. 5—7. *Coelestin. I.* Ep. 21. ad Epp. Gall. c. 9. *Trid.* Sess. 6. c. 5. 6. 8 (§ 116, 2; 119, 3). Vgl. § 119. 120.

Die Semipelagianer, gegen welche obige Definitionen der II. Synode von Orange gerichtet sind, lehrten zwar nicht, der Mensch könne sich die in Rede stehenden Gnaden aus natürlicher Kraft verdienen (de condigno); sie legten jedoch dem natürlichen Bemühen der noch nicht Gerechtfertigten eine innerliche Beziehung zur Gnade, eine innerliche Kraft zur Erlangung derselben bei. Diesen Irrthum wehrt die genannte Synode ab; um so mehr ist damit der Gedanke an ein Verdienen der ersten Gnade zurückgewiesen.

Aug. Ep. 194 (al. 105), 3. 6: Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane quia justi sunt. Sed, ut justi fierent, merita non fuerunt. Justi enim facti sunt, cum justificati sunt: sed sicut dicit Apostolus, *Justificati gratis per gratiam illius* (Rom. 3, 24).

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 5: Donum gratiae considerari potest dupliciter: uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae . . . Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturae, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito

cadere, quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cujuslibet operis in nobis . . . Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Die kirchliche Wissenschaft hat überdieß an dem Satze beständig festgehalten, daß der Mensch aus bloß natürlicher Kraft die erste Gnade (gratia *actualis* und gratia *habitualis*) auch nicht einmal *de congruo* verdienen könne; daß ferner jede positive Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade selbst wieder durch die zuvorkommende Gnade bedingt sei.

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 6: Duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem, qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ib. ad 1: Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jer. 31, 18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. 5, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Die Theologen unterscheiden zwischen einer negativen und einer positiven Vorbereitung auf die Gnade. Jene besteht in der Beseitigung oder Verminderung dessen, was den Empfang der Gnade hindert, d. i. die Sünde. Da nun auch der gefallene Mensch immerhin im Stande ist, selbst ohne Beihülfe der Gnade, in etwa wenigstens, die Sünde zu meiden (s. u. § 123), so wurde weiterhin gelehrt, in diesem negativen Sinne könne der Mensch auch aus eigener Kraft sich auf den Empfang der Gnade in etwa vorbereiten; hingegen sei die positive Vorbereitung, weil sie nur in übernatürlichen Willensacten bestehen könne, schlechthin durch die Gnade bedingt.

Der von den Scholastikern oft genannte Grundsatz: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, hat mit der semipelagianischen Anschauung nichts gemein. Die kirchlichen Theologen beziehen denselben auf die aus der zuvorkommenden Gnade entspringende Disposition des Menschen; wo diese vorhanden ist, vollendet Gott auch das begonnene Werk des Heiles, indem er die Gnade der Rechtfertigung hinzufügt. Ferner bedeutet das: Non denegat gratiam nicht, daß jene Vorbereitung die Gnade ex *condigno* verdiene; jedoch ein meritum *de congruo* (im eigentlichen oder im weitern Sinne) wird hier von den Meisten angenommen.

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 6. ad 2: Nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo. In Rom. 10. l. 3: Hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. In Hebr. 12. l. 3: Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat et tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam.

Auf das oben genannte Meritum *de congruo* bezieht man u. a. *Tert.* adv. Marc. IV, 18: Illius autem peccatricis feminae (Magd.) argumentum eo pertinebit, ut cum pedes Domini osculis figeret, lacrymis inundaret . . . solidi corporis veritatem, non phantasma inane tractaverit, et ut peccatricis poenitentia secundum creatorem meruerit veniam, praeponere solitum sacrificio. Sed etsi poenitentiae stimulus ex fide acciderat, per poenitentiam ex fide justificatam ab eo audiit: Fides tua te salvam fecit. *Cypr.* de laps. 36 (29): Qui poenitentia facti sui, qui pudore delicti plus et virtutis et fidei de ipso lapsus sui dolore conceperit, exauditus et adjutus a Domino, quam contristaverat nuper, laetam faciet Ecclesiam, nec jam solam Dei veniam merebitur, sed coronam. *Aug.* Ep. 194 (al. 105), 3. 9: Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim

nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: *Deus, propitius esto mihi peccatori* (Luc. 18, 13); et descendit justificatus merito fidelis humilitatis, quoniam qui se humiliat exaltabitur. Restat igitur, ut ipsam fidem . . . non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quaecunque sunt merita; sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus. Vgl. *Bellarm.* de justif. I, 21. *Ripalda* l. c. Disp. 15. sect. 3. Disp. 17. Disp. 87. sect. 2. *Tournel.* de Gratia. Q. 4. art. 6. Kleutgen, Theol. der Vorzeit. II, 177. Scheeben, Dogm. II. 410.

Auch zeitliche Güter, sofern sie Förderungsmittel des ewigen Heiles sein können, fallen in den Bereich des Verdienstes. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 114. a. 10: Si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae; et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam.

4. Bei dem Meritum *de congruo* gründet sich die Erwartung eines Gnadenlohnes nicht auf den Glauben an die Gerechtigkeit, sondern an die Güte und Barmherzigkeit Gottes. Es ist von dem Meritum *de condigno* dadurch verschieden, daß entweder die betreffende Selbstbethätigung des Menschen nicht in der heiligmachenden Gnade wurzelt, welche die eine wesentliche Bedingung des Meritum de condigno bildet; oder, daß derselben die erwartete göttliche Vergeltung nicht als solche von Gott verheißen ist; oder endlich keine dieser beiden Bedingungen zutrifft.

Ein solches Meritum *de congruo* wird demnach angenommen bei der übernatürlich guten, d. h. aus der actuellen Gnade und einem gottgefälligen Motive entspringenden freien Selbstbethätigung des nicht Gerechtfertigten. Dieser kann sich in der genannten Weise die erste Gnade der Rechtfertigung, sowie die Wiedererhebung vom Rückfalle in die Sünde verdienen (n. 3). Der Gerechtfertigte kann für Andere dieselben Gnaden de congruo verdienen, die er für sich selbst durch ein Meritum *de condigno* zu erlangen vermag, und überdieß noch die erste Gnade der Bekehrung und Rechtfertigung. Für sich selbst kann er die Gnade der Beharrlichkeit de congruo verdienen. Jedoch lehren die meisten Theologen, dieses Verdienst besitze nicht die gleiche Gewißheit, wie das oben an erster Stelle genannte, weil es sich hier in der Regel um eine Reihe wirksamer Gnaden handle, deren Ertheilung Gott in keiner Weise verheißen habe; und weil die endliche Beharrlichkeit gemäß dem beständigen Glauben der Kirche ein für den Menschen durchaus verborgenes Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl sei. Endlich lehre auch die Erfahrung, daß keineswegs alle Gerechtfertigten, welche hinlänglich Gelegenheit zu einem solchen Verdienste besaßen, thatsächlich im Guten beharren.

Die bloß natürlich guten Handlungen des Sünders besitzen keinerlei innere Beziehung zu der übernatürlichen Gnadenordnung; es ist ihnen auch kein Gnadenlohn als Vergeltung von Gott verheißen; darum kann durch sie keinerlei Gnade, weder de condigno, noch de congruo verdient werden.

Thom. Aq. II. 1. Q. 114. a. 6: Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 17. Disp. 86—96.

Die Wirksamkeit des Meritum *de congruo* wird von vielen älteren Theologen unter dem Begriffe einer Gebetserhörung (impetratio) aufgefaßt; Andere beschränken letztere Bezeichnung ausschließlich auf das Gebet im eigentlichen Sinne; wieder Andere unterscheiden in jedem guten Werke die meritorische und die impetratorische Kraft (*Ripalda* l. c. Disp. 15. sect. 1. n. 8: Concludendum igitur est impetrationem lata usurpatione convenire merito congruo, strictius affectioni omnium operum a merito distinctae, strictissime autem orationi).

5. Von der verdienstlichen Kraft der übernatürlich guten Werke ist endlich noch die satisfactorische Bedeutung derselben zu unterscheiden. Letztere kommt ihnen zu, sofern Gott um ihretwillen dem Menschen die Schuld läßlicher Sünden, oder auch die von ihm verwirkten zeitlichen Sündenstrafen ganz oder theilweise erläßt. Auch diese Kraft der guten Werke entstammt ausschließlich dem Verdienste Christi und der Gnade Gottes (gr. *habit.* et *act.*), aus der sie entspringen.

Trid. Sess. 14. De Sacr. Poen. c. 8: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum: nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre. Ib. c. 9: Docet praeterea, tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis, sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Prop. *Baji* damn. 77: Satisfactiones laboriosae justificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam donatam. Vgl. Prop. 59.

Aus diesen Lehrentscheidungen erhellt, daß die guten Werke des Gerechtfertigten die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen als ein Meritum *de condigno* nach sich ziehen. Es wird ferner allgemein angenommen, daß ein und dasselbe gute Werk zugleich einen meritorischen und einen satisfactorischen Werth besitzen könne. Hingegen wird von den Theologen die Frage controvertirt, ob das gute Werk den Charakter eines Bußwerkes an sich tragen müsse, um die genannte satisfactorische Kraft zu besitzen. Eine praktische Bedeutung kann dieser Controverse kaum beigelegt werden. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 98. sect. 4. n. 47: Crediderim tamen de facto omne opus moraliter bonum esse simul meritorium et satisfactorium stricte pro poena; quia nullum est quod non sit aliqua ratione poenale, tum quia mediocritas honestatis opponitur bono delectabili naturae; tum quia licet materia virtutis aliquando non sit opposita et violenta inclinationi naturae, tamen violentum et difficile illi est eam prosequi amore ex solo motivo honestatis et non delectabilitatis, prout opus est ad honestatem moralem virtutis. Vgl. Disp. 15. sect. 2. n. 9. Näheres s. u. § 150.

§ 122.

II. Die eingegossenen Tugenden. Die Gaben des heiligen Geistes.

1. Zugleich mit der heiligmachenden Gnade werden der menschlichen Seele im Rechtfertigungsacte sowohl die theologischen als auch die moralischen Tugenden von Gott eingegossen (virtutes *infusae*). Sie bilden einerseits wesentliche Bestandtheile der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, oder der Gnadenausstattung, welche in der Rechtfertigung dem Menschen zu Theil wird; anderseits soll in der Uebung derselben (unter

Beihülfe der actuellen Gnade) das übernatürliche Gnadenleben des Gerechtfertigten sich fortdauernd wirksam bethätigen. Wenn durch die heiligmachende Gnade die Seele ihrem **Wesen** nach eine übernatürliche Gottähnlichkeit empfängt, so werden durch diese eingegossenen Tugenden (*habitus* supernaturales) die sittlichen **Vermögen** (potentiae) der Seele in dauernder (habitueller) Weise auf das übernatürliche Endziel hingerichtet, d. h. mit der zur Anstrebung jenes Endzieles erforderlichen Kraft und Disposition oder Geneigtheit ausgerüstet. Sie sind darum dem Menschen zur Erlangung des ewigen Heiles ebenso **unentbehrlich** wie die heiligmachende Gnade.

Trid. Sess. 6. c. 7: Quamquam enim nemo possit esse justus . . . (§ 119, 1), unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem; nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit: qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse. Et: In Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere, neque praeputium; sed fidem, quae per caritatem operatur. *Conc. Vienn.* l. c. (§ 118, 2). *Cat. rom.* P. II. c. 2. q. 50: Huic autem (gratiae sanctif.) additur (in Baptismo) nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

Als Inbegriff der ganzen sittlichen Lebensaufgabe des Menschen wird die Uebung der drei **theologischen Tugenden** bezeichnet Sir. 2, 8: Qui timetis Dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra. (9) Qui timetis Dominum, sperate in illum, et in oblectationem veniet vobis misericordia. (10) Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra. Mit aller Bestimmtheit wird im **Neuen Testamente** diese Bedeutung der theologischen Tugenden, und zugleich ihr göttlicher Ursprung gelehrt. Röm. 1, 17: Justitia enim Dei in eo (Evangelio) revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: Justus autem ex fide vivit (Hab. 2, 4). 5, 1: Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum, (2) per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei. V. 5: Spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Eph. 2, 8: Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. 1 Joh. 4, 7: Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est. Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Als ein Werk des heiligen Geistes in dem Gerechtfertigten werden die **moralischen** Tugenden bezeichnet Gal. 5, 22: Fructus autem Spiritus est: caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, (23) mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Vgl. 1 Kor. 13, 4—7.

Thom. Aq. II. 1. Q. 62. a. 1: Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur . . . Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas . . . Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem . . . Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino. Et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia Deum habent pro objecto, in quantum per ea recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur. Diesen unmittelbar auf Gott sich beziehenden Tugenden müssen nun

auch übernatürliche oder eingegossene sittliche Tugenden entsprechen, wenn der ganze Mensch auf das übernatürliche Endziel hingeordnet, wenn sein sittliches Leben ein harmonisches Ganzes sein soll. Ib. Q. 63. a. 3. ad 2: Virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. Ib. ad 1: Aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis, et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari. Vgl. Q. 110. a. 2 (§ 115, 3).

Ueber die Beziehung der eingegossenen Tugenden zur heiligmachenden Gnade s. Q. 110. a. 3 (§ 118, 3). Als ein Ausfluß oder eine Wirkung der letzteren werden sie bezeichnet l. c. ad 3: Gratia . . . est habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. Vgl. a. 4. ad 1: Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus . . . Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis. Vgl. II. Sent. D. 26. q. 1. a. 4. *Bonav.* Brevil. P. V. c. 4: Sicut principium productivum sua summa perfectione in dando vitam naturae, non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum ad actum secundum, qui est operari; sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito, et quantum ad esse, et quantum ad operari. Et quoniam unius viventis secundum unam vitam primam membrorum multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam manifestationem, cum actus diversificentur per objecta, et diversitas actuum requirat diversitatem sive distinctionem habituum: hinc est, quod licet una sit gratia vivificans, ramificari tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes . . . Rursus, quoniam rectitudo animae perfecta requirit, quod ipsa rectificetur secundum duplicem faciem, scilicet superiorem et inferiorem, et respectu finis et respectu eorum, quae sunt ad finem: ideo necesse est, animam quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes; ut sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis consistat in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis; ita quod fides dirigit in summe verum, credendo et assentiendo, spes in summe arduum, imitando et exspectando, caritas in summe bonum, desiderando et diligendo. Necesse est etiam quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes. Ueber den Begriff der Tugend, sowie über den Unterschied der erworbenen und der eingegossenen Tugenden vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 118—121.

2. Gleichwie die Liebe Gottes das höchste aller sittlichen Gebote, der Endzweck und Inbegriff aller sittlichen Pflichten, endlich ein wesentlicher Bestandtheil der himmlischen Vollendung und Seligkeit ist, so ist auch unter den eingegossenen Tugenden die Liebe die höchste oder vornehmste. Durch sie erhalten die übrigen theologischen Tugenden erst den Charakter sogen. vollkommener Tugenden, d. h. durch die Liebe empfangen sie erst vollständig den Werth und die Kraft zum übernatürlichen Heile dienlicher Tugenden. Erst mittelst der Liebe verbinden sie den Menschen seinem ganzen sittlichen Wesen und Leben nach mit Gott, als seinem übernatürlichen Endziele; nur wenn sie mit der Liebe vereinigt sind, ist die Uebung derselben verdienstlich (mer. *de condigno*). Die Liebe (bezw. die heiligmachende Gnade) ist gleichsam das sie vollendende übernatürliche Lebensprincip (daher der Ausdruck virtutes caritate *formatae,* im Gegensatz zu virtutes *informes* oder *mortuae*)

In gleichem Sinne ist die Liebe das vollendende Princip der eingegossenen moralischen Tugenden. Sie ist aber auch selbst die Wurzel und der Inbegriff dieser Tugenden. Diese sind darum, wie in ihrem Ursprunge, so auch in Bezug auf ihre Fortdauer schlechthin durch die Liebe bedingt. Hieraus folgt, daß, wenn durch eine schwere Sünde die Liebe (bezw. die heiligmachende Gnade) in der Seele zerstört wird, damit zugleich auch alle eingegossenen moralischen Tugenden verloren gehen (a). Das Gleiche findet bezüglich der theologischen Tugenden nicht statt. Obwohl sie alle zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, so ist doch nur die Liebe in ihrem Fortbestande durch die heiligmachende Gnade bedingt. Die schwere Sünde zerstört also wohl in jedem Falle den übernatürlichen Habitus der Liebe, nicht aber auch den Habitus des Glaubens und der Hoffnung. Diese können mithin auch ohne die Liebe, als unvollkommene Tugenden, in der Seele fortbestehen (b). Sie werden nur dann durch die schwere Sünde aufgehoben, wenn diese ihrer Art oder ihrem Wesen nach ihnen selbst direct entgegengesetzt ist (Unglaube, Häresie; Verzweiflung).

a. Matth. 22, 37: Ait illi Jesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. (38) Hoc est maximum, et primum mandatum. Röm. 13, 10: Plenitudo ergo legis est dilectio. Kol. 3, 14: Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. 1 Joh. 5, 3: Haec est enim caritas Dei, ut mandata ejus custodiamus. 1 Kor. 13, 8: Caritas nunquam excidit. V. 13: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Major autem horum caritas. V. 2: Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita, ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Jac. 1, 12 (§ 121, 1). 1 Joh. 4, 16: Deus caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

Aug. de mor. Eccl. I, 25: Quid amplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, . . . sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere. Enchir. 121: Omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem, de qua dicit Apostolus: *Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (1 Tim. 1, 5). Omnis itaque praecepti finis est caritas, id est, ad caritatem refertur omne praeceptum. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 62. a. 4: Ordine perfectionis caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma. Q. 65. a. 4: Fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quandam; alio modo secundum perfectum esse virtutis . . . Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Ib. Q. 66. a. 6: Magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo caritas est major aliis: nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Joan. 4, 16 . . . Q. 65. a. 2: Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem

quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo; et hujusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra, . . . quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales. Ib. a. 3: Cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda . . . Manifestum est autem quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem; et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

b. *Trid.* Sess. 6. c. 15 (§ 119, 6). Can. 28: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 12: Quando in magnis peccatoribus deficit amor, deficit etiam fides: et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana. Prop. *Quesn.* damn. 57. 58.

Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 65. a. 4 (oben). Ueber die theologische Controverse, ob der übernatürliche Habitus des Glaubens und der Hoffnung unter Umständen (auf Grund actueller Uebung in den noch nicht Getauften) früher als die heiligmachende Gnade, oder ohne dieselbe eingegossen werde s. *Ripalda* l. c. Disp. 128. sect. 1. 2. Der hl. Thomas vertritt entschieden die Meinung, daß stets nur eine gleichzeitige Eingießung aller übernatürlichen Tugenden stattfinde. Vgl. II. 1. Q. 62. a. 4 (u. n. 3); III. Q. 85. a. 6: In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint connexae, . . . omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis.

Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß durch die Todsünde nicht bloß die heiligmachende Gnade, sondern auch der übernatürliche Habitus der Liebe Gottes (nebst den darin wurzelnden moralischen Tugenden) zerstört wird. Der menschliche Wille nimmt ja durch dieselbe eine dem Wesen und Zweck der Liebe direct widersprechende Beschaffenheit an; es mangelt ihm also nicht bloß die zur Aufnahme des göttlichen Gnadeneinflusses nothwendige Disposition, vielmehr ist er für denselben, so lange das sündhafte Wollen fortdauert, positiv unempfänglich (§ 119, 3. 6). Das Gleiche gilt von dem Habitus des Glaubens und der Hoffnung, wenn die schwere Sünde ihrem Wesen nach ihnen direct entgegengesetzt ist. Hingegen kann es nicht aus der Natur der Sache erklärt werden, daß der Habitus des Glaubens und der Hoffnung in anderen Fällen fortbauert, wo durch schwere Sünde die heiligmachende Gnade verloren geht, mit welcher sie doch in ihrem Ursprunge auf's Innigste verbunden sind. Diese Thatsache kann nur auf eine positive Anordnung der göttlichen Barmherzigkeit zurückgeführt werden. Gott will dem Sünder in jenen Tugenden die unentbehrliche Grundlage für die Wiedererhebung vom Falle erhalten.

Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 65. a. 3 (s. o.). a. 4 (ebend.); II. 2. Q. 4. a. 4. *Ripalda* l. c. Disp. 128. sect. 5. 6. Das Nähere über die theologischen und moralischen Tugenden als solche gehört in die Moraltheologie.

3. Wenn die theologischen Tugenden als solche (d. i. als Habitus gedacht) erst im Rechtfertigungsacte der Seele eingegossen werden, so ist damit

nicht ausgeschlossen, daß einzelne Acte dieser Tugenden jener Eingießung vorangehen. Eine actuelle Uebung derselben ist vielmehr, wie früher gezeigt wurde, eine unerläßliche Vorbedingung der Rechtfertigung (§ 119, 3 b. c). Durch sie empfängt die Seele des Sünders nicht bloß für die Aufnahme der heiligmachenden Gnade, sondern auch in Bezug auf jene einzugießenden Tugenden die erforderliche Disposition. Hierbei nun bildet naturgemäß der Glaube die Grundlage und Wurzel der Hoffnung, und beide zusammen die Voraussetzung der Liebe Gottes (a). Daß alle diese Tugendacte, und insbesondere auch der Glaube, schlechthin durch die actuelle Gnade bedingt seien, hat die Kirche bereits den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber ausdrücklich definirt (b).

a. *Trid.* Sess. 6. c. 5—7 (§ 119, 1. 3).

Thom. Aq. II. 1. Q. 62. a. 4: Duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia prior est forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et spes caritatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides praecedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes praecedit caritatem.

b. *Araus. II.* Can. 5: Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri Baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur ... Ib. can. 4. 6. 7 (§ 116, 2. 3). *Trid.* Sess. 6. c. 5. 6.

Zuletzt wurde dieses kirchliche Dogma von Hermes verläugnet, welcher lehrte, nur der sogen. „Herzensglaube" (fides *viva*) sei ein Werk der Gnade; während der bloße „Erkenntnißglaube", d. i. das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, der Vernunft durch die von ihr erkannten Beweisgründe für die Göttlichkeit der Offenbarung (motiva *credibilitatis*) abgenöthigt werde, und darum weder ein freiwilliger, noch durch die Gnade gewirkt sei. Vgl. dagegen *Vatic.* Sess. 3. c. 3: Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. *Pii IX.* Encycl. d. 9. Nov. 1846.

Die kirchliche Wissenschaft hat stets daran festgehalten, daß nicht bloß der den Anfang des übernatürlichen Heiles bildende Glaubensact selbst, d. i. das freiwillige, zweifellose Fürwahrhalten der von Gott geoffenbarten Wahrheiten (obj. *materiale* fidei), und zwar auf Grund der Autorität (der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit) des sich offenbarenden Gottes (obj. *formale,* seu *motivum* fidei), schlechthin durch die Gnade (gr. *illuminans* et *confortans*) bedingt sei, sondern auch das diesem Glaubensacte zur Voraussetzung und Grundlage dienende Glaubwürdigkeitsurtheil (judicium de *credibilitate*), und die daraus entspringende Geneigtheit zum Glauben, in genügender Weise nur durch die Beihülfe der Gnade zu Stande kommen können. Man versteht unter jenem Glaubwürdigkeitsurtheil die aus den Beweisen für den göttlichen Charakter der Offen-

barung (*factum* revelationis) geschöpfte Erkenntniß, daß es nicht bloß der Vernunft entsprechend oder zulässig, sondern auch eine sittliche Pflicht sei, dem Inhalt der Offenbarung gläubig zuzustimmen.

Vatic. Sess. 3. c. 3: Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest . . . Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque inprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Das Nähere gehört in die Apologetik. Vgl. *Ripalda,* De virtutib. theol. Disp. 1—16. Heinrich, Dogm. Theol. I—III. Buch (I. II). Scheeben, Dogm. I, 269. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheol. II, 410. 421. Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879. Ueber das Verhältniß von Glauben und Wissen vgl. o. S. 68. 75. Zeitschr. f. kath. Theol. VI, 1. 29. 37.

4. Außer den eingegossenen Tugenden werden dem Gerechtfertigten auch noch die sogen. Gaben des heiligen Geistes zu Theil. Man versteht darunter in der kirchlichen Wissenschaft gewisse übernatürliche, vom heiligen Geiste der Seele eingeflößte habituelle Gnaden (habitus), wodurch diese zu einem vollkommenen Gebrauch der eingegossenen Tugenden und der sich daran anschließenden actuellen Gnaden befähigt wird. In äußerlicher Anlehnung an Is. 11, 2. 3 wurden diese Gaben schon von den mittelalterlichen Theologen auf sieben Hauptarten zurückgeführt. Auch sie besitzen ihre Quelle, sowie das Ziel und den einigenden Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit in der Liebe Gottes.

Thom. Aq. II. 1. Q. 68. a. 1: Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Is. 11, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori . . . Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori . . . Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur . . . Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina . . . Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. Ib. a. 2. ad 1: Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Sie sind darum auch zum Heile nothwendig; insbesondere wegen der auch im Gerechtfertigten vorhandenen Unwissenheit, Schwäche u. s. f. Ib. in c.: Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed necessarius est Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ib. ad 3: Ille cujus scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia et hebetudine, et duritia, et ceteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, di-

cuntur contra hujusmodi defectus dari. Ib. a. 3: Hoc modo dona Spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto. Ib. a. 5: Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem . . . Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest. Vgl. Zeitschrift für kathol. Theol. VI, 113; VII, 230.

Außer diesen Gaben des heiligen Geistes werden vielfach auch die sogen. „Seligkeiten" (beatitudines, vgl. Matth. 5, 3 ff.) als eine besondere Art habitueller Gnaden betrachtet.

Vgl. *Bonav.* Brevil. P. V. c. 4 (s. o. n. 1): Et quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere, quaedam media, sicut intelligere credita, quaedam vero postrema, sicut videre intellecta, et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur: ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est animam expedire, et in habitus beatitudinum, quorum est animam perficere. Ib. c. 6: Ex dictis igitur manifeste colligitur, quod habitus virtutum ad exercitium principaliter disponunt activae, habitus vero donorum ad actum contemplativae, habitus autem beatitudinum ad perfectionem utriusque. *Fructus* vere Spiritus, qui sunt *caritas, gaudium, pax* . . . (Gal. 5, 22. 23), dicunt delectationes consequentes opera perfecta. *Sensus* vero spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam; quae quidem contemplatio fuit in Prophetis per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam, et intellectualem. In aliis vero justis reperitur per speculationem, quae incipit a sensu, et pervenit usque ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam, sive notitiam excessivam, quae incipit hic in via, sed consummatur in gloria sempiterna. Ueber die Beatitudines und Fructus vgl. auch *Thom. Aq.* l. c. Q. 69. 70.

Zweiter Abschnitt.

Nothwendigkeit und Universalität der Gnade. Die göttlichen Rathschlüsse der Prädestination und der Reprobation.

§ 123.

Die Nothwendigkeit der Gnade. Die natürliche sittliche Befähigung des gefallenen Menschen.

1. Aus dem früher erklärten Begriffe der Gnade ergibt sich, in welchem Sinne allein von einer Nothwendigkeit der Gnade die Rede sein könne. Weder vor, noch nach dem Sündenfalle schuldete Gott an sich (per se) dem Menschen die Gnade. Er hätte ihn vor der Sünde im Stande der bloßen Natur (in statu *naturae purae*) belassen, und nach der Sünde dem verdienten ewigen Verderben überantworten können. Nachdem aber Gott den Menschen im Anfang zu einem übernatürlichen Endziele berufen hatte, und da er ihm auch nach dem Sündenfalle die Erreichung dieses Endzieles wieder

ermöglichen wollte, war der Mensch, mit Rücksicht auf jenes Endziel, der Gnade schlechthin bedürftig. Sie war für ihn nicht bloß relativ nothwendig, wie die Pelagianer behaupteten, d. h. zur leichtern Erlangung jenes Endzieles dienlich, sondern absolut nothwendig; ohne die Gnade wäre der Mensch unter allen Umständen schlechthin unfähig, jenes übernatürliche Endziel zu erkennen und anzustreben.

Für den gefallenen Menschen ist die Gnade überdieß auch noch darum unentbehrlich, weil er nur durch sie von der Sünde und ihren Folgen frei werden kann. Es wurde früher bereits dargelegt, wie das persönliche Heilswerk des gefallenen und in Christo erlösten Menschen, vom ersten Anfange an bis zur endlichen Beharrlichkeit, in allen seinen Momenten schlechthin durch die actuelle und die habituelle Gnade bedingt sei. Der gefallene Mensch ist zu keiner übernatürlich guten und zum ewigen Heile irgendwie dienlichen sittlichen Selbstbethätigung fähig ohne Beihülfe der Gnade.

Den Beweis für diesen Satz s. o. § 118—121. Vgl. insbesondere *Araus. II.* Can. 7 (§ 116, 2). *Trid.* Sess. 6. c. 1—7. Can. 1: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, a. s. Can. 2: Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam aeternam promereri possit; quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, a. s. Can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, a. s.

Nachdem Gott im Urstande den Menschen zu einem übernatürlichen Endziele berufen hatte, forderte es allerdings seine Weisheit und Heiligkeit, daß er ihm die dazu unentbehrliche Gnade zutheilte. Das Gleiche war der Fall, als er ihm nach geschehener Sünde auf Grund des zu vollziehenden Erlösungswerkes Christi von Neuem die Berufung zu jenem Endziele verlieh. Nun war es auch eine Forderung der Gerechtigkeit dem Erlöser gegenüber, daß der erlösten (bezw. zu erlösenden) Menschheit die von ihm erworbenen Gnaden zugewendet würden. Die hier hervortretende Nothwendigkeit der Verleihung der Gnade war aber in beiden Fällen in dem freien Rathschlusse Gottes begründet, durch welchen er den Menschen zu einem übernatürlichen Endziele berief, und ihm, zu gleichem Zwecke, nach dem Sündenfalle die Erlösung bereitete. Es ist dieß mithin eine sogen. hypothetische Nothwendigkeit, wodurch der Charakter der Gnade als eines freiwilligen Geschenkes der göttlichen Liebe nicht aufgehoben wird. Vgl. § 42, 2.

2. Der Glaubenssatz von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade ist nicht so zu verstehen, als ob dem gefallenen Menschen jede natürliche Befähigung zu einer sittlich guten Thätigkeit mangele. Letzteres lehrten die Reformatoren, dann Bajus und Jansenius. Ihre desfallsigen Irrthümer lassen sich auf die beiden Sätze zurückführen: Alles Wirken eines ungläubigen oder nicht im Stande der Gnade befindlichen Menschen ist sündhaft; und, ohne Beihülfe der actuellen Gnade vermag der gefallene Mensch schlechthin nichts Gutes zu wollen oder zu wirken. Die Kirche hielt dagegen an den beiden geoffenbarten Wahrheiten fest, daß auch der Ungläubige oder der noch nicht Gerechtfertigte moralisch gute Entschlüsse und Werke, sei es mit oder ohne Beihülfe der actuellen Gnade, zu Stande bringen könne (a);

daß ferner der gefallene Mensch, selbst auch ohne Beihülfe der actuellen Gnade, zu irgend welchen natürlich guten Entschlüssen und Werken befähigt sei (b).

a. Die Anschauungen der Reformatoren über das gänzliche Erstorbensein der sittlichen Kräfte im gefallenen Menschen, sowie die ähnlichen Irrthümer des Bajus und Jansenius s. § 90, 1.

Trid. Sess. 6. can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, a. s. Prop. *Baji* damn. 25: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. Prop. 35 (§ 90, 1). Prop. 38: Omnis amor creaturae rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. Prop. 40: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. *Jans.* de statu nat. laps. IV, 18: Ita peccato periit libertas arbitrii ad faciendum bonum, ut ante gratiam proprie dictam non sit liberum a peccato abstinere; sed quocunque se verterit homo, hic et nunc in singulis actibus quadam humanis viribus insolubili peccandi necessitate teneatur. Prop. *Quesn.* damn. 38: Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. Prop. 45: Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque ejus actiones corrumpat. Prop. 59: Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 23 (s. u. γ). Vgl. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustinus. Freib. 1871. S. 5 ff.

α. Die heilige Schrift lehrt auf's Bestimmteste, daß auch Ungläubige und Sünder gottgefällige, mithin moralisch gute Werke zu setzen im Stande seien; indem sie einerseits thatsächliche Beispiele solcher Werke aufführt (Exod. 1, 17—21; Ez. 29, 20; Luk. 18, 13. 14); oder anderseits den Sündern die Uebung der Barmherzigkeit als ein wirksames Gnadenmittel empfiehlt (z. B. Dan. 4, 24: Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis); endlich gibt der Apostel Röm. 2, 14—16 zu verstehen, daß auch die Heiden, in irgend einem Umfange wenigstens, das Naturgesetz in gottgefälliger Weise erfüllen konnten (Vgl. § 26, 2 b).

Hier. in Gal. 1, 15: Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque judicio Dei obnoxii fiunt, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina non credunt in eo, sine quo esse non possunt. Auch der hl. Augustinus, auf den sich die Gegner des kirchlichen Dogma's hauptsächlich berufen, lehrt ausdrücklich, daß der noch nicht im Besitze des Glaubens und der Gnade befindliche Mensch, wenigstens in etwa, Gutes zu wollen und zu thun vermöge. De div. Q. I. q. 1. n. 11: *Velle enim,* inquit, *adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio* (Rom. 7, 18). . . . Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. . . . Sed istae nunc voces sunt sub lege hominis constituti, nondum sub gratia. Non enim quod vult facit bonum, qui nondum est sub gratia; sed quod non vult malum, hoc agit, superante concupiscentia, non solum vinculo mortalitatis, sed mole consuetudinis roborata. Ib. n. 12: Quid enim facilius homini sub lege constituto, quam velle bonum, et facere malum? Nam et illud sine difficultate vult, quamvis non tam facile faciat, quam facile vult; et hoc quod odit, facile habet, quamvis id nolit. De spir. et lit. 27. 28, 48 (mit Bez. auf Röm. 2, 14): Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi justificat gratia (bezieht sich auf die sonst vom hl. Augustinus vertretene Ansicht, daß Röm. 2, 14 von Heidenchristen die Rede sei); sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum

verum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus; quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur; verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere, . . . etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a vetere Testamentum novum, eo quod per novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae justificatio est, poterat efficere in Judaeis lex in tabulis scripta, sed solam praevaricationem. Nam et ipsi homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Ps. 4, 7). Unde aversi obsolescere meruerunt; renovari autem nisi gratia Christiana non possunt. . . . Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur; sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.

In dieser Stelle sind zugleich die Voraussetzungen des hier in Rede stehenden Dogma's klar bezeichnet. Diese sind einerseits der Glaubenssatz, daß auch in dem gefallenen Menschen die natürlichen sittlichen Kräfte noch vorhanden und wirksam sind; anderseits die Unterscheidung der bloß natürlich guten und der übernatürlich guten, zum ewigen Heile dienlichen Selbstbethätigung des Menschen. Nur die letztere ist schlechthin durch die Gnade bedingt. Hiernach sind nun auch die Aeußerungen des hl. Augustinus zu erklären, in welchen er scheinbar die reformatorische oder bajanische Lehre ausspricht (z. B. c. Jul. IV, 3. 17: Sed absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus. Absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide. . . . Si per naturam voluntatemque justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si per doctrinas hominum qualiscunque justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Per quod enim est vera justitia, per hoc etiam regnum Dei. — Ib. n. 32: Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate; qualis voluntas, nullo Christiano dubitante, arbor est mala, quae facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. C. duas ep. Pelag. III, 5. 14: Nostra fides, hoc est, catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsa fidei lege discernit: quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidio, sine furto. . . . qui . . . etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes nihil suum propriumque possideat: cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat. . . . Quare nisi propter fidem? Quae licet sine operibus neminem salvat . . . tamen per ipsam etiam peccata solvuntur, . . . sine ipsa vero etiam quae videntur bona opera, in peccata vertuntur. *Omne*, enim, *quod non est ex fide, peccatum est*).

Augustinus setzt bei solchen Erörterungen — in directem Gegensatz zum pelagianischen Naturalismus — die Grundwahrheiten des Christenthums voraus, daß Gott den Menschen in der factisch bestehenden Weltordnung zu einem übernatürlichen Endziele berufen hat, welches nur im Glauben erkannt werden kann; daß der Mensch zur Erstrebung dieses Endzieles durch seine gesammte sittliche Selbstbethätigung verpflichtet ist; daß ihm die Lösung dieser (übernatürlichen) sittlichen Aufgabe jedoch nur durch die mittelst des Glaubens erlangte Gnade des Erlösers ermöglicht wird. Sofern

nun selbst die moralisch guten Werke der Ungläubigen jener pflichtschuldigen Beziehung auf das von Gott gewollte Endziel ermangeln, sofern sie also in diesem Sinne „nicht aus dem Glauben stammen", sind sie mit dem göttlichen Willen in Widerspruch, und darum sündhaft; sei es nun, daß der „Unglaube" (die Unwissenheit bezüglich des übernatürlichen Endzieles), dem sie entstammen, zugleich auf einer persönlichen Schuld beruht, oder nur (als Folge der Erbsünde) mit der Schuldbarkeit des ersten Sündenfalles behaftet ist. In gleichem Sinne lehrt der hl. Augustinus, erst durch die Gnade erlange der Mensch die Willensfreiheit, d. i. die zur Uebung des übernatürlich Guten erforderliche Kraft des freien Willens (z. B. de corr. et gr. 8, 17: Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem); nur die von Gott geschenkten, übernatürlichen Tugenden seien wahre, d. i. zur wahren (einzigen) Glückseligkeit (des Himmels) führende Tugenden. Vgl. Ernst a. a. O. S. 127 ff. Die sonstigen von katholischen Theologen versuchten Erklärungen dieser augustinischen Lehren, sowie die betreffende Literatur s. ebend. S. 65 ff.

β. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 10. a. 4: Cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent; sed quandocunque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Vgl. in Rom. 14. l. 3. *Est.* II. Sent. D. 41. § 3: Dicimus itaque, quemadmodum non ita tenebris ignorantiae extinctum est lumen mentis humanae, quin de multis rebus sane recteque judicet; ita non sic vitiorum labe foedatam esse mentem humanam, ut omnis scintilla boni et naturalis affectus extincta sit; ac non interdum, inter innumera licet vitae vitia, emicet appareatque, et per actiones quasdam sese exerat.

γ. Auch die Consequenzen jenes bajanischen oder jansenistischen Satzes sind mit der Offenbarung in directem Widerspruch. Es würde folgen, daß das Gebet des noch nicht Gerechtfertigten, oder jedes Bemühen seinerseits, um die Gnade zu erlangen (die sogen. Disposition), sündhaft sei, während doch die Offenbarung beides als unerläßliches Mittel des Heiles fordert (§ 119, 3).

Wenn Bajus und Jansenius behaupteten, der nicht gerechtfertigte Mensch handle immer nur aus dem Antrieb der sündhaften Lust, während der Gerechtfertigte von der übernatürlichen Liebe Gottes beherrscht werde (§ 90, 1), so sind in dieser Behauptung zwei Irrthümer enthalten. Einerseits die Irrlehre von dem nöthigenden (die Freiheit aufhebenden) Einfluß der bösen, bezw. der guten Lust; anderseits der Irrthum, daß es außer der übernatürlichen Liebe Gottes, und der sündhaften Begierlichkeit, keine dritte Art der Liebe oder des Begehrens im Menschen gebe. Die Kirche betonte dem gegenüber von Neuem, daß auch im gefallenen Menschen die natürliche Neigung zum Guten, oder die natürliche, sittlich reine Liebe zum Guten nicht ausgelöscht sei; daß also auch diese möglicherweise dem Sünder die Motive des Handelns darbieten könne. Wenn übrigens der Sünder stets nur der unordentlichen Begierlichkeit folgte (Prop. *Baji* 40), so wäre eine Bekehrung desselben undenkbar; und die heiligmachende Gnade müßte dann schlechthin die erste Gnade sein, die dem Sünder zu Theil würde.

Prop. *Syn. Pistor.* damn. 23: Doctrina Synodi de duplici amore (dominantis cupiditatis, et caritatis dominantis) enuntians, hominem sine gratia esse sub virtute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere, . . . falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Bajo damnatum art. 40. Prop. 24: Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum *remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis* (*Aug.* de spir. et lit. 28), . . . falsa, alias damnata. Vgl. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 85. a. 1 (§ 90, 2).

δ. Mit Unrecht beruft man sich für die bajanische Lehre auf Js. 1, 13: Ne offeratis ultra sacrificium frustra; incensum abominatio est mihi. V. 15: Et cum

extenderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis, et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam; manus enim vestrae sanguine plenae sunt. Prov. 15, 8: Victimae impiorum abominabiles Domino; vota justorum placabilia.

In diesen Stellen wird allerdings gelehrt, daß Opfer oder sonstige Culthandlungen Gott nicht gefallen können, wenn mit ihnen eine sündhafte und unbußfertige Gesinnung verbunden ist (vgl. Is. 1, 18); hieraus folgt aber keineswegs, daß auch jede andere sittliche Selbstbethätigung des Sünders nothwendig sündhaft sei. Vgl. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. V, 10: Ut fiat bene opus morale, non requiritur, ut fiat cum detestatione peccatorum, vel cum conscientia pura, quod tamen requiritur ad sacrificium rite offerendum. Cujus differentiae ratio est, quia sacrificium habet pro fine placare et reconciliare Deum, vel ab illo beneficia aliqua impetrare, aut pro acceptis gratias agere: qui autem Deum sibi reconciliare nititur, et tamen peccata non detestatur nec relinquit, is pugnat cum ipsa sua actione, nec tam Deum placat, quam ad iracundiam provocat. . . . At opus morale, ut eleemosyna in pauperem, non habet pro fine nisi egenti opem ferre, ad quem finem persequendum nihil pertinet puritas vel impuritas vitae et conscientiae ejus qui eleemosynam facit.

Der Ausspruch Christi Matth. 7, 18 (Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere) ist ein bloßes Gleichniß, kein dogmatisches Axiom. Der Heiland will damit den Satz (V. 16: A fructibus eorum cognoscetis eos) verdeutlichen, daß man die falschen Propheten an ihrem Wandel, oder an den sittlichen Wirkungen ihrer falschen Lehren bei Anderen, erkennen könne. Wollte man jenes Gleichniß im bajanischen Sinne auf die hier vorliegende Frage beziehen, so müßte man auch daraus schließen, daß der einmal Gerechtfertigte nicht wieder sündigen könne.

Röm. 14, 23 (Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est) bezieht sich nach dem Zusammenhange gar nicht auf das hier in Rede stehende Dogma. Der Apostel versteht hier unter „Glauben" die subjective Gewissensüberzeugung der Christen bezüglich des Unterschiedes verbotener oder nicht verbotener Speisen (vgl. 1 Kor. 8, 7 ff.), sofern diese aus dem Glauben entspringt. Der Sinn jenes Princips ist demnach: Alles, was der durch den christlichen Glauben begründeten Gewissensüberzeugung widerspricht, ist (subjectiv) sündhaft. Vgl. *Thom. Aq.* in Rom. 14. l. 3: Potest autem hic fides dupliciter accipi. Uno modo de fide quae est virtus. Alio modo secundum quod fides dicitur conscientia. Et hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis. Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus quod est factum vel faciendum. Dicitur ergo, ideo eum qui manducat, et discernit esse condemnatum, quia hoc non est ex fide, imo est contra fidem, id est contra veritatem fidei et contra conscientiam facientis. Vgl. *Bellarm.* l. c. V, 9—12. *Ripalda,* adv. Bajum et Bajan. Disp. 18—20.

b) Auch bezüglich dieses zweiten oben genannten Glaubenssatzes entstammt der Widerspruch der Reformatoren, des Bajus und Jansenius irrigen anthropologischen Anschauungen; speciell der Läugnung der Willensfreiheit im gefallenen Menschen.

Trid. Sess. 6. c. 1: . . . Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum (§ 88, 1). Ib. can. 5 (§ 85, 2). Vgl. § 90, 1.

Prop. *Baji* damn. 27: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. *Jans.* l. c. c. 19: Itaque libertas ad faciendum bonum et ad abstinendum a malo interiit; et loco libertatis peccandi necessitas consecuta est. Prop. *Quesn.* damn. 2: Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscunque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest. Vgl. *Tournel.* de Gratia. Q. 4. art. 2. J. Ernst a. a. O. S. 29.

Thom. Aq. II. 1. Q. 109. a. 2: Natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum, sicut primo movente. . . . Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua natu-

ralia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Ib. a. 4: In statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Ib. a. 3: Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis. Ib. a. 8 (§ 530): Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. . . . Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis.

In diesen Sätzen ist die Sententia communis über die vorliegende Frage, zugleich mit ihrer Begründung, enthalten. Der gefallene Mensch vermag auch ohne übernatürliche Gnadenhülfe das Naturgesetz in irgend einem (in allgemein gültiger Weise nicht näher bestimmbaren) Umfange zu erfüllen; nicht aber alle Forderungen desselben; insbesondere vermag er auch das Gebot der Liebe Gottes, weil und solange er in der Sünde ist, nicht vollkommen zu erfüllen. Er kann wohl irgend welche, aber nicht alle Versuchungen überwinden; darum vermag er auch wohl die schwere Sünde irgendwie, aber nicht beständig zu vermeiden. Vgl. § 120, 2.

Der Grund für diese sittliche Befähigung des Menschen, sowie für die genannten Einschränkungen derselben, ist in dem Glaubenssatze gegeben, daß der gefallene Mensch einerseits seine natürlichen sittlichen Kräfte, mithin auch eine gewisse natürliche Energie für das Gute immerhin besitzt; daß aber anderseits die Energie, sowie die naturgemäße Entwicklung dieser Kräfte durch die der gefallenen Natur innewohnende Sünde, Unwissenheit und unordentliche Begierlichkeit, in bedeutendem Maße beschränkt bleibt, so lange nicht die heiligende und stärkende Gnade Gottes ihnen helfend entgegenkommt. Vgl. Röm. 7, 21 ff.

Die Offenbarung spricht sich nicht direct über diese Frage aus. Sie redet überall nur von dem übernatürlichen Endziele, zu welchem allein der Mensch thatsächlich berufen ist, und von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade mit Bezug auf dieses Endziel. Vgl. *Bellarm.* de gratia et lib. arb. V, 5—10; VI, 7. 8. *Ripalda* l. c.; de Ente supern. Disp. 114. sect. 4—20. *Est.* II. Sent. D. 26. § 37 ss. *Tournel.* l. c. art. 3.

Die oben genannte kirchliche Lehre steht nicht in Widerspruch mit *Araus. II.* Can. 22: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via.

Vgl. *Aug.* in Joan. tr. 5. n. 1. Ep. 166 (al. 28), 4. 9. Hefele, Conciliengesch. II, 704. Im Gegensatz zu der semipelagianischen Lehre, daß der Mensch den Anfang des Heiles ohne Beihülfe der Gnade Gottes zu Stande bringe, betont dieser Canon nachdrücklich, daß derselbe schlechthin nichts Gutes sich selbst zuschreiben, oder sein ausschließliches Eigenthum nennen könne; weil er Alles in irgend einer Weise Gott verdanke, der ihn aus Nichts erschaffen, und von dem alle Erkenntniß der Wahrheit, alle Tugend dem Menschen zufließe. Dieser Satz gilt absolut, wenn auch in verschiedenem

Sinne, sowohl von dem natürlichen, wie von dem übernatürlichen Erkennen und Wollen des Menschen. Auch ersteres verdankt er der Güte des Schöpfers und seiner Providenz; um so mehr ist also jeder Schritt auf der Bahn des übernatürlichen Heiles ein göttliches Gnadengeschenk.

Nur Sünde und Irrthum sind in allen Fällen ausschließlich vom Menschen, und in keiner Weise von Gott bewirkt; sie sind insofern des Menschen Eigenthum (de suo) im vollen Sinne des Wortes (*Aug.* de corr. et gr. 11, 31; vgl. § 117, 2 a β). Durch diesen Satz wird offenbar dem gefallenen Menschen nicht die Befähigung abgesprochen, auch ohne übernatürliche Gnadenhülfe, irgend eine (bloß natürliche) Erkenntniß der Wahrheit, oder ein bloß natürliches Wollen des Guten zu Stande zu bringen. Mehrfache andere Auslegungen jenes Canons s. bei Ernst a. a. O. S. 228—253. Vgl. *Capponi a Porr.* in II. 1. Q. 79. a. 2: Liberum arbitrium creaturae peccantis ex propria officina habet, quod deficiat, cum sit ex nihilo; et ideo, quod sit causa peccati proprie dicti, a Deo non mendicat. Peccatum est proprie suum, et de suo creatura habet; hoc tantummodo et proprie suum et de suo est; unde si quid vel minimum boni habet, a Deo est; et ideo bonum illud suum quidem est, tanquam ei a Deo donatum, sed nunquam de suo dici vere poterit.

§ 124.

Die Universalität der Gnade.

1. Die Kirche hat zu wiederholten Malen die prädestinatianische Irrlehre verworfen, daß nur die Auserwählten (s. § 125) von Gott die zum ewigen Heile erforderlichen Gnaden erhielten, gleichwie auch der Opfertod des Erlösers nur für sie bestimmt und wirksam gewesen sei (§ 108, 3). Es ist hiernach als definirtes Dogma anzusehen, daß der göttliche Heilswille, und demgemäß auch die Gnadenzutheilung, sich nicht auf die Auserwählten, oder die Gläubigen allein erstrecke (a). Auf Grund der deutlichsten Aussprüche der heiligen Schrift und der Tradition (b) haben die kirchlichen Theologen überdieß fast ausnahmslos an dem Satze festgehalten, daß der göttliche Heilswille ebenso universal sei, wie die Bestimmung und erlösende Kraft des Opfertodes Christi; daß Gott mithin (vol. *antecedente* et *conditionata;* s. § 47, 3) das ewige Heil aller Menschen wolle (sent. fidei proxima).

a. *Conc. Carisiac.* (853) c. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Ib. c. 4 (§ 108, 3). *Conc. Valent.* (855) can. 2: Deum praescire et praesciisse aeternaliter, et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi, . . . fideliter tenemus; et placet tenere, bonos praescisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos; malos praescisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam aeterna ultione damnandos. *Trid.* Sess. 6. c. 3 (§ 108, 3). Prop. *Jans.* damn. 5: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse (falsa, temeraria, scandalosa, et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat praedestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica). Prop. *Quesn.* damn. 30—32. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 4 (§ 108, 3).

Ueber die Prädestinatianer des neunten Jahrhunderts vgl. *Petav.* de Deo. IX 16. J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalt. I, 219. Schrörs, Hinkmar, Erzb. v. Reims. S. 108. 126. Schwane, Dogmengesch. d. Mittelalt. S. 428 ff. Sie behaupteten, Gott habe von Ewigkeit her (voluntate *antecedente* et *absoluta*, s. § 47, 3)

einen Theil der Menschen zum ewigen Heile, den anderen zur ewigen Verdammniß bestimmt, ohne Rücksicht auf deren sittliches Verhalten. Die Reprobirten besitzen demnach auch an den Früchten der Erlösung keinen Antheil. Calvin lehrte gleichfalls eine solche zweifache absolute Vorherbestimmung. Er bleibt sich nicht ganz consequent bezüglich der Frage, ob Gott mit oder ohne Rücksicht auf den Sündenfall einen Theil der Menschheit für die ewige Verdammniß bestimmt habe. Daher scheiden sich auch seine Anhänger in die beiden Parteien der Antelapsarier und der Postlapsarier. Zu den letzteren gehören u. A. die Arminianer, zu jenen die Gomaristen. Vgl. *Bellarm.* de amiss. gr. et statu pecc. II, 3 ss. De gr. et lib. arb. II, 16. *Petav.* de Deo. X, 6 ss. *Tournel.* de Gratia. Q. 3; 8. De Deo. Q. 23. art. 2. *Bill.* de Deo. Diss. VII. a. 6—8. Möhler, Symb. § 12. 93.

Auch Jansenius vertritt im Wesentlichen die genannte postlapsarische Ansicht. Der universale Heilswille Gottes (vol. Dei *antecedens*) erstreckte sich mit seinen Wirkungen nur auf die ersten Menschen; in Bezug auf das gefallene Geschlecht ist derselbe eine bloße unwirksame Velleität (nuda quaedam velleitas, nihil omnino gratiae causans), welche auch die Verdammten umfaßt (de gr. Chr. III, 20). An anderen Stellen schränkt Jansenius diesen Satz wieder in etwa ein, indem er lehrt, Gott gebe zwar allen Menschen Gnade, nur nicht die relativ siegreiche Gnade (s. § 90, 1 f.; 117, 2 b). Nun ist es aber gerade diese Gnade, welche nach der jansenistischen Lehre allein als genügende Gnade bezeichnet werden kann.

b. Ez. 33, 11: Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat. 1 Tim. 2, 4: Omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. (5) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, (6) qui dedit semetipsum pro omnibus. 2 Petr. 3, 9. Andere Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition s. § 108, 3.

Aug. de spir. et lit. 33, 58: Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. De catech. rud. 26, 52: A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. (Bezüglich der hiervon scheinbar abweichenden Aeußerungen des heiligen Lehrers vgl. *Petav.* de Deo. IX, 6 ss.; X, 3. 2. *Tournel.* de Deo. Q. 17. a. 10. concl. 3.) *Prosp.* Resp. ad obj. Vincent. Obj. 2: Sincerissime credendum atque profitendum est, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant. Si quidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime praecipit, quod in omnibus ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur: ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum; quod multi salvantur, salvantis est donum. Ut enim reus damnetur, inculpabilis Dei justitia est; ut autem reus justificetur, ineffabilis Dei gratia est. Selbst die Schwierigkeit, welche der Hinweis auf das Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder dieser Lehre bereitet, hielt die Väter nicht davon ab, sie zu behaupten. Vgl. die Schrift (Prospers?) de vocatione omnium Gentium II, 20 ss.; vgl. I, 12 (mit Bez. auf 1 Tim. 2, 4): Misericors et justus Dominus pro omnibus sibi vult hominibus supplicari, ut cum videmus de tam profundis malis innumeros erui, non ambigamus Deum praestitisse, quod ut praestaret oratus est; et gratias agentes pro his qui salvi facti sunt, speremus etiam eos qui necdum illuminati sunt, eodem divinae gratiae opere eximendos de potestate tenebrarum, et in regnum Dei priusquam de hac vita exeant, transferendos. *Ambr.* in Ps. 39. n. 20: Unus enim Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus omnium hominum Deus est, et ideo cupit omnes salvari, quos fecit. *Thom. Aq.* c. Gent. III, 159 (§ 117, 2 a). I. Sent. D. 46. q. 1. a. 1. (§ 47, 3). Vgl. *Petav.* de Deo. X, 3—5.

Tournel. l. c. Communis haec veterum doctrina Scholas omnes subinde pervasit, apud quas tria haec pervulgata sunt ac recepta: Primum, Deum quantum est de se velle omnes homines salvos fieri, si ipsi velint. Secundum, omnibus praeparasse, dare vel offerre sufficientia salutis media. Tertium, paratum illum esse majora et efficaciora conferre iis, qui prioribus contumaces non resistunt, seu ut loquitur S. Thomas, iis qui seipsos non impediunt.

2. Der genannte Glaubenssatz von der Universalität des göttlichen Heilswillens ist näher dahin zu verstehen, daß Gott auf Grund der Verdienste Christi allen Menschen (Erwachsenen) aller Zeiten zu ihrem Heile genügende Gnaden (gr. *suffic.*) dargeboten habe und darbiete; insbesondere also die Gnaden, durch deren Beihülfe sie die Rechtfertigung zu erlangen und die erlangte zu bewahren vermögen, wofern sie treu mitwirken.

a. Schon früher (§ 120, 1) wurde der Satz als ein von der Kirche definirtes Dogma dargelegt, daß die Gerechtfertigten von Gott die Gnaden erhalten, deren sie zur heilsamen Erfüllung aller göttlichen Gebote, mithin auch zur Vermeidung aller schweren Sünden, bedürfen. Vgl. *Trid.* Sess. 6. c. 13 (§ 116, 3).

Außer den dort genannten Schriftstellen vgl. noch 1 Kor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi. 2 Kor. 12, 9: Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea. Vgl. Ps. 32, 18; 33, 16 (§ 70, 2).

b. Aehnliches gilt von denjenigen, welche die Rechtfertigungsgnade durch schwere Sünde verloren haben. Gott versagt ihnen die actuellen Gnaden nicht, durch deren Beihülfe sie (unmittelbar oder in entfernterer Weise) zur Buße und Wiederbegnadigung gelangen können. S. oben § 119, 6 b.

c. Sofern es sich um den heidnischen Theil der Menschheit handelt, ist zunächst an die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und vom natürlichen Sittengesetze zu erinnern (§ 26); ferner an den kirchlichen Lehrsatz, daß eine unüberwindliche Unwissenheit (bezw. ein unüberwindlicher Irrthum) in Bezug auf die religiöse Wahrheit dem Menschen von Gott nicht als Schuld angerechnet wird; endlich an die Ueberlieferung der Uroffenbarung, und an die Beziehungen, in welche das auserwählte Volk zu den heidnischen Nationen trat. Demnach lautet die allgemein angenommene Lehre dahin: Auch der Heide konnte und kann mit Hülfe der Gnade, die Gott ihm nicht vorenthält, den wahren Gott erkennen und ihm durch Erfüllung des Naturgesetzes dienen (§ 123, 2; vgl. Apg. 10, 35). Wenn er dieser Bedingung entspricht, so wird Gott ihm auf irgend eine Weise auch die übernatürliche Erkenntniß (sei sie auch noch so allgemein und unbestimmt; vgl. Hebr. 11, 6) und die Willensgnaden zu Theil werden lassen, wodurch er zu einem Acte vollkommener Reue (cum voto saltem implicito suscipiendi Baptismi) angeregt und befähigt wird, und Antheil an der Erlösung in Christo und das ewige Heil erlangen kann. Aehnliches gilt von denjenigen, welche im Irrglauben sich befinden.

Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 5: Pagani, Judaei, haeretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. *Pii IX.* Alloc. 9. Dec. 1854: Tenendum quippe ex fide est extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Ueber die Begierdetaufe s. § 147, 6.

Aug. Ep. 102 (al. 49), 12: Itaque ab exordio generis humani, quicunque in eum (Christum) crediderunt, eumque utcunque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, per eum procul dubio salvi facti sunt . . . Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius, postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur. *Prosp.* (?) de vocatione omn. gent. II, 14: Neque ob hoc excusabiles sunt nationes, quae alienatae a conversatione Israel, spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo sub ignorantiae tenebris perierunt, quia haec abundantia gratiae, quae nunc universum mundum rigat, pari antea largitate non fluxit. c. 15: Adhibita enim semper est universis hominibus quaedam supernae mensura doctrinae, quae etsi parcioris occultiorisque gratiae fuit, suffecit tamen, sicut Dominus judicavit, quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium. c. 29:

Universitati quippe hominum (quod abunde probavimus) ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei consuluit semper et consulit, ut neque ulli pereuntium excusatio suppetat de abnegato sibi lumine veritatis, neque cuiquam sit liberum de sua justitia gloriari: cum et illos propria nequitia demergat ad poenam, et istos Dei gratia perducat ad gloriam.

Thom. Aq. de Ver. Q. 14. a. 11. ad 1: Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex ejus parte non impediatur. Si enim aliquis taliter (in silvis) nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. 10. Vgl. II. 2. Q. 2. a. 7. ad 3: Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 20. sect. 12 ss.; Disp. 111 sect. 5. *Tournel.* de Gratia Chr. Q. 8. art. 3. Hettinger, Apologie des Christenth. II. 22. Vortr. (die göttliche Weltregierung und das Christenth.). B. Schäfer, Bibel u. Wissenschaft. S. 79 ff. E. Fischer, Heidenthum u. Offenbarung. Mainz 1878. *Ant. Fischer,* De salute infidelium. Essend. 1886.

Ueber die rückwirkende Kraft des Opfertodes Christi, und die insbesondere in der mosaischen Heilsordnung gebotene Möglichkeit der Anticipation seiner Gnade s. 1 Kor. 10, 4: Omnes eundem potum spiritualem biberunt (bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra; petra autem erat Christus). Röm. 10, 4: Finis enim legis Christus, ad justitiam omni credenti. Joh. 8, 56: Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum; vidit et gavisus est.

Conc. Carisiac. c. 4 (S. 452). *Aug.* Ep. 190 (al. 157), 2. 8: Profecto quod scriptum est, non esse aliud nomen sub coelo, in quo oporteat nos salvos fieri, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est genus humanum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur. Quia sicut in regno mortis nemo sine Adam, ita et in regno vitae nemo sine Christo. Ep. 102 (al. 49), 12: Sicut nos in eum credimus et apud Patrem manentem, et qui in carne jam venerit; sic credebant in eum antiqui et apud Patrem manentem, et in carne venturum. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum praenuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus diversa est. *Leo M.* Serm. 23 (al. 22), 4: Non itaque novo consilio Deus rebus humanis, nec sera miseratione consuluit; sed a constitutione mundi unam eandemque causam salutis instituit. Gratia enim Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta; et hoc magnae pietatis sacramentum, quo totus jam mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum.

Ueber das jenseitige Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder s. § 147, 6. c. Bezüglich der Reprobirten vgl. § 126, 2.

§ 125.

Die göttliche Gnadenwahl oder der göttliche Rathschluß der Prädestination.

1. Wenn nach der ausdrücklichen Lehre der Offenbarung ein Theil der Menschen durch Gottes Gnade zur ewigen Seligkeit gelangt, während der andere der Verdammniß anheimfällt, so ist beides von Gott nicht bloß ewig vorausgesehen, sondern auch in seinen Weltplan aufgenommen; beides geschieht kraft eines ewig in Gott feststehenden Rathschlusses. So fordert

es die Idee der göttlichen Providenz; nicht minder die Idee der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, auch in Bezug auf sein Wirken nach außen. Der ewige göttliche Rathschluß nun, kraft dessen der eine Theil der Menschen zur himmlischen Seligkeit gelangt, wird mit dem Namen der göttlichen Gnadenwahl oder Prädestination bezeichnet; der auf die zu Verdammenden bezügliche hingegen heißt der Rathschluß der Reprobation.

2. Gleichwie das ewige Heil des Menschen schlechthin durch die Gnade Gottes bedingt ist, so umfaßt auch die Prädestination beide Momente: die in der Zeit zu verleihende Gnade, und die endliche Beseligung der Auserwählten. In dem göttlichen Erkennen und Wollen selbst sind beide Momente unzertrennlich mit einander verbunden (als Zweck und Mittel). Die Wissenschaft betrachtet sie je einzeln gesondert, und in ihrer wechselseitigen Beziehung. Sie nennt dann die Prädestination, sofern sie nur auf je eines der beiden genannten Momente (praedestinatio ad *gratiam* oder ad *gloriam*) bezogen wird Praedestinatio *inadaequata* (oder incompleta); sofern sie beide umfaßt Praedestinatio *adaequata* (oder totalis et completa). Die Existenz dieses göttlichen Prädestinationsrathschlusses wird in der heiligen Schrift und in der Tradition deutlich bezeugt. Die kirchliche Wissenschaft hat den Begriff der Prädestination im Wesentlichen stets gleichlautend bestimmt.

Matth. 25, 34: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Eph. 1, 3—6 (§ 92, 3). Röm. 8, 28: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. (29) Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. (30) Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit (*Tolet.* in h. l.: Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum omnia exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more Prophetarum).

Aug. de dono persev. 14, 35: An quisquam dicere audebit, Deum non praescisse quibus esset daturus ut crederent, aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. Haec est *praedestinatio Sanctorum,* nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. 17, 41: Ista igitur sua dona quibuscunque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit .... Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare. c. 19, 48: Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse. 23, 65: Praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, nunquam Ecclesia Christi non habuit. *Fulg.* de ver. praed. III, 4: Sanctos suos praedestinavit et ad gratiam vitae bonae, et ad gratiam vitae aeternae. Vgl. *Petav.* de Deo. IX, 1; 16. *Tournel.* de Deo. Q. 22. a. 1.

Thom. Aq. I. Q. 23. a. 1: Rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur; nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad objecta, est quaedam pars providentiae. Ib. a. 2: Unde manifestum est, quod praedestinatio est quaedam

ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens; executio autem hujus ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio, et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30. *Scot.* III. Sent. D. 7. q. 5: Praedestinatio est praeordinatio alicujus ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam.

Bestritten wurde der kirchliche Begriff der Prädestination von den Pelagianern und Semipelagianern, auf Grund ihrer Anschauungen vom freien Willen des Menschen, bezw. von der Gnade. Eine eigenthümliche, jeder positiven Begründung ermangelnde Ansicht vertrat Ambros. Catharinus (de Praedestin. tr.): Es gibt eine zweifache Prädestination; die eine geschieht ante praevisa merita; sie bezieht sich auf die in ganz besonderer Weise Auserwählten (*insigniter* electi ac praedestinati), und ihre Frucht sind schlechthin wirksame Gnaden. Die andere Art der Prädestination zieht nur gewöhnliche Gnaden nach sich; sie geschieht post praevisa merita (auxilio gratiae elicita); die Zahl der also Auserwählten ist zwar ewig von Gott vorauserkannt; aber nicht vorausbestimmt. Vgl. *Tournel.* l. c. a. 1. concl. 2.

Wenn bei der Erörterung dieses Glaubenssatzes vielfach von einer Mehrheit und Aufeinanderfolge göttlicher Rathschlüsse geredet wird, so geschieht dieß nur kraft einer sogen. Distinctio *rationis*, welche sich auf die Verschiedenheit der hier in Betracht kommenden Objecte des Einen göttlichen Rathschlusses gründet; die schlechthinige Einfachheit und Ewigkeit des göttlichen Wollens selbst soll damit nicht geläugnet werden (§ 44, 2; 47, 1).

3. Aus dem Begriffe der Gnade als eines unverdienten göttlichen Geschenkes (donum *gratuitum*) ergibt sich, daß die Praedestinatio *ad gratiam* (bezw. die praedestinatio *adaequata* oder *totalis*) ihren Grund (causa moralis, motivum) nicht in den von Gott vorausgesehenen Verdiensten des Menschen, sondern nur in Gottes Güte haben könne. Alles menschliche Verdienst hat die Gnade zur Voraussetzung. Und könnte die Vorherbestimmung zur Gnade vom Menschen verdient werden, so würde damit die Gnade selbst zum Gegenstand des Verdienstes; da ja die Prädestination nichts anderes ist, als die (ewige) Zutheilung der Gnade von Seiten Gottes. In Bezug auf diesen Satz konnte in der Kirche nie ein Zweifel aufkommen.

Aug. de praedest. Sanctor. 10, 19: Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. Augustinus verweist die Pelagianer und Semipelagianer auf die beständige kirchliche Tradition. Wenn einige griechische Väter (auf welche sich jene Irrlehrer beriefen) sich nicht vollständig oder genau ausgedrückt hätten, so erkläre sich dieß sehr wohl daraus, daß damals noch keine dieses Dogma betreffende Häresie aufgetaucht war (l. c. 14, 27: Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur). Vgl. *Petav.* l. c. IX, 3 ss. (über die augustinische Lehre Ib. c. 6 ss.); *Tournel.* l. c. art. 2; Wörter, Die christl. Lehre über das Verh. von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus. Freib. 1856. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 592. 713; oben S. 517.

Thom. Aq. I. Q. 23. a. 5: Cum praedestinatio includat voluntatem, . . . sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra (Q. 19. a. 5), quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis; sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua . . . Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter.

Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae: sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum . . . Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur, ut in finem; et ex qua procedit sicut ex principio primo movente. Vgl. § 121, 3. Das dort über die Objecte des Verdienstes Gesagte findet, aus dem oben angedeuteten Grunde, auch auf die Prädestination unbedingte Anwendung. S. *Tournel.* l. c. art. 2. concl. 1—4.

4. Da die ewige Seligkeit dem Menschen nicht bloß als Gnade, sondern auch als Lohn seiner gottgefälligen und verdienstlichen Selbstbethätigung zu Theil werden soll, so konnte die Frage entstehen, ob Gott die Vorherbestimmung zu derselben den Auserwählten auf Grund ihrer ewig von ihm vorausgesehenen Verdienste verleihe, oder ohne vorherige Rücksichtsnahme auf diese Verdienste; m. a. W., ob die Praedestinatio *ad gloriam* (analogisch zu reden) *ante* praevisa merita, oder *post* praevisa merita geschehe; ob sie (in dem genannten Sinne) eine unbedingte oder eine bedingte sei. Im häretischen (die menschliche Freiheit läugnenden) Sinne wurde eine zweifache unbedingte Prädestination (zur Seligkeit und zur Verdammniß) von den älteren und neueren Prädestinatianern behauptet (§ 124, 1). In durchaus orthodoxem Sinne vertreten die unbedingte Prädestination zur Seligkeit (Praed. ad glor. *ante* praev. mer.) die Thomisten und viele hervorragende Theologen anderer Schulen (Bellarmin, Suarez u. A.); während u. A. die Mehrzahl der Molinisten (mit Molina und Lessius) die bedingte Prädestination (Praed. ad glor. *post* praev. mer.) annimmt. Es verhält sich mit dieser wissenschaftlichen Controverse ähnlich, wie mit der früher erörterten über das Wesen der wirksamen Gnade (§ 117, 3). Die Kirche hat über dieselbe kein lehramtliches Urtheil gefällt; und auch aus den Quellen der Offenbarung läßt sich keine sichere und allein gültige Lösung entnehmen.

Nach dem System der unbedingten Prädestination wird die (logische) Reihenfolge der göttlichen Rathschlüsse so gedacht, daß Gott die von ihm Auserwählten zuerst zur ewigen Seligkeit bestimmt, und dann zum Empfange der wirksamen Gnaden, wodurch sie zu einem gottgefälligen Leben und zur endlichen Beharrlichkeit gelangen, und sich den Himmel verdienen. Bei der bedingten Prädestination ist die Berufung zur Gnade das erste Moment der göttlichen Gnadenwahl; diesem folgt dann, auf Grund der vorausgesehenen Verdienste des Menschen, die Bestimmung zur ewigen Seligkeit.

Für das zuletzt genannte System beruft man sich auf Matth. 25, 34 (o. n. 2). 1 Kor. 2, 9: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Aber diese und ähnliche Stellen enthalten nur den Gedanken, daß die Gerechten die ewige Seligkeit als Lohn empfangen; über die göttlichen Gnadenrathschlüsse geben sie keinen Aufschluß.

2 Petr. 1, 10 (Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Haec enim facientes, non peccabitis aliquando) handelt nicht von der Prädestination zur Seligkeit, sondern von der Gnade der Berufung zum Glauben an

Christus und zur Rechtfertigung (vgl. Hundhausen, Das zweite Pontificalschr. des Apostelfürsten Petrus. S. 192 ff.).

Auf Röm. 8, 29 (Nam quos praescivit, et praedestinavit. S. o. n. 2) scheint die Lehre von der bedingten Prädestination sich am sichersten stützen zu können. Man faßt die Stelle dann in diesem Sinne auf: Diejenigen, welche Gott als Berufene und in seiner Liebe Beharrende ewig vorher erkannt hat, diese hat er auf Grund dessen auch zur Seligkeit bestimmt. Diese Auffassung ist jedoch nicht die einzig berechtigte; abgesehen davon, daß jenes „auf Grund dessen" doch nur in die Stelle hinein interpretirt ist. Der Zusammenhang spricht ganz unzweifelhaft nur für folgende Deutung: Die Hoffnung der Gottliebenden ist eine untrügliche (V. 28. 31), denn Gott weiß nicht bloß ewig, daß sie vermöge der ihnen bestimmten Gnade zur Rechtfertigung und Heiligkeit gelangen werden; es ist vielmehr, außer diesem Vorherwissen und dem Rathschlusse der Begnadigung, zu ihren Gunsten noch ein anderer Rathschluß ewig in Gott vorhanden; er hat sie auch zur Seligkeit bestimmt; also auch diese, und nicht bloß die Gnade, ist ihnen bei Gott sicher hinterlegt. Hier könnte man nun auch ebenso gut den Gedanken hineinlegen, die Auserwählten seien zur Seligkeit *post* praevisa merita prädestinirt. Also auch diese Stelle bietet keinen genügenden Anhaltspunkt zu einer allein gültigen Lösung. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 224.

Gleiches ist bezüglich der Schriftstellen zu sagen, welche von einer unbedingten Prädestination zu reden scheinen. So z. B. Apg. 13, 48 (Crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam); 2 Tim. 1, 9 (Qui nos liberavit, et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam, quae data est nobis in Christo Jesu ante tempora saecularia). In der letzteren Stelle ist nur von der Prädestination zur Gnade des Glaubens und der Rechtfertigung die Rede. Die zuerst genannte enthält aber wiederum keine bestimmte Andeutung über den Zusammenhang der göttlichen Rathschlüsse. Man kann ebenso wohl den einen, wie den andern Gedanken hineinlegen: Die Gnade des Glaubens wurde den Betreffenden zu Theil, weil sie zuvor schon zur Glorie (*ante* praevisa merita) prädestinirt waren; oder auch, es glaubten diejenigen, welche auf Grund ihres vorhergesehenen Glaubens (*post* praevisa merita) zur ewigen Seligkeit bestimmt waren.

Aehnlich verhält es sich mit den Zeugnissen der Tradition. Für beide Auffassungen lassen sich einzelne Aeußerungen der Väter geltend machen. Vgl. *Petav.* l. c. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. II, 10—15. *Tournel.* l. c. art. 2. concl. 5. *Bill.* de Deo. Diss. IX. art. 4. 5.

Es ist endlich nicht zutreffend, wenn man sagt, mit dem thomistischen Begriff der wirksamen Gnade (§ 117, 2) sei die Annahme der unbedingten Prädestination; und mit dem molinistischen Gnadenbegriff oder mit der Scientia *media* sei die bedingte Prädestination nothwendig gegeben. Bedeutende Anhänger der Scientia *media* und des molinistischen Gnadenbegriffes (wie z. B. Bellarmin und Suarez) lehren doch die unbedingte Prädestination. Ebenso sind mit dem thomistischen Gnadenbegriff beide Anschauungen bezüglich der Prädestination vereinbar. Beide Systeme sind je mit besonderen Schwierigkeiten behaftet; das System der unbedingten Prädestination bietet solche namentlich in Bezug auf die nicht Prädestinirten.

Es handelt sich hier um ein für die Vernunft, und zwar auch für die vom Glauben erleuchtete Vernunft, undurchbringliches Geheimniß des innern göttlichen Lebens (des göttlichen Erkennens und Wollens). Der Glaube gibt uns aber völlige Gewißheit über folgende Sätze: Wie immer Gott seine Gnaden und den himmlischen Lohn austheilen möge, er ist allzeit gütig und gerecht; er versagt niemand die zum Heile erforderliche Gnade, und es geht niemand verloren ohne seine eigene Schuld. Es ist gewiß, daß Gott sich selbst niemals widerspricht, und für keinen Menschen die einmal von ihm festgestellte Heilsordnung aufhebt. Wie immer also auch der Mensch prädestinirt sein möge, ob *ante* oder *post* praevisa merita: den himmlischen Lohn erlangt niemand, wenn er sich nicht durch seine sittliche Selbstbethätigung desselben würdig macht.

Der hl. Thomas betrachtet die Prädestination durchgängig als Praedestinatio *completa* (ad gratiam et ad gloriam); daher geht er auf die hier vorliegende Frage nicht näher ein. Vgl. I. Q. 23. a. 5 (o. n. 3). Auch Comm. in Rom. 8. l. 6 gibt er zu ver-

stehen, man würde mit Recht sagen, die Prädestination geschehe post praevisa merita, wenn sie nur die ewige Glorie zum Gegenstande hätte. Da das aber nicht der Fall sei, so müsse jene Ausdrucksweise vermieden werden: Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum: unde eadem ratione omnia beneficia quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra supponatur, cujus praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo. Es bedarf keines Beweises, daß die kirchlichen Vertreter der bedingten Prädestination sich des hier gerügten Irrthums nicht schuldig machen.

Für die bedingte Prädestination erklärt sich auch der heilige Kirchenlehrer Franz von Sales (Ep. ad Less.): . . . cognovi tamen, paternitatem vestram sententiam illam, antiquitate, suavitate, ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera, amplecti ac tueri; quod sane mihi gratissimum fuit; qui nimirum eam semper, ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem et amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de amore Dei indicavi. Vgl. Theotim. IV, 7.

5. Die vornehmsten Wirkungen oder Früchte der Prädestination (Praed. *completa*) sind die Gnaden, durch welche Gott den Menschen zur Theilnahme an dem Heile in Christo beruft und vorbereitet (vocatio); die Gnade der Rechtfertigung selbst (justificatio), nebst der Gnade der Beharrlichkeit, und die himmlische Seligkeit (glorificatio). Dazu kommen alle die besonderen Gnaden, welche in den genannten eingeschlossen sind, dieselben vorbereiten, oder deren Besitz für das ewige Heil fruchtbar machen; endlich alle Fügungen der göttlichen Vorsehung, auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens, welche das Heil der Auserwählten zu fördern geeignet sind (a). So gewiß und über alles Schwanken erhaben die Prädestination an sich, als ein Act des göttlichen Erkennens und Wollens, ist, so gewiß sie ihren Zweck erreicht: ebenso ungewiß ist ihre Existenz für den Prädestinirten; sie entzieht sich überhaupt der menschlichen Erkenntniß; nur durch eine specielle göttliche Offenbarung könnte sie mit Gewißheit erkannt werden. Sie ist für den Christen nur Gegenstand der Hoffnung und des Gebetes (b).

a. Röm. 8, 30 (o. n. 2). Eph. 1, 3—6 (§ 92, 3). Matth. 24, 22: Propter electos breviabuntur dies illi. Röm. 8, 28: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti.

Aug. de corr. et gr. 7, 13: Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium; et cum audiunt, credunt; et in fide quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt; et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate, periculis hujus vitae mortis celeritate subtrahuntur. Ib. c. 9, 24: Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores. *Thom. Aq.* I. Q. 23. a. 2 (o. n. 2); a. 8 (S. 564). Vgl. § 118—120.

b. *Trid.* Sess. 6. c. 12 (§ 119, 6). Can. 15: Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, a. s. Vgl. § 119, 5.

Luk. 10, 20: Gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Joh. 10, 27: Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me;

(28) et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Röm. 8, 28—30. Vgl. V. 35—39. 1 Joh. 2, 19: Ex nobis prodierunt (antichristi), sed non erant ex nobis; nam, si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.

Eccl. 9, 1; Prov. 20, 9; 1 Kor. 4, 3; 10, 12; Phil. 2, 12 (§ 119, 5).

Aug. de corr. et gr. 9, 23: Quicunque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt. Ib. c. 13, 39: Certum vero esse numerum electorum, neque augendum neque minuendum, quamvis et Joannes Baptista significet (Matth. 3, 8), . . . tamen apertius in Apocalypsi dicitur, *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam* (Apoc. 3, 11). Si enim alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est numerus. n. 40: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, ubi sic cavenda est elatio, ut etiam per satanae angelum, ne extolleretur, tantus colaphizaretur Apostolus. De dono persev. 14, 35 (o. n. 2).

Thom. Aq. I. Q. 23. a. 6: Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (a. 1), quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt; sed quaedam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis . . . Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ib. ad 3: Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, . . . quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando Deus possit praedestinare, vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. Vgl. o. § 117, 2 a.

Ib. a. 7: Numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris; sed ratione electionis et definitionis cujusdam. Ib a. 8: In praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio juvatur *precibus* sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur praedestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia Providentia, cujus praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat Providentiae . . . Ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi effectus certitudinaliter impletur.

§ 126.

Die Reprobation.

1. Die **Reprobation** ist der ewige göttliche Rathschluß bezüglich derjenigen Menschen, welche wegen ihrer Sündhaftigkeit und Unbußfertigkeit ewig verloren gehen. Auch sie umfaßt also, ähnlich wie die Prädestination, ein zweifaches Object, die **Sünde** und die ewige **Verdammung** der Ver-

worfenen. Jene fällt jedoch nur insofern unter den Bereich der göttlichen Rathschlüsse oder der göttlichen Providenz, als Gott sie **vorhersieht** und **zuläßt**, nicht aber will und bewirkt, wie die **Prädestinatianer** behaupteten. Die Existenz eines solchen Reprobationsrathschlusses wird in der **Offenbarung** bestimmt bezeugt. Auch ist derselbe mit der göttlichen **Providenz**, mit der **Allwissenheit** und **Gerechtigkeit** Gottes nothwendig gegeben. Mit gleicher Nothwendigkeit folgt aus der Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, daß er **nur auf Grund vorausgesehener Sünde** (post praevisa demerita) ein Geschöpf zur ewigen Verdammniß verurtheilen kann. Die Reprobation ist also in diesem Sinne stets eine **bedingte**; die entgegengesetzte prädestinatianische Irrlehre hat die Kirche wiederholt verworfen. Wie die Prädestination, so läßt auch die Reprobation die **Freiheit des menschlichen Willens** unversehrt bestehen.

Conc. Araus. II. Can. 25: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. *Conc. Carisiac.* (853) c. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam: ceteros autem quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit; poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae. Ib. c. 3: (§ 124, 1). *Conc. Valent.* (855) Can. 2 (ebend.): Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ille sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, praesciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex praejudicio ejus aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt; sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali permanserunt. Can. 3: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum; in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium . . . In malis vero ipsorum malitiam praesciisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. *Trid.* Sess. 6. can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s. Ueber die **prädestinatianische** Häresie vgl. die oben § 124, 1 angegebene Literatur.

Matth. 25, 41: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus. (42) Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare . . . 1 Kor. 9, 27: Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Röm. 9, 22: Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia, *vasa irae,* apta in interitum, (23) ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (als Nachsatz muß etwa ergänzt werden: Welcher Vorwurf kann dann gegen Gottes Gerechtigkeit erhoben werden? Der Hauptnachdruck liegt auf dem Worte ***sustinuit.*** Gott hat die unbußfertigen Sünder nicht **geschaffen** zum Verderben, oder zur Sünde **genöthigt**; er **erträgt** nur mit vieler Langmuth ihre Widersetzlichkeit gegen

seinen gnädigen Willen, der auf ihre Heiligung und Beseligung abzielt. Auch bei dieser Zulassung der Sünde verfolgt Gott einen seiner Vollkommenheit entsprechenden Zweck. Er will an denjenigen, welche seine Gnade verschmähen, seine Allmacht und Gerechtigkeit offenbaren, während er an den Auserwählten den Reichthum seiner Güte und himmlischen Glorie kundthun wird; jene trifft die verdiente Strafe, diese erlangen einen überreichen Lohn; beides dient zur Selbstverherrlichung Gottes). Andere biblische Bezeichnungen der Reprobirten s. Joh. 17, 12 (filius perditionis); Jud. 13 (quibus procella tenebrarum servata est in aeternum).

Aug. c. Jul. III, 18. 35: Bonus est Deus, justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est.

Petr. Lomb. I. Sent. D. 40. n. 4: Reprobatio Dei est praescientia malitiae in quibusdam non finiendae, et praeparatio poenae non terminandae. *Thom. Aq.* I. Q. 23. a. 3: Sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia. . . . Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

Gemäß der kirchlichen Lehre ist also der Grund (motivum) der Reprobation stets in der (nicht getilgten) Erbsünde, oder zugleich auch in den persönlichen Sünden des Verworfenen zu suchen. Wenn die Prädestinatianer, um ihre Lehre zu stützen, den Satz betonten, daß Gott dem Menschen die ewige Seligkeit nicht schulde, so muß dagegen bemerkt werden, daß jener Satz in dieser seiner allgemeinen Fassung nicht zutreffend ist. Vgl. das hierüber § 123, 1 Gesagte. Jedenfalls aber ist es mit der Idee Gottes unvereinbar, daß er ein Geschöpf, ohne Rücksicht auf eine von demselben verwirkte oder zu verwirkende Schuld, zu ewiger Qual bestimme. Vgl. *Aug.* c. Jul. l. c. und die oben (§ 124, 1) angeführten Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition.

Für die absolute Reprobation kann man sich nicht auf Prov. 16, 4 (Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum) berufen. Welcher Art das Wirken Gottes bezüglich der Sünder sei, wird dort nicht gesagt; sondern nur, daß hier, wie auch sonst überall, Gott selbst der höchste Endzweck seines Wirkens sei (im Grundtexte lautet die Stelle: Πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου μετὰ δικαιοσύνης, φυλάσσεται δὲ ὁ ἀσεβὴς εἰς ἡμέραν κακήν).

Auch Röm. 9, 11—13 (Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, — ut secundum electionem propositum Dei maneret, — non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: *Quia major serviet minori,* sicut scriptum est: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*) kann nicht auf die vorliegende Frage bezogen werden. Es ist hier gar nicht die Rede von der Berufung oder Nichtberufung zum ewigen Heile. Der „Rathschluß" V. 11, und die „Liebe" Gottes V. 13, beziehen sich auf die Berufung Jakobs zum Träger der messianischen Verheißungen und zum Stammhalter des auserwählten Volkes; das „Hassen" Esau's ist darum nur von der Versagung dieser äußerlichen, das ewige Heil an sich nicht bedingenden Gnade zu verstehen. Vgl. Mich. 1, 2 ff. Die Erwählung Jakobs im genannten Sinne ist ferner als ein Vorbild der Berufung in die Kirche und der Begnadigung, nicht aber der Beseligung der Auserwählten, vom Apostel hervorgehoben. Vgl. *Petav.* de Deo X, 1. 5. *Tournel.* l. c. Q. 23. *Bill.* l. c. art. 8. 9.

2. Aus dem Begriffe der Reprobation ergibt sich, welches ihre in der Zeit hervortretenden Wirkungen seien. Die einzige positive und directe Wirkung derselben ist die endgültige Verwerfung und ewige Verdammniß des Reprobirten. Diese ist direct von Gott gewollt und bewirkt als eine Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Hingegen kann die Sünde selbst, als solche, niemals eine Wirkung des göttlichen Willens sein.

Gott läßt sie nur zu, weil er, aus den weisesten und gütigsten Absichten, die Freiheit des Menschen zulassen will (§ 48, 2; 70, 7). Diese Zulassung der Sünde kann nun allerdings unter Umständen als eine Wirkung der Reprobation betrachtet werden; sofern nämlich Gott dem Reprobirten, zur Strafe für begangene Sünden, wirksame Gnaden vorenthält, durch welche die nachfolgenden Sünden verhindert werden könnten. Das Gleiche gilt von der Verhärtung und Unbußfertigkeit. Das in ihr enthaltene sündhafte Wollen an sich ist nicht von Gott verursacht, mithin keine directe Wirkung der Reprobation; nur sofern es nicht durch wirksame Gnaden verhindert wurde, erscheint es als eine Strafe für vorausgegangene Sünden, und als eine indirecte Folge der Reprobation. Auch die Reprobirten empfangen immerhin, bis zum Lebensende, genügende Gnaden (gr. *suff.*). Die Versagung jeglicher Gnade (auch der Gnade des Gebetes) tritt niemals als eine Wirkung der Reprobation ein.

Alle diese Sätze ergeben sich nothwendig aus der Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Vgl. die kirchlichen Definitionen n. 1. Ueber die scheinbar entgegenstehenden Aussprüche der heiligen Schrift s. § 48, 2. Vgl. o. § 117, 3.

Thom. Aq. I. Q. 23. a. 3. ad 2: Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et ejus quod exspectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et ejus quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetae scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te.* Vgl. § 48, 2.

Warum nun aber Gott dem Einen wirksame Gnaden vorenthalte, den Anderen durch solche Gnaden vor der Sünde behüte, oder vom Falle wieder erhebe, das ist eben das unerforschliche Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl. Vgl. o. § 117, 3. Röm. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!

Aug. Ep. 194 (al. 105), 3. 10: Cur autem ille credat, ille non credat, cum ambo idem audiunt; et si miraculum in eorum conspectu fiat, ambo idem vident; altitudo est divitiarum sapientiae et scientiae Dei, cujus inscrutabilia sunt judicia, et apud quem non est iniquitas, dum cujus vult miseretur, et quem vult obdurat: neque enim propterea sunt ista injusta, quia occulta. In Joan. tr. 26. n. 2: Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? ora, ut traharis.

Da Gott auch dem hartnäckigsten Sünder seine Gnade hienieden niemals gänzlich entzieht, so ist auch die Verstockung niemals eine schlechthin unheilbare. Vgl. *Araus. II.* Can. 25. *Lat. IV.* c. 1. *Trid.* Sess. 6. c. 13. 14 (§ 119, 6; 120, 2 b). Vgl. § 119. 120. Ueber die sogen. Sünden gegen den heiligen Geist s. u. § 150.

Aug. Enarr. in Ps. 6. n. 8: In eam (caecitatem mentis) quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur: sed nondum penitus cum in hac vita est. Sunt enim tenebrae exteriores, quae magis ad diem judicii pertinere intelliguntur, ut penitus extra Deum sit, quisquis, dum tempus est, corrigi noluerit. De lib. arb. III, 19. 53: Nulli enim hominum ablatum est, scire utiliter quaeri, quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat.

Thom. Aq. III. Q. 86. a. 1: Dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est, primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cujuscunque peccatoris ad poenitendum. De Ver. Q. 24. a. 11:

Alio modo (habet quis firmitatem in peccato) ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato. Et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato, quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt ex eis, datur via, ut praeparentur ad gratiam. Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo, quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret, quin per contrariam rationem possit abduci. *Medina,* in II. 1. Q. 109. a. 10: Quilibet homo viator potest ad Deum converti et salvari; et oppositum asserere est temerarium et haereticum; ex quo evidenter sequitur, quod quilibet homo in hac vita habet auxilium gratiae sufficiens ad salutem consequendam. Nur einzelne Theologen haben eine hiervon abweichende Ansicht vertreten. Vgl. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 111. sect. 3. 4. *Bellarm.* de gr. et lib. arb. II, 5; 16. *Petav.* de Deo X, 13 ss. *Tournel.* l. c. art. 2. 3. *Bill.* l. c. art. 9. 10.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

Erster Abschnitt.

Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche.

§ 127.

Das Wesen der Kirche im Allgemeinen. Die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft.

1. Die übernatürliche Heilsanstalt, welche der göttliche Erlöser hier auf Erden zu dem Zwecke gestiftet hat, damit durch sie allen Menschen die Gnaden der Erlösung vermittelt würden, nennen wir die Kirche Christi. Diese ist, ebenso wohl wie die Erlösung und die Gnade, ein Moment der übernatürlichen Heilsordnung; ein geheimnißvolles Werk der göttlichen Allmacht und Liebe, das seinem Wesen nach nur im Glauben erkannt, und von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden kann. Die durch den Glauben uns dargebotene (inadäquate) Erkenntniß des Wesens der Kirche umfaßt einerseits ihren Zweck, anderseits die von Christus ihr verliehene äußere und innere Organisation, d. h. ihre äußere sichtbare Form und Verfassung, und die zur Verwirklichung jenes Zweckes ihr anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

Vatic. Sess. 4. Prooem.: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemtionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur.

2. Die seit der ältesten Zeit aufgestellten begrifflichen Definitionen der Kirche betonen vorwiegend die äußere, auch für den Ungläubigen wahr=

nehmbare Form und Verfassung derselben; so jedoch, daß zugleich die innere Seite ihres Wesens mindestens angedeutet wird. Hiernach ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der in Christo Erlösten, welche durch das Bekenntniß desselben Glaubens, und durch die Theilnahme an denselben Sacramenten vereinigt, und der Leitung der von Gott bestellten rechtmäßigen Hirten, der Bischöfe und des Papstes, untergeben sind.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 21: Christus autem his e terris discedens Apostolos operis sui vicarios Ecclesiae contulit praeesse pastores, qui salutari nuntiata doctrina eos, qui credidissent, Baptismo tinctos, redemtionis gratiae efficerent participes arcteque inter se nexos pro potestate regerent. Visibilis haec hominum eandem doctrinam profitentium, eorundem Sacramentorum communione junctorum et Apostolorum eorumque successorum imperio submissorum societas est illa Ecclesia, quam se instituturum esse diserte praedixerat.

Cypr. Ep. 66, 8: Loquitur illic (Joan. 6, 69) Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens, quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt Ecclesia *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens.* Ep. 33 (27), 1: . . . quando Ecclesia in Episcopo, et clero et in omnibus stantibus (im Gegens. zu den lapsi) sit constituta. Vgl. *Bellarm.* de Eccl. milit. 2.

Der Zweck der Kirche und die innere Seite ihres Wesens treten mehr hervor in der Definition bei Möhler, Symbolik § 36: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden."

Der Name Ecclesia entstammt der heiligen Schrift (Matth. 16, 18; Apg. 20, 28; Eph. 5, 23; s. u.). In engerem Sinne wird derselbe sowohl im biblischen wie im kirchlichen Sprachgebrauche auf die in der Kirche vorhandene Lehr- und Regierungsgewalt, bezw. auf die Träger derselben bezogen (Entscheidungen, Lehren, Gesetze der Kirche u. dgl.).

Matth. 18, 17: Quod si non audierit eos, dic Ecclesiae. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Die Hierarchie bildet eben einen wesentlichen Bestandtheil der Kirche; daher dieser Sprachgebrauch. *Melch. Can.* Loci theol. V, 4: Admonere operae pretium est, Ecclesiam non ipsam modo catholicorum concionem esse, quae per Baptismum Christo et nomen dedit, et peculiaris novaque respublica consecrata est, verum etiam principes ac praefectos ipsos ecclesiasticos, in quibus scilicet reipublicae hujus auctoritas potissimum residet . . . Non est igitur, cur in hac significatione Ecclesiae vocabulum fideles perhorrescant; quod haeretici facere solent in odium ecclesiasticae potestatis, quam Christus non penes populares, sed penes Ecclesiae sacerdotes ac pastores esse voluit. Vgl. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 9.

Auch die einzelne christliche Gemeinde irgend einer Stadt oder eines Landes wird mit dem Namen Ecclesia, Kirche, bezeichnet (Röm. 16, 3. 5; 1 Kor. 1, 1. 2 u. a.). Andere biblische Namen deuten auf den Zweck und das Wesen der Kirche hin. Sie heißt das Reich Gottes oder das Himmelreich (Matth. 13; Marc. 4, 26. 30; Luk. 13, 18). Die Kirche hat ihren Ursprung im Himmel, in dem göttlichen Erbarmen gegen die sündige Menschheit; ihr Zweck ist die Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Gottesreiches der Gnade; oder der Himmel, d. i. die Beseligung der entsündigten Menschheit. Sie ist die irdische Vorhalle des Himmels; in gewissem Sinne eine Anticipation desselben; ferner, vermöge ihrer innigen und gnadenreichen Beziehungen zu Gott und zu Christus, das Haus Gottes (1 Tim. 3, 15; vgl.

m. Eph. 2, 19. 20), die Schafheerde oder die Schafhürde Christi, der Leib Christi, die Braut Christi (Joh. 10, 1 ff.; Eph. 1, 13; Kol. 1, 18; 2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 25).

Cat. rom. l. c. q. 4: Domus autem Ecclesia idcirco appellatur, quia sit veluti una familia, quam unus paterfamilias moderatur, et in qua est bonorum omnium spiritualium communio. In dem einen Hause Gottes, der Kirche, sollen die bis dahin so schroff getrennten Hälften der Menschheit, Juden und Heiden, durch die Einheit desselben übernatürlichen Gnadenlebens und derselben äußeren Gemeinschaft auf's Innigste verbunden werden. Die Gläubigen sind die lebendigen Bausteine, aus welchen die Kirche als ein Tempel Gottes auf Erden erbaut wird. Christus ist der Grundeckstein, welcher den ganzen Bau trägt und erhält, während die Apostel und Propheten vermöge ihrer Stellung in der Offenbarungsgeschichte als das Fundament desselben erscheinen (Eph. 2, 19: Ergo jam non estis hospites et advenae; sed estis cives sanctorum et domestici Dei; (20) superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu; (21) in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, (22) in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu). Als Braut Christi ist die Kirche mit ihm durch das Band ewiger, unerschöpflicher Liebe verbunden; aus Liebe hat er sie sich erkauft um den Preis seines Blutes; durch seine wirksame Liebe oder Gnade verleiht er ihr fortdauernd ihr übernatürliches Leben und führt sie ein in die himmlische Seligkeit (Eph. 5, 25; Apg. 20, 28). Vgl. *Thom. Aq.* in Eph. 4. l. 5 (§ 112, 1 b).

Auch durch eine Reihe von Parabeln hat der Erlöser einzelne Seiten in dem Wesen der Kirche erläutert (Matth. 13; s. n. 3); ferner ihr Wesen näher bestimmt durch seine die äußere oder die innere Organisation der Kirche betreffenden Anordnungen. Bilder der Kirche und ihres Wirkens waren: Der wunderbare Fischfang, den Christus wiederholt seinen Aposteln gewährte (Luk. 5, 6; Joh. 21, 6); das mit reinen und unreinen Thieren angefüllte Gefäß, welches Petrus in der Verzückung schaute (Apg. 10, 11); das Paradies, die Arche Noe's. Auch in dem ungenähten Rocke des Herrn, der von den Henkersknechten nicht zertheilt wurde (Joh. 19, 23), haben die heiligen Väter ein Bild der Kirche und ihrer Einheit erblickt (*Cypr.* de un. Eccl. 7: Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum potius indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur ... Possidere non potest indumentum Christi, qui scindit et dividit Ecclesiam Christi).

3. Das kirchliche Lehramt hat den Begriff und das Wesen der Kirche auch in negativer Form mehrfach näher bestimmt, indem es eine Reihe häretischer Auffassungen zurückwies. Als solche sind zu nennen: Die Lehre der Pelagianer, Novatianer und Donatisten, daß nur die vollkommen Gerechten oder Sündelosen die Kirche bildeten. Mit der prädestinatianischen Irrlehre, daß nur die Prädestinirten von Gott Gnaden empfangen, war der andere Irrthum nothwendig gegeben, daß nur die Prädestinirten Glieder der Kirche seien. So lehrten Wicleff, Hus, Calvin und einzelne Jansenisten.

Aug. de Haer. 88: In id etiam progrediuntur (Pel.), ut dicant, vitam justorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine ruga et macula, quasi non sit Christi Ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum: *Dimitte nobis debita nostra.*

Art. *Joan. Hus.* damn. 1: Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Vgl. n. 3. 5. 6; 21: Gratia praedestinationis est vinculum, quo corpus Ecclesiae et quodlibet ejus membrum jungitur Christo capiti insolubiliter. *Trid.* Sess. 6. can. 28 (§ 122, 2 b). Prop. *Quesn.* damn. 72: Nota Ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes electos et justos

terrae, et omnium saeculorum. Vgl. n. 73—78. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 15. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 2—10. Möhler a. a. O. § 51.

Das katholische Dogma unterscheidet an dem Wesen der Einen von Christus gestifteten Kirche eine äußere und eine innere (unsichtbare) Seite, die sich wie Leib und Seele zu einander verhalten. Dem entsprechend kann auch die Theilnahme des einzelnen Menschen an der kirchlichen Gemeinschaft, seine Eingliederung in dieselbe, eine mehr oder minder vollkommene sein. Sie ist entweder eine zugleich äußerliche und innerliche, d. i. eine Theilnahme an der äußern Einheit oder Gemeinschaft (*corpus* Ecclesiae) und an dem Gnadenleben der Kirche (*anima* Ecclesiae); oder eine bloß äußerliche, welche an sich gewiß nicht zum Heile genügt, jedoch auch für die Erlangung oder Wiedererlangung desselben nicht werthlos ist. Solcher Art ist die Stellung derjenigen zur Kirche, welche sich zwar äußerlich zu ihr bekennen, innerlich jedoch dem Unglauben oder der Häresie verfallen sind; in gewissem Sinne auch die der Todsünder. Diese haben indeß vermöge ihres Glaubens noch in etwa Antheil an dem innern Leben der Kirche. Es ist auch denkbar, daß jemand an dem innern Gnadenleben der Kirche theilnimmt, während er äußerlich ihr noch fern steht, oder von ihr ausgeschieden wurde (Katechumenen, Excommunicirte, welche im Stande der Gnade sich befinden).

Conc. Prov. Col. P. I. c. 21: Ecclesia igitur est novum hominum redintegratorum genus, quod a Christo ducit originem, quemadmodum homines lapsi ab Adamo. In Adamo adoptione spoliati, dum Baptismate visibiliter in Ecclesiam cooptamur, invisibiliter Christo per gratiam conjungimur et filii adoptivi constituimur. Neque enim ut Ecclesiae externo accessu conjungamur, ad salutem sufficit; sed ut ejus etiam animae per gratiam sanctificantem inseramur eaque vivamus, necesse est. Cum videlicet tum justi tum injusti, modo Baptismate suscepto Christi doctrinam profiteantur legitimisque subsint pastoribus, ad Ecclesiae visibile corpus pertineant, ejus tamen anima soli justi vivunt, quippe qui soli intime Christo sunt conjuncti. Hac autem ratione non duae constituuntur Ecclesiae, visibilis altera, altera invisibilis, sed una eademque Ecclesia visibilis corpore vivo, sicut et corpus et anima unum constituunt hominem visibilem. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 24: Membra vero mortua, nimirum homines sceleribus obstricti et a Dei gratia alienati, hoc quidem bono non privantur, ut hujus corporis membra esse desinant: sed, cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad justos et pios homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam ab iis adjuvantur, qui spiritu vivunt, et eos fructus capiunt, quorum expertes esse dubitari non potest, qui omnino ab Ecclesia sunt praecisi.

Bellarm. de Eccl. milit. 2: Notandum est autem ex *Augustino* (Brevic. coll. n. 3) Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus; et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius, et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore; quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum, ut qui habent solam fidem sine caritate. Rursum aliqui sunt de anima, et non de corpore, ut catechumeni, vel excommunicati, si fidem et caritatem habeant, quod fieri potest. Denique, aliqui sunt de corpore, et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem, et tamen spe, aut timore aliquo temporali profitentur fidem, et in Sacramentis communicant sub regimine pastorum.

Gegen die oben genannten Irrthümer haben schon die heiligen Väter die Parabeln des Neuen Testamentes geltend gemacht, in welchen die Kirche als eine aus Gerechten und Sündern, Auserwählten und Verworfenen bestehende Gemeinschaft geschildert wird. Sie ist der Acker, auf welchem neben dem von Gott gesäeten Weizen auch mancherlei Unkraut wächst, und bis zur Zeit der Ernte (dem Gerichte) belassen wird (Matth. 13, 24); sie ist die Tenne, auf welcher Weizen und Spreu sich neben einander findet (3, 12); oder das Fischnetz, in welchem allerlei Fische, brauchbare und unbrauchbare, gefangen werden (Matth. 13, 47); sie ist einem Hochzeitsmahle vergleichbar, bei welchem nicht alle Gäste in hochzeitlichem Kleide erscheinen (Matth. 22, 11); ihre Glieder sind theils thörichten, theils weisen Jungfrauen; treuen und untreuen Knechten; theils Schafen, theils Böcken; theils kostbaren, theils werthlosen Gefäßen vergleichbar (Matth. 25, 1. 14. 32; 2 Tim. 2, 20); sie werden am Tage des göttlichen Gerichtes theils beseligt, theils verworfen werden. Vgl. *Aug.* c. ep. Parmen. III, 3. *Cypr.* Ep. 54 (51), 3: Nam etsi videntur in Ecclesia esse zizania, non tamen impediri debet aut fides aut caritas nostra, ut quoniam zizania esse in Ecclesia cernimus, ipsi de Ecclesia recedamus. Nobis tantummodo laborandum est, ut frumentum essse possimus, ut cum coeperit frumentum dominicis horreis condi, fructum pro opere nostro et labore capiamus. Apostolus in epistola sua dicit: *In domo autem magna non solum vasa sunt aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem honorata, quaedam vero inhonorata* (2 Tim. 2, 20). Nos operam demus, fratres carissimi, et quantum possumus laboremus, ut vasa aurea vel argentea simus. Ceterum fictilia vasa confringere Domino soli concessum est, cui et virga ferrea data est . . . Nec quisquam sibi . . . vindicare potest, . . . a frumento universa zizania humano judicio segregare. Vgl. Ep. 55 (52), 21. *Aug.* Brevic. coll. c. Donat. 9, 16: Haec duo tempora Ecclesiae, quae nunc est, et qualis tunc (in futuro saeculo) erit, significata esse etiam duabus piscationibus: una ante resurrectionem Christi, quando mitti jussit retia, nec sinistram nec dexteram nominans partem (Luc. 5, 4), ut nec solos malos, nec solos bonos, sed commixtos bonis malos intra retia suorum sacramentorum futuros doceret; post resurrectionem autem quando jussit retia mitti in dexteram partem (Joan. 21, 6), ut post resurrectionem nostram bonos solos in Ecclesia futuros intelligeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia disrumpuntur.

Bezüglich der Prädestinirten vgl. *Aug.* in Joan. tr. 45. n. 12: Secundum istam ergo praescientiam Dei et praedestinationem, quam multae oves foris, quam multi lupi intus; et quam multae oves intus, et quam multi lupi foris. Quid est quod dixi, quam multae oves foris? Quam multi modo luxuriantur, casti futuri; quam multi blasphemant Christum, credituri in Christum . . . Item quam multi intus laudant, blasphematuri; casti sunt, fornicaturi . . . . stant casuri; non sunt oves. De praedestinatis enim loquimur; de his loquimur quos novit Dominus, qui sunt ejus. De un. Eccl. 12. 13; de vera rel. 6, 10: Carnales autem suos, id est, viventes aut sentientes carnaliter, tanquam paleas tolerat (Eccl.), quibus in area frumenta tutiora sunt, donec talibus tegminibus exuantur.

Wenn die Kirche nur aus Gerechten oder Prädestinirten bestände, so wäre sie eine Gott allein erkennbare, rein geistige oder unsichtbare Gemeinschaft. Die Offenbarung lehrt das Gegentheil (s. n. 4). Ferner ist jene Anschauung unvereinbar mit dem wesentlichen Berufe der Kirche, die gefallene Menschheit im Ganzen, wie in ihren einzelnen Gliedern, nach und nach für Christus zu erziehen, sie im Besitze seiner Gnade zu erhalten und zu fördern, und ihr dieselbe immer wieder von Neuem zu vermitteln (das Sacrament der Buße), wenn sie durch den Rückfall in die Sünde verloren ging. Der letzte Grund jenes Irrthums ist daher auch in einer falschen Auffassung der menschlichen Natur, oder der Wirksamkeit der Gnade zu suchen. Vgl. § 119.

4. Die Kirche ist eine sichtbare, mit einer bestimmten Verfassung von dem Erlöser ausgestattete Gemeinschaft. Die wechselseitige Verbindung ihrer Glieder ist keine bloß innerliche oder geistige, sondern zugleich auch eine

äußerliche und für den Menschen erkennbare. Die innere und die äußere Seite der Kirche bedingen sich wechselseitig, ähnlich wie in den heiligen Sacramenten die Gnade und das äußere Zeichen. Die äußere, sichtbare Gemeinschaft ist die Trägerin und Vermittlerin der inneren, geistigen Gnadengüter der Erlösung; und diese hinwieder sind es, denen die äußere Gemeinschaft ihr Dasein, ihr Leben, ihre Wirksamkeit verdankt. Beide wesentlichen Bestandtheile der Kirche traten darum auch gleichzeitig, durch die schöpferische Macht der Gnade und den Willen Christi, in dem Collegium der Apostel in's Dasein, und wurden gleichzeitig am Pfingstfeste zu Jerusalem der Welt geoffenbart. Aus der heiligen Schrift und der Tradition, sowie aus der Natur der Sache ergeben sich die mannigfachsten Beweise für dieses Dogma.

a. Die prophetischen Schilderungen der Kirche im Alten Testamente enthalten auch den Gedanken, daß sie ein sichtbares, an seinem eigenthümlichen Leben und Wirken erkennbares Reich Gottes sein werde, welches alle Völker der Erde umfaßt.

Is. 2, 2: Et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes. (3) Et ibunt populi multi, et dicent: Venite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus; quia de Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem (*Hier.* in Is. 29: Super quem — montem Sion — Ecclesiae civitas sita latere non potest). Dan. 2, 44 (am Schlusse der Erklärung über den Stein, welcher den Koloß der heidnischen Weltreiche zertrümmern soll): In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur; comminuet autem, et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum. Vgl. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach der Weissagung der Propheten. Mainz 1883. S. 176 ff.

b. Als eine sichtbare Gemeinschaft hat Christus die Kirche thatsächlich verwirklicht und organisirt, indem er die Apostel berief, und sie mit seinen göttlichen Vollmachten der Lehre und der Gnadenspendung betraute; indem er den Primat Petri und seiner Nachfolger als Mittelpunkt und Quelle der Einheit der Kirche schuf; indem er die heiligen Sacramente und das heilige Opfer, und, zur Verwaltung dieser Gnadenschätze, den Episkopat und das Priesterthum einsetzte; indem er die apostolische Predigt und die Spendung der heiligen Sacramente als Mittel zur Erhaltung und Ausbreitung seines Reiches bis an's Weltende anordnete; indem er erklärte, wer auf die Kirche nicht höre, solle als ein Ausgeschlossener, wie ein Heide und öffentlicher Sünder, angesehen werden. Einen sehr deutlichen Beweis enthält auch das hohepriesterliche Gebet Christi um die Einheit der Kirche. Diese wird hier ausdrücklich als ein der ganzen Welt erkennbares Merkmal der Gottheit Christi und des göttlichen Charakters der Kirche bezeichnet.

Joh. 17, 20: Non pro eis (Ap.) autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, (21) ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti. (22) Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. (23) Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Vgl. Möhler, Symbolik. S. 348 (§ 37): „Welche Fülle von Gedanken! Um das Geschenk der Einheit und Einigkeit aller Derer, die je glauben werden, bittet der Herr; und um eine Einheit, die ihr Vorbild in dem Verhältnisse nur findet, das zwischen dem Vater und dem Menschensohne stattfindet. ‚In uns sollen sie eins sein'; d. h. die Einheit der an mich Glaubenden ist so erhabener Natur, daß sie nur durch höhere Lebensmittheilung, durch ein göttliches Princip bewirkt werden kann, durch den Einen Glauben, dieselbe

Hoffnung, und die Liebe, die göttlicher Setzung sind. Gleichwie nun aber der lebendige Grund dieser Einheit göttlich ist, so soll sie auch göttliche Folgen haben: Die Welt soll durch diese Einheit die höhere Sendung Christi erkennen. Die Einheit muß eine sichtbare, in die Augen fallende sein, durch dieselbe Lehre, durch wirkliche gegenseitige Verhältnisse und Beziehungen aller Jünger Christi unter sich wahrnehmbare sein, weil sonst nicht etwas Anderes aus ihr könnte abgeleitet werden."

Die Gleichnisse Christi von der auf dem Berge liegenden Stadt, und von dem überallhin leuchtenden Licht (Matth. 5, 14. 15) werden von einzelnen Vätern auf das vorliegende Dogma bezogen. Auch die oben bereits genannten Parabeln (n. 3) setzen dasselbe voraus.

Die Apostel verkünden zunächst thatsächlich dieselbe Wahrheit, indem sie die ihnen von Christus verliehenen Vollmachten ausüben, und die Kirche, als eine Gemeinschaft oder Gemeinde der Gläubigen ordnen und regieren; neue Glieder in dieselbe aufnehmen, andere ausschließen (1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 2, 10); indem sie sich Gehülfen und Nachfolger in ihren Aemtern bestellen; indem sie die Gläubigen zum Gehorsam gegen die kirchlichen Vorsteher ermahnen, die vom heiligen Geiste zur Regierung der Kirche berufen seien; indem sie dieselben anweisen, von den Priestern sich die Gnadenmittel spenden zu lassen (Jak. 5, 14).

In den ersten Anfängen ihrer Geschichte tritt uns die Kirche auch sofort als eine sichtbare Gemeinschaft entgegen, welche die Einheit der Lehre und des Gottesdienstes pflegt, und durch ihr wunderbar einträchtiges Leben, durch die wechselseitige Liebe ihrer Glieder, die Bewunderung des Judenthums und der Heiden auf sich zieht; darum auch ebenso sehr zum Gegenstande des feindseligsten Hasses und der Verfolgung wird.

Apg. 2, 41: Qui ergo receperunt sermonem ejus, baptizati sunt; et appositae sunt in die illa animae circiter tria millia. (42) Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum, et communicatione fractionis panis, et orationibus. V. 44: Omnes etiam, qui credebant, erant pariter (ἐπὶ τὸ αὐτό), et habebant omnia communia. V. 46: Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis, (47) collaudantes Deum, et habentes gratiam ad omnem plebem. Dominus autem augebat, qui salvi fierent quotidie in idipsum. Vgl. 4, 31 ff.; 5, 38 ff.; 12, 1—3; 8, 1—3 u. s. f.

Ganz ausdrücklich stellt der Apostel Paulus die Kirche dar als einen von Christus geschaffenen göttlich-menschlichen Organismus. Sie ist Christi mystischer Leib, im Aeußern mannigfach gegliedert vermöge der verschiedenen Gnadengaben und Aemter, die er den Einzelnen verleiht; innerlich von dem Einen heiligen Geiste erfüllt und belebt, und mit Christus, als dem Einen Haupte unzertrennlich verbunden. Daher ist auch die Bewahrung der wechselseitigen Liebe und der Eintracht eine der wesentlichsten christlichen Pflichten. Alle diese Sätze sind auf eine rein innerliche, unsichtbare Kirche schlechthin nicht anwendbar.

Dieselben Gedanken spricht der Apostel aus, wenn er die Kirche den Gottesbau nennt, welcher auf dem Fundamente der Apostel und Propheten, und dem Grundecksteine Christus auferbaut wird (n. 2); oder die Säule und Grundfeste der Wahrheit, weil sie vermöge ihrer göttlichen Autorität und Unfehlbarkeit allen Menschen die untrügliche Norm des Glaubens darbietet (1 Tim. 3, 15).

1 Kor. 12, 12: Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus. (13) Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi; et omnes in uno Spiritu potati sumus. V. 27: Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro. (28) Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos, secundo Prophetas, tertio Doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum, opitulationes, gubernationes, genera linguarum, interpretationes sermonum. Eph. 4, 1: Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, (2) cum omni humilitate, et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, (3) solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. (4) Unum corpus, et unus Spi-

ritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. V. 7—10 (§ 111, 2); V. 14—16 (§ 112, 1 b). Röm. 12, 3—8.

c. Aehnliche Ermahnungen zur Eintracht im kirchlichen Leben, zum Gehorsame gegen die kirchliche Hierarchie, insbesondere gegen die Bischöfe, finden sich sofort auch bei den apostolischen Vätern. Vgl. *Clem. Rom.* ad. Cor. 46. 54. 56. Sie bilden vor allem das Thema, welches der hl. Ignatius in seinen Briefen behandelt. Der Gehorsam gegen den Bischof gilt ihm als Grundprincip des christlichen Lebens. Er gebraucht zuerst den Ausdruck „katholische Kirche", um alle Gläubigen aller Orte als Eine große Gemeinschaft zu bezeichnen (Smyrn. 8), die er hinwieder auch den Liebesbund nennt, dessen Vorsteherin die römische Kirche ist (Rom. Prooem.). Vgl. o. S. 184, 381. Die Idee der Kirche betrachtet der hl. Ignatius überall in ihrem inneren Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, im Gegensatz zum Judaismus und Doketismus (s. o. § 96, 2 c). Gleichwie der Erlöser wahrhaft und wirklich in die Gemeinschaft unserer menschlichen Natur eingetreten ist, so stehen auch die Glieder der Kirche dem Fleische und dem Geiste nach, d. i. durch eine zugleich äußerliche und innerliche Gemeinschaft mit ihm in Verbindung. Die Einheit dieser kirchlichen Gemeinschaft zu erhalten, ist der Zweck der von Gott eingesetzten Hierarchie; die Unterwerfung unter dieselbe ist die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an den Gnaden Christi. Die zweite Hauptquelle der kirchlichen Einheit ist die heilige Eucharistie. Vgl. z. B. Eph. 3 (§ 7, 2 b). c. 4: „Daher geziemt es sich für euch, nach der Willensmeinung des Bischofs einträchtig zu wandeln, was ihr auch thut. Denn eure preiswürdige, gottgefällige Priesterschaft ist so harmonisch gestimmt mit dem Bischof, wie zu der Cither die Saiten. Deßhalb wird in euerer Einhelligkeit und einstimmigen Liebe Christus besungen." Magn. 6. 7: „Gleichwie also der Herr nichts gethan hat ohne den Vater, da er mit ihm eins ist, weder durch sich selbst, noch durch die Apostel: so unternehmet auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Versuchet es nicht, etwas als wohlgethan erscheinen zu lassen, was ihr eigenmächtig unternommen habt." Trall. 3: „In ähnlicher Weise sollen alle die Diakonen achten wie Jesum Christum; und den Bischof, wie den Sohn des Vaters, und die Priester als einen Senat Gottes und ein Collegium der Apostel. Ohne diese kann von einer Kirche keine Rede sein." Philad. 3: „Täuschet euch nicht, meine Brüder; wenn jemand einem Schismatiker anhängt, so wird er keinen Theil haben am Reiche Gottes; und wenn jemand in einer anderweitigen Meinung wandelt, so ist er in das Leiden nicht eingeschlossen." c. 4: „Beeifert euch daher, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar, gleichwie ein Bischof, zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit ihr, was ihr nur thuet, in Gott thuet." Vgl. Nirschl, Die Theol. des hl. Ign. S. 33. 38. 49.

In ähnlicher Weise (indirect) bezeugen die späteren Väter das Dogma, indem sie betonen, daß wir den Glauben von der Kirche oder vom Episkopat empfangen, und in Einheit des Glaubens mit der kirchlichen Gemeinschaft verharren müssen, wenn wir der Wahrheit und des Heiles theilhaft werden wollen. Vgl. über die Lehre des hl. Irenäus und Tertullians § 7, 2 b. Auch der hl. Cyprian gründet seine Erörterungen über das Wesen der Kirche auf das christologische Dogma. Auch er leitet aus diesem Zusammenhange die Idee der Kirche als einer zugleich äußeren und inneren Gemeinschaft der Erlösten, sowie die Einheit, als wesentliche Eigenschaft der Kirche, ab. Das Festhalten an der kirchlichen Einheit ist eine unerläßliche Bedingung des Heiles.

Cypr. Ep. 75, 3: Nam cum Dominus unus atque idem sit, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat suos vinculo unitatis. Unde in universam terram exivit sonus eorum, qui a Domino missi sunt unitatis spiritu velociter currentes, sicut e contrario nihil prodest, aliquos proximos et junctos sibi esse corporibus, si animo et mente dissideant, quando adunari animae omnino non possint, quae se a Dei unitate diviserint. De or. 8: Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister, qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit. De unit. Eccl. 7 (o. n. 2).

Ib. c. 23: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit. Ep. 54, 3 (o. n. 3). Die Häretiker und Schismatiker mögen sich nicht auf Matth. 18, 20 (Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum) berufen; denn der Heiland sage vorher, die Eintracht sei eine Bedingung der Gottgefälligkeit (V. 19: Dico vobis, quoniam si duobus ex vobis *convenerit* in terra, de omni re, quamcunque petieritis, continget vobis a Patre meo, qui in coelis est): Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius Ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit? Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constat a Christo et ab ejus evangelio separari (de unit. Eccl. 12)? Die im Primate wurzelnde Einheit des Episkopates ist das von Gott geordnete Mittel zur Erhaltung der kirchlichen Einheit. Als eine sichtbare, einheitliche Gemeinschaft wird die Kirche schön geschildert de un. Eccl. 5: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit, unum tamen caput est et origo una et una mater foecunditatis successibus copiosa; illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Vgl. Joh. Peters, Der hl. Cyprian von Carthago. Regensb. 1877. S. 259.

Das donatistische Schisma gab dem hl. Augustinus Veranlassung, den Charakter der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen direct hervorzuheben. Es sei klar, daß jene Schismatiker von der Kirche Christi getrennt seien; denn diese sei in der ganzen Welt bekannt, und als eine göttliche Stiftung, als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, für jeden leicht erkennbar. Dabei beruft sich der hl. Augustinus oft auf Dan. 2, 34 ff.; Matth. 5, 14.

Aug. c. lit. Petil. II, 104: Non estis in civitate super montem constituta, quae certum signum hoc habet, quod abscondi non potest. Nota est ergo omnibus gentibus; pars autem Donati ignota est pluribus gentibus: non est ergo ipsa. In Joan. tr. 4. n. 4: Non enim alicui incognitum erat nomen Christi apud Judaeos . . . Cum sperarent venturum, sic offenderunt in praesentem, offenderunt tanquam in humilem lapidem. Lapis enim ille adhuc parvus erat, jam quidem praecisus de monte sine manibus (Dan. 2, 34) . . . Nondum creverat lapis ille, et impleverat orbem terrarum; quod ostendit in regno suo, quod est Ecclesia, qua implevit totam faciem terrae . . . Sed ignoscendum est Judaeis, quia offenderunt in lapidem, qui nondum creverat. Quales sunt illi qui in ipsum montem offenderunt? Jam de quibus dicam cognoscitis. Qui negant Ecclesiam toto orbe diffusam, non in humilem lapidem, sed in ipsum montem offendunt, quod factus est ille lapis dum cresceret. Caeci Judaei non viderunt humilem lapidem: quanta caecitas est non videre montem? In 1 Joan. tr. 1 n. 13: Montem non vident: nolo mireris, oculos non habent. Unde oculos non habent? Quia tenebrae excaecaverunt eos. Unde probamus? Quia fratres oderunt; quia cum offenduntur in Afris, separant se ab orbe terrarum; quia non tolerant pro pace Christi quos infamant, et tolerant pro parte Donati quos damnant. Ib. tr. 2. n. 3: *In sole posuit tabernaculum suum* (Ps. 18, 6), id est, in manifesto. Tabernaculum ejus caro ejus; tabernaculum ejus Ecclesia ejus; in sole posita est, non est in nocte, sed in die.

d. Die speculativen Beweisgründe sind in obigen Erörterungen der heiligen Väter bereits angedeutet. Die Person des Erlösers, welche die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigt, gilt den heiligen Vätern als ein Vorbild der Kirche, sofern auch sie eine göttlich-menschliche, eine innerliche und äußerliche Gemeinschaft der Gläubigen ist. Ebenso entspricht dem innern und äußern Wirken des Gottmenschen zum Heile der Menschheit die analoge zweifache Wirksamkeit der Kirche. — Die Art und Weise, in welcher die Gründung der Kirche am Pfingstfeste zu Jerusalem vollendet und der Welt geoffenbart wurde, läßt ihren Charakter als einer sichtbaren Gemeinschaft deutlich hervortreten (Apg. 1, 4. 14; 2, 3). — Diese sichtbare Gemeinschaft erscheint sofort auch als die von Gott bestellte Mittlerin des Heiles für die ganze Menschheit. Von ihr geht die Predigt des Evangeliums und die Spendung der Gnadenmittel aus. Durch ihre Vermittlung tritt der Einzelne mit Christus in Verbindung. Dadurch wird „das unmittelbare Band zu Christus" nicht beseitigt, wie man protestantischerseits behauptete; es ist nur der von Gott geordnete Weg bezeichnet, auf welchem man zu einer unmittelbaren Verbindung mit Christus, d. i. zum Besitze seiner Wahrheit und Gnade gelangt; sowie die unerläßliche Bedingung, um in diesem Besitze zu verharren. — Wenn die Religion überhaupt, sowohl ihrer Idee nach, wie auch nach Ausweis der Geschichte, mit ihrer Wirksamkeit nicht auf das Innere des einzelnen Menschen beschränkt bleiben kann; wenn sie nothwendig einen äußern Cult fordert, und die Menschen zu einem gemeinsamen religiösen Leben und Streben verbindet, so müssen diese Eigenthümlichkeiten dem Christenthum, der denkbar höchsten und vollkommensten, der einzig wahren Religion, in vorzüglichem Maße innewohnen. Dazu kommt, daß das Christenthum vornehmlich auch zu dem Zweck von Gott bestimmt ist, die durch die Sünde zerstörte innere und äußere Einheit und Einigkeit der Menschen wiederherzustellen (Eph. 2, 13: Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. (14) Ipse enim est pax nostra . . . (17) Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem iis, qui prope; (18) quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. V. 19—22 (S. 570). Wenn die Kirche auf eine unsichtbare, innerliche Verbindung der Gläubigen beschränkt wäre, so würde sie mit der Idee und dem Zweck des Christenthums in schroffem Widerspruche stehen. — Es wäre dann auch unverständlich, wozu Christus die Hierarchie, das Lehramt und äußere Gnadenmittel eingesetzt habe. Kurz und treffend bezeichnet der hl. Thomas das wechselseitige Verhältniß der innern und äußern Seite des kirchlichen Lebens: Dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur, et in quantum interiorem decorem conservant (IV. Sent. D. 15. q. 3. a. 1. sol. 4. ad 1). Vgl. Möhler, Symbolik § 36. 37.

Der Lehrbegriff der Reformatoren in Bezug auf den vorliegenden Punkt war durchaus schwankend; bald wurde die Unsichtbarkeit der Kirche behauptet, bald wieder eingeschränkt. Sie sahen sich zur Verwerfung des wahren Kirchenbegriffs genöthigt, weil ihre Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, und von der heiligen Schrift als einziger Quelle und Norm des Glaubens, keinen Raum übrig ließ für eine objective, das Heil dem Einzelnen vermittelnde Gemeinschaft oder Heilsanstalt. In der Praxis wurde die Idee der unsichtbaren Kirche von ihnen, wie von allen ihren Vorgängern, schlechthin verläugnet. Im Verlaufe der Zeit wurde es auch theoretisch immer bestimmter von protestantischen Theologen anerkannt und ausgesprochen, daß eine „unsichtbare Kirche" ein innerlich widersprechender Begriff, und mit der heiligen Schrift unvereinbar sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 11. 12. Möhler a. a. O. § 46—51. Hettinger, Apologie des Christenthums. II. 12. Vortr. (S. 75—90. 1. A.). J. Deby, Die Eine wahre Kirche. Freib. 1879. S. 87.

(R. Rothe), Anfänge der christl. Kirche S. 100: „Eine unsichtbare Kirche ist eine contradictio in adjecto . . . Die Vorstellung ist erst gebildet worden, als man factisch den Begriff der Kirche in seiner vollendeten Entwickelung als Begriff der katholischen Kirche aufgegeben hatte." (Kahnis), Luther. Dogm. II, 627: „Man muß zugestehen, daß der Protestantismus nicht ohne Einseitigkeit dem mittelalterlich-römischen (?) Kirchenbegriff die

Seele der Gemeinschaft der Gläubigen entgegengesetzt hat. Es ist gewiß, daß, was die Schrift Leib Christi, Tempel des heiligen Geistes u. s. w. nennt, die so innere als äußere Gemeinschaft ist, wie denn auch die altkatholische Kirche beide Seiten zwar unterschieden, aber nicht geschieden hat."

§ 128.

Der göttliche Ursprung, die göttlichen Rechte und die Selbständigkeit der Kirche.

1. Die Kirche ist eine Schöpfung Christi, des Sohnes Gottes. Sie ist darum göttlichen und zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs; Gottes Werk und Gottes ausschließliches Eigenthum. Das Recht der Kirche, auf Erden zu existiren und zu wirken, so wie Christus es bestimmt hat, ist demnach ein unmittelbar göttliches, d. i. in dem Willen Gottes gründendes, von Gott direct verliehenes und verwirklichtes. Es kann nicht durch die Anerkennung einer geschöpflichen Macht oder Autorität bedingt sein; es kann ihr nicht ohne Verletzung der göttlichen Weltordnung geschmälert oder aberkannt werden. Die Kirche ist vermöge ihres unmittelbar göttlichen Ursprunges ihrem Wesen nach eine durchaus selbständige, von jeder irdischen Macht unabhängige, sociale Institution. Aber ebenso sehr ist sie ihrerseits Christo schlechthin unterworfen, und an sein Gesetz unverbrüchlich gebunden.

Vatic. Sess. 4. Prooem. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 21 (§ 127, 1. 2). Ib. c. 25: Non ab imperio civili, sed a Christo suo auctore, Ecclesia amplissimam hanc potestatem accepit. Ecclesia, tanquam societas perfecta suique juris, cum societate civili confundi minime potest. Alia enim est Ecclesiae, quae immediate a Christo instituta est, alia civitatis origo; alius Ecclesiae, hominum aeternam salutem procurantis, alius civitatis est finis; aliis Ecclesia, cui supernaturalia a Christo commissa sunt subsidia, aliis civitas utitur adminiculis; alia est Ecclesiae, cui certa et immutabilis a Christo indita est forma, alia civitatis mutabilis est constitutio.

Syll. Prop. 19: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat. Prop. 20: Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu. *Pius IX.* Alloc. 17. Dec. 1860. *Leo XIII.* Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885), § *Nam unigenitus.*

Alle übrigen socialen Institutionen, von der Familie angefangen, bis hinauf zum Staate, sind nur mittelbar göttlichen Ursprunges. Gott hat sie nicht selbst direct in's Dasein gerufen, wie die Kirche; wohl aber hat er die sittlichen Kräfte und die socialen Triebe in die menschliche Natur hineingelegt, aus welchen jene socialen Bildungen naturgemäß entsprungen sind. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 3: Etenim in evocatione, quam Ecclesia significat, statim divinae gratiae benignitas et splendor elucet, intelligimusque Ecclesiam ab aliis rebus publicis maxime differre. Illae enim humana ratione et prudentia nituntur, haec autem Dei sapientia et consilio constituta est. Vgl. Q. 19 (§ 130, 2).

Der Ursprung des Staates ist darum auch als ein natürlicher, der der Kirche als ein übernatürlicher zu bezeichnen. Die Kirche ist eine directe, auf die übernatürliche Begnadigung und Beseligung des Menschen abzweckende Offenbarung der göttlichen Weisheit, Allmacht und Liebe. Sie konnte schlechthin nur durch den freien Willen Gottes in's Dasein gerufen werden. S. § 129.

2. Schon in den alttestamentlichen Weissagungen wurde darauf hingedeutet, daß der Messias ein neues, universales und unvergängliches

Gottesreich auf Erden gründen werde, welches seinem Wesen und seiner Wirksamkeit nach die jüdische Theokratie weit überragen soll. **Christus** selbst hat die Stiftung der Kirche, als sein Werk, **verheißen**, und diese Verheißung thatsächlich ausgeführt. Er nennt die Kirche ausdrücklich sein **Eigenthum**. Die **Apostel** haben in der mannigfaltigsten Weise über den göttlichen Ursprung der Kirche, sowie ihre inneren Beziehungen zu Christus und zu seinem Opfertode sich ausgesprochen.

Js. 2, 2 ff.; 54, 1 ff.; 59, 21; 60, 1 ff. Dan. 2, 44 (§ 127, 4). Vgl. **Selbst** a. a. O. S. 290. Stimmen aus Maria-Laach XVII, 117 ff.

Matth. 3, 1: In diebus autem illis venit Joannes Baptista praedicans in deserto Judaeae, (2) et dicens: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Luk. 1, 32: Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in aeternum; (33) et regni ejus non erit finis. Vgl. auch *Aug.* in Ps. 30. Enarr. 3. n. 8: Obscurius dixerunt Prophetae de Christo, quam de Ecclesia; puto propterea quia videbant in spiritu, contra Ecclesiam homines facturos esse particulas, et de Christo non tantam litem habituros, de Ecclesia magnas contentiones excitaturos. Ideo illud unde majores lites futurae erant, planius praedictum et apertius prophetatum est, ut ad judicium illis valeat qui *viderunt, et foras fugerunt.*

Matth. 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc petram *aedificabo* Ecclesiam *meam.* Ueber die zur Ausführung dieses Wortes dienenden **Anordnungen** Christi s. u. § 131 ff.

Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Eph. 5, 23: Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae: ipse salvator corporis ejus. (24) Sed sicut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. (25) Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, (27) ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. 2, 20—22 (§ 127, 2).

Alle **übernatürlichen Gnaden** und **Vollmachten**, welche das Dasein und die Wirksamkeit der Kirche bedingen, die Lehrgewalt, die Gewalt der Sündenvergebung u. s. f., besitzen ihren Ursprung in dem **Willen** und in den **Anordnungen Christi**. Er selbst führt dieses alles auf den Willen des **Vaters**, als des höchsten Herrn und Regierers der Welt, zurück. Die Apostel betrachten sich bei der Ausübung jener Vollmachten als Organe und Stellvertreter **Gottes** und **Christi**, nicht aber als von Menschen (von der Gemeinde) Beauftragte. Darum sind sie auch an Gottes und Christi Anordnungen schlechthin gebunden.

Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra, (19) euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; (20) docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis: et ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. Joh. 20, 21: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum; (23) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. 13, 20: Amen, amen dico vobis: Qui accipit, si quem misero, me accipit; qui autem me accipit, accipit eum, qui me misit (§ 131, 1). Luk. 10, 16: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me.

1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. 3, 4: Quid igitur est Apollo? quid vero Paulus? (5) Ministri ejus, cui credidistis, et unicuique, sicut Dominus dedit. V. 9: Dei enim sumus adjutores; Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis. 12, 28 (§ 127, 4 b). 2 Kor.

5, 18. 19 (§ 92, 1). V. 20: Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Eph. 4, 11 (§ 112, 1 b). Apg. 4, 19: Si justum est in conspectu Dei, vos potius audire quam Deum, judicate. (20) Non enim possumus, quae vidimus, et audivimus, non loqui. Vgl. § 131—137, dort auch die Zeugnisse der Tradition.

Thom. Aq. III. Q. 64. a. 2. ad 3: Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei Sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia Sacramenta; sed per Sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

Weil die Kirche eine Schöpfung Gottes ist, so war sie auch sofort von Anfang an ihrem ganzen Wesen nach vollkommen verwirklicht. Sie ist nicht das Produkt einer allmählichen, geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Sie existirt allerdings in der Zeit, und gehört insofern der Geschichte an. Sie erlangt aber ihr Wesen und ihre Vollkommenheit nicht erst im Laufe der Geschichte, sondern entfaltet oder offenbart beides je in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße, je nach ihrer äußern Lage, und der mehr oder minder ihrem Geiste entsprechenden Beschaffenheit ihrer Glieder.

3. Als ein wunderbares Werk der göttlichen Allmacht trat die Kirche auch sogleich in die Erscheinung, als die Apostel zum ersten Male zur Ausführung ihrer göttlichen Mission schritten, und die Erstlinge des Judenthums und Heidenthums in die Kirche aufnahmen. Durch Wunder und Zeichen wurde sie immerfort, namentlich aber im Anfange, vor der Welt als eine Schöpfung Gottes beglaubigt; und alsbald wurde sie selbst auch, vermöge ihrer Fortdauer und Ausbreitung, ihres Lebens und Wirkens, zu einem beständigen Wunder, sowie zu einem allen Menschen erkennbaren unwidersprechlichen Beweise ihres göttlichen Ursprunges, und der Wahrheit des christlichen Glaubens.

Vgl. o. § 127, 4. *Vatic.* Sess. 3. c. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is. 11, 12), et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Die weitere Ausführung dieser Sätze ist Sache der Apologetik. Vgl. Hettinger, Lehrb. der Fundamentaltheol. I, 369.

4. Wenn die Kirche in der heiligen Schrift bald als eine Schöpfung Gottes, bald als ein Werk Christi bezeichnet wird, so ist das offenbar kein Widerspruch. Seiner göttlichen Natur nach ist Christus zugleich mit dem Vater und dem heiligen Geiste der Urheber auch dieser göttlichen Offenbarung (auctor principalis); seiner menschlichen Natur nach ist er hier, wie bei allen übrigen Momenten des Erlösungswerkes, die in Kraft der Gottheit thätige werkzeugliche Ursache (causa *instrumentalis,* instrumentum divinitatis).

Vatic. Sess. 3. c. 3 (n. 3). Genauer noch wäre die heilige Menschheit Christi als die principale werkzeugliche Ursache der Gründung der Kirche zu bezeichnen; denn nach

Christi Anordnung und nach dem Zeugnisse der Geschichte waren auch rein menschliche Organe bei diesem göttlichen Werke mitbetheiligt (die Apostel). Diese erscheinen als geschöpfliche oder secundäre Mittelursachen (causae instrumentales *secundariae*). Ueber die Beziehungen der Kirche zum heiligen Geiste s. o. § 113.

§ 129.

Der Zweck der Kirche. Ihr übernatürlicher und universaler Charakter.

1. Die Kirche ist die von Christus gestiftete Heilsanstalt, durch welche allen Geschlechtern der Menschen die Gnaden der Erlösung vermittelt werden sollen. Sie soll alle Erlösten durch das Band des Einen Glaubens und der Einen Liebe zu einem sichtbaren Gottesreiche vereinigen, in welchem alle Schätze der Wahrheit und Gnade Jesu Christi bewahrt und ausgespendet werden, zum Heile der sündigen Menschheit, zur Ehre Gottes und zur Freude der himmlischen Geister. In ihr lebt Christus fort in der Menschheit, und übt das dreifache Amt des Hohenpriesterthums, des Propheten- und Königthums. Sie ist also, ihrem Zwecke nach betrachtet, die von Gott für die erlöste Menschheit bestellte Vermittlerin des ewigen Heiles; die einzige von Gott gewollte Form oder Erscheinungsweise der christlichen Religion; die einzige Arche des Heiles.

Vatic. Sess. 4. Prooem. (§ 127, 1). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 21: Christus porro suam ipsius potestatem ita per Apostolos exerceri continuarique voluit, ut quam ipse has in terras doctrinam intulerat, eam illi annuntiarent gentibus; et quos gratiarum thesauros ipse morte sua nobis meruerat, eorum illi essent dispensatores; et quam ipse domum construxerat, eam illi regerent. Non igitur e terris omnino evanuisse dicendus est, cum in Ecclesia, suo quasi corpore, quod ab Apostolis regeretur, inter homines perpetuo versari et vivere voluerit. *Later. IV.* c. 1: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. *Pius IX.* Alloc. 9. Dec. 1854 (§ 124, 2). Den dogmatischen Beweis für diese Sätze s. § 127. 128, und u. § 137 ff.

2. Der genannte Zweck der Kirche ist ein schlechthin übernatürlicher, nicht bloß vermöge seines Ursprunges, sofern er unmittelbar in dem freien Willen Gottes sich gründet; sondern auch seinem Wesen oder Inhalte nach. In letzterer Beziehung fällt der Zweck der Kirche durchaus zusammen mit dem Zwecke des Erlösungswerkes Christi. Er ist kein anderer, als die Entsündigung und Heiligung der Menschheit, und die Einführung derselben in die übernatürliche Vollendung und Seligkeit des Himmels. Ebenso sind auch die wesentlichen Mittel, durch welche die Kirche jenen Zweck verwirklichen soll, schlechthin übernatürlicher Art (supern. *quoad substantiam*): die von Christus eingesetzte Hierarchie, mit den ihr innewohnenden übernatürlichen Vollmachten der Lehre, Gnadenspendung und Regierung; die geoffenbarte Heilslehre, die übernatürlichen Gnadenmittel der Sacramente und des heiligen Opfers.

Indem die Kirche die Wahrheit und Gnade des Erlösers der Menschheit vermittelt, bietet sie ihr die einzig denkbaren Heilmittel für die Wunden dar, welche die Sünde der menschlichen Natur geschlagen hat; indem sie den Irrthum und die Sünde bekämpft, beseitigt sie die vornehmsten Hindernisse einer gesunden Entwicklung auch des natürlichen geistigen und sitt-

lichen Lebens der Menschheit. Sie stellt der Menschheit in dem hellen Lichte der Offenbarung die höchsten Ziele auch des natürlichen menschlichen Erkennens und Strebens (die höchste Wahrheit, Güte und Schönheit) bestimmt und klar vor Augen; sie bereichert den Menschen mit einem unerschöpflichen Schatze übernatürlicher sittlicher Kräfte, mit jenen persönlichen und socialen Tugenden, die allein ihn über die Schwächen und Unvollkommenheiten seiner Natur zu erheben vermögen. So regt sie die Menschheit an, sich zu den höchsten Höhen der Cultur auf allen Lebensgebieten zu erheben, und ermöglicht ihr die Erreichung dieses Zieles. Die Kirche war und bleibt zu allen Zeiten die mächtigste Beförderin der Cultur. Vermöge ihres übernatürlichen Charakters und ihrer unmittelbaren göttlichen Sendung, vermöge des unfehlbaren und vollkommenen Besitzes der Wahrheit, dessen sie sich erfreut, sowie vermöge der ihr anvertrauten Gnadenmittel, ist sie allen anderen bloß natürlichen Culturmächten allzeit unendlich überlegen an Sicherheit, Kraft und Fruchtbarkeit des Wirkens. Die Kirche kann darum nie in die Lage kommen, sich „mit der Civilisation irgend einer Zeit versöhnen zu müssen". Alles, was in Wahrheit den Namen der Civilisation verdient, hat die Menschheit entweder geradezu der Kirche zu verdanken, oder es genießt doch deren Billigung und Schutz. Wenn hier irgendwo ein Zwiespalt sich zeigt, so ist allzeit die vermeintliche Civilisation in Widerspruch gerathen mit der göttlichen Weltordnung, und dadurch zugleich mit dem zeitlichen und ewigen Heile der Menschheit; ihr geziemt dann die Rückkehr und Versöhnung.

Syll. Prop. 80: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere. *Pii IX.* Alloc. 18. Mart. 1861: Vera rebus vocabula restituantur, et haec s. Sedes sibi semper constabit. Siquidem ipsa verae civilitatis continenter fuit patrona et altrix; atque historiae monumenta eloquentissime testantur ac probant, omnibus aetatibus ab eadem s. Sede in disjunctissimas quasque et barbaras terrarum orbis regiones veram rectamque fuisse invectam morum humanitatem, disciplinam, sapientiam. At cum civilitatis nomine velit intelligi systema apposite comparatum ad debilitandam ac fortasse etiam delendam Christi Ecclesiam, nunquam certe quidem haec s. Sedes et Romanus Pontifex poterunt cum hujusmodi civilitate convenire. *Quae enim*, ut sapientissime clamat Apostolus (2 Cor. 6, 14. 15), *participatio justitiae cum iniquitate, aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial? Alloc.* 20. Apr. 1849: Universi populi, gentes, nationes, eorumque Moderatores assidue ac diligenter cogitent et meditentur, omnia bona in justitiae exercitio consistere, omnia vero mala ex iniquitate prodire. Si quidem *justitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum* (Prov. 14, 34). *Alloc.* 9. Dec. 1854: Utinam vero qui libertati obsistunt catholicae religionis, agnoscant aliquando quantopere publicae rei bono ipsa conducat, quae sua cuique civium observanda proponit, et inculcat officia ex coelesti, quam accepit doctrina; utinam persuadere sibi tandem velint quod olim *Zenoni* Imperatori scribebat s. *Felix* Praecessor noster: *Nihil esse utilius Principibus, quam sinere Ecclesiam uti legibus suis; hoc enim illis esse salutare, ut cum de causis Dei agitur, regiam voluntatem Sacerdotibus Christi studeant subdere, non praeferre. Leo XIII.* Encycl. *Arcanum divinae* (10. Febr. 1880). Encycl. *Immortale Dei*, § *Talis autem.*

Aug. Civ. II, 21. 4: Vera autem justitia non est nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est. XIX, 21. 2: Ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse justitiae; quandoquidem Deo non serviens, nullo modo potest

juste animus corpori, aut humana ratio vitiis imperare? Et si in homine tali non est ulla justitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Non est hic ergo juris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cujus res dicitur esse respublica. Vgl. Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat. I, 387. Hettinger, Apologie des Christenth. II. 18.—21. Vortr. A. M. Weiß, Apologie des Christenth. vom Standpunkt der Sittenlehre. I. II.

3. Der Zweck und die Aufgabe der Kirche sind ihrem Wesen nach schlechthin universal, d. h. alle Zeiten und alle Völker der Erde umfassend. Dieß ergibt sich aus der inneren Beziehung der Kirche und ihres Zweckes zum Erlösungswerke Christi (n. 1). Um die universale Gnade der Erlösung der ganzen Menschheit zuzuwenden, hat Christus die Kirche gestiftet. Diese ihre Bestimmung behält die gleiche Nothwendigkeit und Wirksamkeit bis zum Ende der Zeiten; sie ist eine durchaus unveränderliche. Es wird auch keine andere oder vollkommenere Heilsordnung als die, welche Christus in seinem Opfertode und in der Gründung der Kirche verwirklicht hat, der Menschheit dargeboten werden. Ebenso wenig ist es denkbar, daß die Kirche in Bezug auf die ihr eigenthümliche Bestimmung und Wirksamkeit jemals durch irgend eine andere gesellschaftliche Institution (z. B. den Staat) ersetzt werde. Mit der unveränderlichen Fortdauer ihres Zweckes und ihrer Aufgabe ist nun auch die gleiche Unveränderlichkeit der Kirche selbst, sowie der übernatürlichen wesentlichen Mittel nothwendig gegeben, welche ihr zur Lösung jener Aufgabe von Gott verliehen wurden. Diese unversehrte Fortdauer und Unveränderlichkeit der Kirche ist das Werk des heiligen Geistes, dessen Beistand Christus ihr verheißen hat.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 21: Ecclesia enim tamdiu his in terris persistet et vivet, quamdiu homines sunt, qui Christo sunt inserendi. Etenim *non est in alio aliquo salus, nec . . . aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act. 4, 12). Nec quomodocunque perpetuo durabit Ecclesia, sed ea jugiter erit, quae a Christo est instituta; quapropter nunquam tempus erit, ut quidam somniaverunt, quo Ecclesiae locum regimen civile obtinere ejusque partes suscipere possit. Christus convelli et destrui opus suum non patietur, cum promiserit fore, ut portae inferi non praevaleant adversus Ecclesiam. Sed nec ipse Ecclesiam dissolvet, ut aliam ei substituat, quemadmodum Ecclesia successit Synagogae. Hanc aliquando cessaturam Prophetae saepe praedixerunt; Ecclesiam autem tanquam id, quod prioribus institutionibus esset praeparatum, perpetuo duraturam ea, qua Synagogae succederet, forma, et ipsi innuebant et Christus aperte praedixit, promittens se fore usque ad consummationem saeculi cum Apostolis illam, quam acceperant, exercentibus potestatem (Matth. 28, 20). Itaque ut eadem doctrina eademque Sacramenta, ita eadem quoque regiminis potestas et idem proinde praesulum collegium, quod Christus discedens affatus est, perpetuo erit in Ecclesia.

Diese wesentliche Unveränderlichkeit der Kirche und ihres Wirkens schließt aber keineswegs eine im Verlaufe der Zeiten sich vollziehende reiche und mannigfaltige Entwicklung ihres äußeren und inneren Lebens, ihrer Lehre, ihres Cultus, ihrer Verfassung, ihres socialen Einflusses u. s. f. aus. Vgl. § 6, 4; § 8.

Von den wesentlichen und übernatürlichen Mitteln ihres Wirkens sind die unwesentlichen, von ihr selbst frei erwählten, sowie insbesondere die natürlichen Mittel wohl zu unterscheiden. Nur ersteren steht die göttliche Verheißung unwandelbarer

Fortdauer zur Seite; letztere sind hingegen nothwendig dem Wechsel unterworfen. Die Kirche erlangt oder erwählt sie erst im Verlaufe der Zeiten; sie können ihr durch die Macht äußerer Umstände entrissen werden; sie sind nicht allzeit gleich nothwendig oder zweckmäßig. So verhält es sich z. B. mit manchen Bestimmungen der kirchlichen Disciplin; mit weltlichen Rechten des Besitzes, der politischen Macht u. dgl.

4. Das Erlösungswerk Christi war insofern ein schlechthin universales, als es auch den vorangegangenen Generationen der Menschheit das Heil vermittelte (§ 108, 3; 124, 2). Es begann am Tage des Sündenfalles selbst, seine heilbringende Kraft auszuüben. Darum trat auch die Kirche in gewissem Sinne an jenem Tage bereits in's Dasein. Sofern sie nämlich als die Gemeinschaft aller Erlösten gedacht wird, gehörten zu ihr die Gerechten aller Zeiten. Sie hatten Theil an dem inneren Lebensprincip der Kirche (anima Ecclesiae), bevor diese noch ihre äußere sichtbare Gestalt von Gott empfangen hatte. Zu der äußeren, sichtbaren Gemeinschaft der Kirche gehörten sie der Hoffnung nach.

Ign. M. ad Magn. 10: „Denn nicht das Christenthum glaubte an das Judenthum, sondern das Judenthum an das Christenthum, auf daß alle Zungen, die glauben, wieder zur Vereinigung mit Gott gebracht werden." *Aug.* Serm. 4 (al. de divers. 44), 11. 4: Ecclesiam autem accipite, Fratres, non in his solis qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent. Non enim non ad nos pertinet pater Abraham, quia ille fuit antequam Christus nasceretur de Virgine, et nos tanto post, id est, post passionem Christi facti sumus Christiani: cum dicat Apostolus, Quia filii sumus Abrahae, imitando fidem Abrahae. Ergo nos imitando illum ad Ecclesiam admittimur, et ipsum ab Ecclesia exclusuri sumus? Ep. 102. 190 (§ 124, 2). Enarr. 3. in Ps. 36. n. 4: Omnes qui ab initio saeculi fuerunt justi, caput Christum habent. Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse jam credimus, et in ejus fide et ipsi sanati sunt, in cujus et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus Angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine. Vgl. Enarr. in Ps. 128. n. 2.

5. Durch die Einheit desselben Gnadenlebens, und das Band der Liebe, bleibt die Kirche auch mit ihren in die jenseitige Vollendung bereits eingegangenen Gliedern auf das Engste verbunden. So umfaßt sie, ihrem weitesten Begriffe nach, die drei Reiche ihrer hienieden noch streitenden, der im Reinigungsorte leidenden, und der im Himmel zugleich mit den reinen Geistern triumphirenden Glieder.

Cat. rom. P. I. c. 10. q. 5: Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. Triumphans est coetus ille clarissimus et felicissimus beatorum spirituum, et eorum, qui de mundo, de carne, de iniquissimo daemone triumpharunt, et ab hujus vitae molestiis liberi ac tuti aeterna beatitudine fruuntur. Militans vero Ecclesia est coetus omnium fidelium, qui adhuc in terris vivunt; quae ideo militans vocatur, quod illi cum immanissimis hostibus, mundo, carne, satana, perpetuum sit bellum. Neque idcirco tamen duas esse Ecclesias censendum est; sed ejusdem Ecclesiae, ut ante diximus, partes duae sunt, quarum una antecessit, et coelesti patria jam potitur, altera in dies sequitur, donec aliquando cum Salvatore nostro conjuncta in sempiterna felicitate conquiescat. *Aug.* Enarr. in Ps. 3. n. 4. Vgl. o. § 110, 2; § 165.

Zweiter Abschnitt.

Die äußere Organisation oder die göttliche Verfassung der Kirche.

§ 130.

Uebersicht.

1. Christus, der Gottmensch, wirkte die Erlösung der Menschheit durch Ausübung des dreifachen, ihm vom Vater übertragenen Amtes, des Prophetenthums, des Hohenpriester- und Königthums. Die Kirche soll Christi Stelle vertreten bei allen Geschlechtern der Menschen, und ihnen die Gnaden der Erlösung zuwenden. Zu diesem Zwecke hat er sie mit der Fortführung jenes dreifachen von ihm selbst geübten Amtes betraut. In seinem Namen, und in seiner Kraft soll sie dasselbe vollziehen. Die dreifache göttliche Vollmacht oder Gewalt des Lehramtes (magisterium), der Gnadenspendung (Weihegewalt, oder Priesterthum, Potestas *ordinis*, ministerium), und der Regierung des christlichen Volkes (Potestas *jurisdictionis*, regimen) bildet die innere Seite ihrer Organisation oder Verfassung; die dadurch von ihr bewahrte und ausgespendete Wahrheit und Gnade Christi ihr inneres Lebensprincip.

Sowohl im kirchlichen als auch im älteren wissenschaftlichen Sprachgebrauche werden meist nur zwei göttliche Vollmachten oder Gewalten der Kirche unterschieden (Pot. *ordinis* und Pot. *jurisdictionis*), indem die Lehrgewalt als ein Bestandtheil der kirchlichen Regierungsgewalt aufgefaßt wird. Dieser Charakter kommt ihr in der That zu, weil sie nicht ein bloßes Lehren im gewöhnlichen Sinne des Wortes zum Inhalte hat, sondern vielmehr (als Fortsetzung der vom Erlöser persönlich geübten) das Recht der Kirche, im Namen Gottes den Glauben zu gebieten, bindende Glaubensgesetze zu geben, die Beobachtung derselben von Seiten ihrer Glieder zu fordern und zu überwachen, deren Verletzung zu bestrafen (Vgl. § 7, 1; 9, 1; 15, 1). Die oben genannte Dreitheilung ist insofern berechtigt, als die kirchlichen Gewalten sich auf ein dreifaches Object beziehen (Glaube, Gnade, christliches und kirchliches Leben).

Vgl. die Zweitheilung *Vatic.* Sess. 4. Prooem. (s. u.); c. 3 (§ 134, 1) *Cat. rom.* P. II. c. 7. q. 6; die Dreitheilung *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 21 (s. u.). *Thom. Aq.* II. 2. Q. 39. a. 3: Duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. *Devoti*, Inst. can. Lib. I. tit. II. § 1: Ut homines fruerentur bonis spiritualibus, creavit (Christus) ordinis potestatem; ut optime regerentur, potestatem jurisdictionis instituit. Vgl. *Bouix*, Tract. de princ. jur. can. P. IV. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 83.

2. Die genannten Vollmachten verlieh Christus zunächst den Aposteln, als den ersten von ihm bestellten Vorstehern der Kirche. Die ihnen auf solche Weise übertragenen Aemter sollten aber ebenso wohl in der Kirche allzeit fortdauern, wie jene Vollmachten. Hiermit war der Unterschied zweier Stände unter den Gliedern der Kirche nothwendig gegeben. Den einen bildet die von Christus eingesetzte, mit seinen Gewalten betraute Vorsteherschaft (die Hierarchie); den andern das von jener geleitete christliche Volk (die Laien). Auch jener Vorsteherschaft verlieh der göttliche Erlöser eine be-

stimmte Gliederung oder Verfassung. So entstand die äußere **Organisation** oder **Verfassung** der Kirche. Letztere werden wir zuerst in Betracht ziehen; sodann die kirchlichen Gewalten, deren Träger die Hierarchie ist.

Trid. Sess. 23. c. 4: Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti Sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam Ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere: perinde ac si contra B. Pauli doctrinam, omnes Apostoli, omnes Prophetae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores. Can. 6: Si quis dixerit, in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. *Vatic.* Sess. 4. Prooem. (§ 127, 1 fortfahrend): Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus est a Patre: ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 21: Christus porro suam ipsius potestatem ita per Apostolos exerceri continuarique voluit, ut quam ipse has in terras doctrinam intulerat, eam illi annuntiarent gentibus; et quos gratiarum thesauros ipse morte sua nobis meruerat, eorum illi essent dispensatores; et quam ipse domum construxerat, eam illi regerent. Vgl. § 129, 3.

Der Name **Hierarchie** (sacer principatus) wird in einem zweifachen Sinne gebraucht. Er bezeichnet einmal die unter den Trägern der kirchlichen Gewalten (der kirchlichen Vorsteherschaft) bestehende **Gliederung oder Rangordnung** (die mannigfache Abstufung der Gewalten); sodann auch die Träger der Gewalten oder die kirchliche **Vorsteherschaft** selbst.

Bouix l. c. c. 3. § 1. n. 2: *Hierarchia est ipsamet potestas Ecclesiae quatenus varie distributa.* Si vero hierarchia consideretur subjective seu in personis potestatem ecclesiasticam hanc possidentibus, dici potest: *Collectio personarum aliquo gradu potestate ecclesiastica pollentium.*

Je nachdem man die oben genannte Zwei- oder Dreitheilung der kirchlichen Gewalten zu Grunde legt, wird man auch eine zwei- oder dreifache hierarchische Ordnung zu unterscheiden haben, d. i. eine solche, welche sich auf die **Weihegewalt** (hierarchia *ordinis*), oder auf die **Regierungsgewalt** (hierarchia *jurisdictionis*), bezw. auf die **Lehrgewalt** (hier. *magisterii*) bezieht.

Bouix l. c. n. 3: Praedicta divisio in Hierarchiam *magisterii, jurisdictionis* et *ordinis* legitima dici potest. Usu tamen multo magis recepto duo tantum distingui solent species, jurisdictionis scilicet et ordinis. Quando autem usurpatur haec distributio, sub jurisdictionis vocabulo comprehenditur magisterium seu docendi potestas.

Außer der auf **göttlicher** Einsetzung beruhenden Gliederung der Hierarchie (hierarchia *juris divini*) gibt es auch eine im Verlaufe der Zeiten von der **Kirche selbst** eingeführte (hierarchia *juris ecclesiastici*). Nur erstere gehört in den Bereich der Dogmatik; letztere ist im Kirchenrechte zu erörtern.

§ 131.

Die göttliche Einsetzung und der Fortbestand der Hierarchie im Allgemeinen.

1. Schon gleich vom Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit an hat Christus eine bestimmte Anzahl von Männern durch seine Gnade berufen und sie aus der Menge der übrigen Gläubigen ausgesondert, um sie an **seinem Wirken** durch die Predigt des Evangeliums, die Spendung der Taufe und mancherlei Wundergaben **theilnehmen zu lassen**. Es waren

dieß die zwölf **Apostel** und die zweiundsiebenzig **Jünger**. Diese erscheinen somit als **Gehülfen** und **Stellvertreter** Christi in Bezug auf das Lehramt und die Gnadenspendung; und sie haben diese ihre **Sendung** (ihr Amt) **unmittelbar von Christus selbst** empfangen.

Matth. 4, 18: Ambulans autem Jesus juxta mare Galilaeae, vidit duos fratres, Simonem, qui vocatur Petrus, et Andream fratrem ejus, mittentes rete in mare (erant enim piscatores), (19) et ait illis: Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum. (20) At illi continuo relictis retibus secuti sunt eum. Aehnlich die Berufung der übrigen Apostel V. 21. 22; Joh. 1, 43 ff. Luk. 6, 13: Et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos; et elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos vocavit. Marc. 3, 13: Et ascendens in montem vocavit ad se, quos voluit ipse; et venerunt ad eum. (14) Et fecit, ut essent duodecim cum illo, et ut mitteret eos praedicare. (15) Et dedit illis potestatem curandi infirmitates, et ejiciendi daemonia. Matth. 10, 1: Et convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem et infirmitatem. V. 5: Hos duodecim misit Jesus, praecipiens eis, dicens: In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis: (6) sed potius ite ad oves, quae perierunt domus Israel. (7) Euntes autem praedicate, dicentes: Quia appropinquavit regnum coelorum. (8) Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones ejicite; gratis accepistis, gratis date. V. 40: Qui recipit vos, me recipit; et qui me recipit, recipit eum, qui me misit. Marc. 6, 12: Et exeuntes praedicabant, ut poenitentiam agerent; (13) et daemonia multa ejiciebant, et ungebant oleo multos aegros, et sanabant. Joh. 4, 1: Ut ergo cognovit Jesus, quia audierunt Pharisaei, quod Jesus plures discipulos facit et baptizat, quam Joannes, (2) (quamquam Jesus non baptizaret, sed discipuli ejus) reliquit Judaeam, et abiit iterum in Galilaeam.

Luk. 10, 1: Post haec autem designavit Dominus et alios septuaginta duos, et misit illos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus.. V. 3: Ite, ecce, ego mitto vos sicut agnos inter lupos. V. 8: Et in quamcunque civitatem intraveritis, et susceperint vos, manducate, quae apponuntur vobis, (9) et curate infirmos, qui in illa sunt, et dicite illis: Appropinquavit in vos regnum Dei. Auch **ihre** Zurückweisung bezeichnet der Erlöser, ebenso wie die der **Apostel**, als eine der schwersten gegen Gott selbst begangenen Sünden. V. 12: Dico vobis: Quia Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati. Vgl. V. 10—16. Matth. 10, 14 ff. Sie sind eben **seine Stellvertreter**, mit **seiner Autorität** bei ihrer Sendung bekleidet. Luk. 10, 16 (§ 128, 2).

Der Heiland hebt es zu wiederholten Malen ausdrücklich hervor, daß **er selbst** die Apostel **erwählt und gesandt** habe. Auch bei der Wahl des Apostels **Matthias** wurde dieser Umstand der göttlichen Berufung als ein wesentliches Erforderniß des **Apostolates** (im engeren Sinne) vorausgesetzt. Ebenso betont der hl. **Paulus** seinen Widersachern gegenüber seine ausschließliche und directe Berufung von Seiten Gottes als entscheidendes Kriterium für die Aechtheit seines Apostolates.

Joh. 6, 71: Respondit eis Jesus: Nonne ego vos duodecim elegi? et ex vobis unus diabolus est? 15, 14: Jam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus ejus. (15) Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecunque audivi a Patre meo, nota feci vobis. (16) Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat.

Apg. 1, 24: Et orantes dixerunt: Tu Domine, qui corda nosti omnium, ostende quem elegeris ex his duobus unum, (25) accipere locum ministerii hujus et apostolatus . . . Gal. 1, 1: Paulus Apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum, et Deum Patrem, qui suscitavit eum a mortuis. Vgl. Apg. 9, 13 ff.; Gal. 1, 11 ff.

2. Kurz vor seiner Himmelfahrt (theils vor, theils nach seinem Tode und seiner Auferstehung) betraute **Christus** seine Apostel ausdrücklich mit

der dreifachen Gewalt der Lehre, der Gnadenspendung, und der Regierung der Gläubigen. Die Apostel aber beginnen sofort nach der Herabkunft des heiligen Geistes jene Gewalten auszuüben, indem sie sich dabei als die Stellvertreter Christi betrachten, welche sein Heilswerk in seinem Namen, und in seiner göttlichen Kraft, fortsetzen sollen. Ueberall berufen sie sich nur auf ihre göttliche Sendung; niemals auf einen Auftrag der Gemeinde. Ebenso übertragen sie ihre Gewalten und ihre Sendung wiederum auf Andere, kraft ihres Amtes oder im heiligen Geiste; nie auf Grund einer menschlichen Bevollmächtigung.

Matth. 28, 18—20 (§ 128, 2). Luk. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem. Joh. 20, 21 (ebend.). Ueber den Primat Petri s. § 132.

Apg. 1. 2; 10, 42: Et praecepit nobis praedicare populo, et testificari, quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. Vgl. § 128, 2.

Apg. 6, 2: Convocantes autem duodecim multitudinem discipulorum dixerunt: Non est aequum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis. (3) Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos statuamus super hoc opus. V. 6: Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus. 13, 2 (die bischöfliche Weihe des Paulus und Barnabas): Ministrantibus autem illis Domino et jejunantibus, dixit illis Spiritus sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumsi eos. (3) Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos. 14, 22: Et cum constituissent (Paul. et Barn.) illis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent cum jejunantibus, commendaverunt eos Domino, in quem crediderunt. 15, 28: Visum et enim Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria . . . 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5: Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi.

Wenn die alttestamentliche Ordnung im Ganzen ein Vorbild des Neuen Bundes, ein „Schattenriß der zukünftigen Güter" war, so mußte dieß ganz gewiß auch in Bezug auf den vorliegenden Punkt der Fall sein. Nun aber besaß der Alte Bund seine von Gott eingesetzte Hierarchie, als Trägerin göttlicher Vollmachten. Wenn ferner keine Religion ohne Priesterthum denkbar ist, so konnte ganz gewiß das Christenthum, die denkbar vollkommenste Form der Religion, eines solchen nicht entbehren. Mit einem von Gott eingesetzten Priesterthum muß sich aber eine hierarchische Ordnung nothwendig verbinden, wenn die Einheit des religiösen Lebens gewahrt werden soll.

Cat. rom. P. II. c. 7. q. 8: Nam et illa aetas, quae scriptam legem antecessit, suum sacerdotium, suamque potestatem spiritualem habuerit necesse est, cum legem habuisse satis constet. Haec duo enim ita conjuncta esse testatur Apostolus (Hebr. 7, 12), ut eorum altero translato, simul etiam alterum transferri necesse sit. Cum igitur naturali instinctu homines cognoscerent Deum colendum esse: consequens erat, ut in quavis republica aliqui sacrorum et divini cultus procurationi praeficerentur, quorum potestas aliquo modo spiritualis diceretur. Eadem etiam potestate populus Israëliticus non caruit; quae tametsi dignitate superior fuit, quam illa, qua in lege naturae sacerdotes praediti erant, longe tamen inferior, quam legis evangelicae spiritualis potestas existimanda est. Haec enim coelestis est, omnemque Angelorum etiam virtutem superat; neque a sacerdotio Mosaico, sed a Christo Domino, *qui non secundum Aaron* (Hebr. 7, 11) *Sacerdos fuit*, *sed secundum ordinem Melchisedech,* ortum habet. Is enim, qui summa potestate gratiam tribuendi et peccata remittendi praeditus fuit, hanc potestatem, quamvis virtute definitam et Sacramentis adstrictam, Ecclesiae suae reliquit, quare ad eam exercendam certi ministri instituti sunt, et solemni religione consecrati; quae quidem consecratio ordinis Sacramentum, vel sacra ordinatio vocatur. Vgl. Selbst a. a. O. S. 336 ff.

3. Die von Christus den Aposteln übertragene Sendung und Aufgabe umfaßte alle Völker der Erde und alle kommenden Zeiten bis zum Weltende. Hiermit war es schon klar ausgesprochen, daß die Stellvertretung, welche Christus in den Aposteln sich geschaffen hatte, allzeit in der Kirche fortdauern sollte. Auch aus dem Grunde mußte dieß der Fall sein, weil die Existenz und das innere Leben der Kirche durch die Ausübung der den Aposteln übertragenen göttlichen Gewalten allzeit in gleicher Weise bedingt bleibt. Die zunächst in den Aposteln von Christus eingesetzte Hierarchie sollte demnach bis zum Ende der Zeiten als eine göttliche Institution in der Kirche fortbestehen bleiben.

Vatic. Sess. 4. Prooem. (§ 130, 2). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25: Non omnes christiani potestate ecclesiastica potiuntur, nec, qui potiuntur, partibus aequalibus eam tenent. Est enim in Ecclesia hierarchia divinitus instituta, ad quam praeter ceteros ecclesiasticos gradus Episcopi potissimum pertinent. Den Schriftbeweis für obige Sätze s. n. 2.

Der Glaube der Kirche spricht sich von Anfang an durch alle Zeiten unverändert aus in dem thatsächlichen Fortbestande und der praktischen Anerkennung der Hierarchie als einer göttlichen Institution. Dazu kommen von den ältesten Zeiten an die bestimmtesten Zeugnisse der Tradition über den Unterschied der beiden kirchlichen Stände (Clerus und Laien), sowie über den göttlichen Ursprung der hierarchischen Aemter und Gewalten, des Episkopates, Presbyterates und Diakonates.

Clem. Rom. 1 Cor. 42: „Die Apostel haben von Christus uns das Evangelium verkündet, Christus von Gott. Denn Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus; beides in rechter Ordnung nach Gottes Willen. Nachdem sie nun den Auftrag erhalten, durch die Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi volle Gewißheit erlangt hatten, durch das Wort Gottes bestärkt und mit der Fülle des Geistes ausgerüstet waren, zogen sie aus, um die Ankunft des Reiches Gottes zu verkündigen. Sie predigten auf dem Lande und in Städten, und stellten die Erstlinge (der Bekehrten), welche sie durch den Geist kräftig erfunden, zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen auf. Und dieß war nichts Neues; denn lange zuvor hatte die Schrift in Betreff der Bischöfe und Diakonen sich geäußert. Denn so heißt es irgendwo: Aufstellen werde ich ihre Bischöfe in Gerechtigkeit, und ihre Diakonen in Treue." c. 44: „Und die Apostel erkannten, durch unsern Herrn Jesum Christum, daß um die Ehre des Bischofsamtes Streit entstehen würde; und aus diesem Grunde, weil sie vollkommenes Vorherwissen hatten, stellten sie die oben Genannten als ihre Nachfolger auf, und setzten für die Zukunft die Regel der Nachfolge fest, damit, wenn diese entschlafen wären, andere erprobte Männer an deren Stelle ihr Kirchenamt überkämen." c. 40: „Wir müssen alles, was der Herr zu bestimmten Zeiten zu thun uns geheißen hat, der Ordnung gemäß thun . . . Diejenigen also, welche zur festgesetzten Zeit ihre Opfer darbringen, sind Gott gefällig und selig; denn indem sie die Gebote des Herrn befolgen, gehen sie nicht fehl. Dem Hohenpriester nämlich sind besondere Obliegenheiten zugewiesen, sowie den Priestern ihre eigenthümliche Stellung; und die Leviten haben ihren eigenen Dienst. Der Laie aber ist an die für Laien bestimmten Gesetze gebunden." Die Zeugnisse des hl. Ignatius s. § 127, 4 c. Vgl. Magn. 2. Trall. 2. Nirschl a. a. O. S. 97.

Den Gnostikern gegenüber betonten namentlich Irenäus und Tertullian, daß das kirchliche Lehramt die untrügliche und bindende Norm des Glaubens, und dieses hinwieder an die apostolische Succession der Bischöfe und den Primat gebunden sei. Vgl. § 7, 2 b. S. u. § 137, 3. *Tert.* de praescr. 32: Ceterum si quae (haereses) audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim

modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Itidem proinde utique et ceterae exhibent, quos ab Apostolis in Episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Confingant tale aliquid haeretici. Quid enim illis post blasphemiam illicitum est? Weitere Zeugnisse s. in den folgenden Abschnitten.

Das Dogma von der göttlichen Einsetzung und dem Fortbestande der Hierarchie wurde nur selten von der Häresie bestritten. Abgesehen von den Schwärmereien der Montanisten, welche zuletzt auch Tertullian dazu brachten, die Hierarchie für eine bloß menschliche (apostolische) Einrichtung zu erklären (s. § 150); sowie von der principlosen, rein revolutionären Opposition einzelner mittelalterlicher Secten (Waldenser, Husiten), blieb es den Reformatoren des 16. Jahrhunderts vorbehalten, principiell die göttliche Einsetzung und Nothwendigkeit der Hierarchie, und darum auch das Sacrament der heiligen Weihe, zu läugnen. Auch diese Opposition gegen das kirchliche Dogma ergab sich ihnen als unvermeidliche Consequenz aus den beiden angenommenen Grundprincipien: dem Sola-scriptura-Princip, und der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein (vgl. § 127, 4 d). Dem kirchlichen Dogma vom (speciellen) Priesterthum stellten die Reformatoren ihre Lehre vom sogen. allgemeinen Priesterthum entgegen. S. hierüber § 136. Ueber das Sacrament der heiligen Weihe s. § 152. Vgl. *Trid.* Sess. 23. c. 4 (§ 130, 2).

So wenig übrigens die Lehre von der unsichtbaren Kirche bei den Reformatoren und ihren Anhängern zu klarer und consequenter Durchführung gelangte, so wenig auch die Lehre von den hierarchischen Gewalten. Es wurde bald erkannt, daß irgend ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung unter den Gläubigen mit dem Begriff einer kirchlichen Gemeinschaft oder Gemeinde nothwendig gegeben und für den Fortbestand der neuen Pflanzung unentbehrlich sei.

Conf. August. P. I. art. 14: De ordine Ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia publice docere, aut Sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Worin aber diese Vocatio bestehen soll, nachdem man das Sacrament der Weihe und die Hierarchie verworfen, und von der apostolischen Succession der Bischöfe sich losgesagt hatte, war nicht in befriedigender Weise zu bestimmen. Daher stieß die praktische Anwendung jenes Artikels auch auf große Schwierigkeiten und heftigen Widerspruch. Vgl. Möhler, Symbolik § 45 (S. 410). *Melanchth.* Ep. IV, 104: Utinam, utinam possem non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri ecclesiam dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica, video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem quam antea unquam fuit.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten suchten die Reformatoren darin, daß sie die kirchliche Regierungsgewalt auf die weltlichen Landesfürsten (bezw. die reichsstädtischen Behörden) übertrugen. Die Geschichte hat es seitdem oft bewiesen, wie berechtigt die von Melanchthon (a. a. O.) ausgesprochenen Befürchtungen waren. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 12. 190. Interessant ist auch das Geständniß des Hugo Grotius, Votum pro pace art. 7: Gradus praepositorum in Ecclesia esse debere, et per illos gradus compaginari Ecclesiam, docet nos Paulus (Eph. 4, 11). Ordo sive in partibus sive in toto continetur principatu quodam, sive praepositi unitate. . . . Hic ordo semper in Ecclesia manere debet, quia semper manet causa, i. e. periculum schismatis. Animadv. in animadv. Rivet. ad 7: Sicut exercitus, sicut navis regi non potest nisi per gradus praefectorum, qui gradus in unum desinant, ita nec Ecclesia. Etiamsi omnes qui sunt in Ecclesia, essent dilectione summa praediti, tamen tali ordine esset opus. Deus non amat facere semper miracula, sed ad res optimas etiam optimas monstrat vias, qualis est ad unitatem Ecclesiae certus ordo.

§ 132.

Der Primat.

A. Der Primat Petri.

1. Christus ist als Gottmensch und Erlöser in seiner himmlischen Herrlichkeit das unsichtbare Haupt der Kirche. Als solches theilt er der Kirche fortwährend die übernatürlichen Gewalten und Gnaden mit, welche ihren Bestand und ihr Leben bedingen, und regiert sie, auch seiner heiligen Menschheit nach, in Verbindung mit der göttlichen Providenz des Vaters und des heiligen Geistes (§ 112, 1). Gleichwie nun aber die Kirche ihrem Wesen nach nicht bloß eine innerliche, sondern zugleich eine äußere und sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen ist, so hat Christus ihr dem entsprechend auch ein sichtbares (menschliches) Haupt gegeben, welches auf Erden seine Stelle in der Regierung der Kirche vertreten soll. Diese Einrichtung, oder der sogen. Primat (Primatus *jurisdictionis*), nimmt überhaupt die erste Stelle ein in den Verheißungen und Anordnungen Christi, welche sich auf die äußere Organisation oder Verfassung der Kirche beziehen. Nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich betrachtet, erscheint der Primat als der Grundstein in der göttlichen Verfassung der Kirche. Mit diesem Primate hat der Erlöser zuerst den hl. Petrus betraut, so jedoch, daß dadurch zugleich eine bleibende Institution (ein ständiges Amt) in seiner Kirche geschaffen sein sollte.

Das Verhältniß zwischen Christus als Haupt der Kirche und dem Inhaber des Primates drückt die Wissenschaft durch die Formel aus: Christus sei Caput Ecclesiae *invisibile, supremum, essentiale* (d. i. vermöge des Wesens seiner gottmenschlichen Person und in seiner Eigenschaft als Erlöser der Menschheit komme ihm diese Stellung nothwendig und als eine von seiner Person nicht trennbare zu; sie ist nicht etwas Accidentelles, nur äußerlich mit seiner Person Verknüpftes); hingegen der Inhaber des Primates Caput Ecclesiae *visibile, ministeriale* (d. i. als Stellvertreter Christi, und vermöge der von Christus ihm übertragenen Autorität; oder als minister *Christi;* nicht aber, wie die Gallicaner den Ausdruck auffaßten, als minister *Ecclesiae*, d. h. so, als ob er von der Kirche seinen Vorrang empfangen hätte, und nur in ihrem Auftrage bei Ausübung desselben handelte), *accidentale* (sofern die Würde des Primates nur auf Grund der göttlichen Einsetzung, und kraft der Succession, der Person des Inhabers zukommt; also nicht schon an sich, oder nothwendig, sondern per accidens, darum auch nicht untrennbar mit ihr verbunden ist).

Vatic. Sess. 4. Prooem.: Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum caeteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae coelo inferendae sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret. Ib. c. 1: Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. . . . Huic tam manifestae sacrarum Scripturarum doctrinae, ut ab Ecclesia semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui, constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant, solum Petrum prae caeteris Apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum: aut qui

affirmant, eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro, sed Ecclesiae, et per hanc illi ut ipsius Ecclesiae ministro delatum fuisse. — Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse, a. s.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 21: Christus, ut Ecclesiae, corpori suo mystico et visibili, visibile etiam postquam hinc discessisset, caput constitueret, Simonem Petrum Apostolorum creavit principem. Id ut significaret, supra Petrum se aedificaturum Ecclesiam edixit. Quam aedificium a fundamento, eandem a Petro, fundamento visibili, firmitatem acceptura declaratur Ecclesia. Sunt quidem et reliqui Apostoli, cum potestate praediti sint, Ecclesiae fundamenta, attamen non tam insigni quo Petrus modo. Hic enim prae ceteris *unum* et *universale* constituitur fundamentum, cum ei sicuti prae ceteris Jesum Christum Dei filium professus erat, prae ceteris praerogativa esset deferenda. Hoc quo fieret manifestius, *plenam* de omnibus quae ad Ecclesiam respiciunt statuendi seu clavium potestatem Christus ei promisit. Etsi clavium potestas etiam reliquis concedenda erat Apostolis, eminentiori tamen modo confertur Petro, cum quod omnibus est commune non singularis dignitas fuisset, nec munus singulare ob singularem fidei professionem delatum. Hanc autem singularem dignitatem et potestatem reapse Christus tunc contulit in Petrum, cum postquam e sepulcro vivus prodiit, agnos ovesque pascendi munus eidem imposuit. *Cat. rom.* P. I. c. 10: Unus est etiam ejus (Eccl.) rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, quem aeternus Pater dedit *caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ejus* (Eph. 1, 22). Visibilis autem is, qui Romanam cathedram Petri Apostolorum principis legitimus successor tenet.

2. Aus der heiligen Schrift ergibt sich auf's Bestimmteste, daß dem hl. Petrus ein Vorrang vor allen übrigen Aposteln (primatus) von Christus verliehen wurde, und daß dieser Vorrang die apostolischen Gewalten zur Leitung und Regierung der Kirche betraf (prim. *jurisdictionis*). Diese hat der Erlöser dem hl. Petrus früher als den übrigen Aposteln, und für seine Person allein, verheißen (a), und ebenso hat er, nach seiner Auferstehung, dem hl. Petrus für sich allein die Regierung der Gesammtkirche thatsächlich übertragen (b). Auch noch durch eine Reihe sonstiger Umstände in der evangelischen Geschichte wird jener Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln angedeutet (c).

a. Schon sogleich bei der Berufung des Apostels deutete Christus die dereinst ihm zu verleihende Würde durch Aenderung seines Namens an. Joh. 1, 42: Intuitus autem eum Jesus, dixit: Tu es Simon, filius Jona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.

Die Erklärung dieses Namens, und die bestimmte Verheißung des zukünftigen Vorranges (die Verheißungsurkunde) s. Matth. 16, 18. 19.

Matth. 16, 13: Venit autem Jesus in partes Caesareae Philippi, et interrogabat discipulos suos, dicens: Quem dicunt homines esse Filium hominis? (14) At illi dixerunt: Alii Joannem Baptistam; alii autem Eliam; alii vero Jeremiam, aut unum ex Prophetis. (15) Dixit illis Jesus: Vos autem, quem me esse dicitis? (16) Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. (17) Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. (18) Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. (19) Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Vgl. *Vatic.* l. c. *Conc. Prov. Col.* l. c. (o. n. 1).

Auf den Zusammenhang dieser Verheißung Christi mit dem klaren und entschiedenen Glaubensbekenntnisse des Apostels (V. 15) haben die heiligen Väter öfters hingewiesen (z. B. *Basil.* c. Eunom. II, 4; *Ambr.* in Luc. X, 24; *Leo M.* Serm. 3 (al. 2), 2. 3. u. a.).

Die beiden Wörter Petrus und petra (V. 18, entsprechend dem griechischen πέτρος und πέτρα) bezeichnen einen und denselben Begriff. In der (aramäischen) Ursprache, deren sich Christus bediente, hieß es beide Male Kepha (כֵּיפָא). *Hier.* in Gal. 2: Non quod aliud significet *Petrus*, aliud *Cephas*, sed quam nos latine et graece Petram vocamus, Hebraei et Syri propter linguae interviciniam Cepham nuncupant. Der (griechische) Uebersetzer hat an der ersten Stelle πέτρος vorgezogen, weil hier zunächst die Person des Apostels von Christus benannt wurde; an der zweiten Stelle schien πέτρα angemessener, weil hier die Würde und das Amt des Apostels (also eine Sache, das Fundament der Kirche) bezeichnet werden sollte. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. *Bellarm.* de Rom. Pontif. I, 10.

Die Worte: Et super *hanc petram* etc. können durchaus nicht (wie protestantische Exegeten dieß wollten) auf Christus bezogen werden. Durch nichts ist eine solche Wendung der Rede angedeutet, was doch namentlich in der Ursprache, wo beide Male dasselbe Wort gebraucht wurde, unerläßlich gewesen wäre. Jene Auffassung ist grammatisch wie sachlich gleich unzulässig. Vgl. *Greg. de Valent.* Analys. fidei cath. VII, 2: Primum, qualis esset illa orationis consequentia: Tu Petrus es, ego super me aedificabo Ecclesiam meam? — Deinde cur dicit *hanc*? Num digitum in se intendit, aut manu sublata sese indicavit, ut commode *hanc* diceret? — Accedit quod rem illis verbis facturum se promittit plane futuram. At ipse Christus jam inde ab origine mundi erat fundamentum Ecclesiae, et super illum jam tum bona ex parte Ecclesia exaedificata. — Item, si se, non Petrum, ibi petram intellexit, quam, obsecro, mercedem illis verbis Petro propter factam ab eo confessionem promisit? Non enim Petri praerogativa est, quod super Christum aedificatur Ecclesia. Vgl. *Bellarm.* l. c. Die Beziehung jener Worte auf Petrus wird auch in der Tradition von Anfang an festgehalten.

Tert. de praescr. 22: Latuit aliquid Petrum aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum, et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem? *Cypr.* Ep. 43 (40), 5: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una super petram Domini voce fundata. Ep. 73, 7: Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. *Orig.* in Rom. V, 10. *Hilar.* in Matth. 16. n. 7. *Hier.* in Matth. III, 16: Secundum metaphoram petrae recte dicitur ei: Aedificabo Ecclesiam meam *super te.*

Der Apostel Petrus wird also hier (zunächst persönlich) von Christus als Fels bezeichnet, und als das zukünftige Fundament der Kirche. Den Sinn dieses bildlichen Ausdruckes erklärt der Zusatz: Et portae inferi etc., d. h. die Macht der Hölle, alle Anschläge Satans und seines Reiches (des Irrthums und der Sünde) werden die Kirche nicht überwältigen; sie wird, wie ein auf festen Felsengrund erbautes Haus, allen Stürmen trotzen; stets unversehrt fortbestehen; oder (wie Neuere wollen) selbst das Todtenreich (ᾅδης = Unterwelt, Todtenreich) wird die Kirche nicht an Festigkeit und Dauerhaftigkeit übertreffen; sie wird unvergänglich sein. Wenn letztere Auffassung beabsichtigt wäre, so würde Christus wohl eher gesagt haben: Die Kirche wird sogar den Pforten des Hades überlegen sein.

Arnoldi, Comm. zum Evang. des hl. Matth. S. 346: „Die ältere Auffassung versteht ᾅδης von der Hölle und nimmt πύλαι ᾅδου entweder als bloße Umschreibung von ᾅδης, . . . oder, da bei den Orientalen unter den Stadtthoren die Rathsversammlungen, die gerichtlichen Verhandlungen stattfinden, und die Besatzung sich sammelt, metonymisch von den feindseligen Anschlägen und Mächten der Hölle . . . Der Sinn ist nachdrucksamer und voller, als bei der ersten Auffassung. Daß bei derselben aus dem Bilde von einem Gebäude herausgetreten wird, kann nicht dagegen geltend gemacht werden, da die Morgen-

länder gar leicht aus einem Bilde in's andere übergehen, wie schon gleich der f. V. zeigt; desgleichen nicht, daß ᾅδης die Bedeutung Hölle nicht habe, weil das unwahr ist. Vgl. 11, 23; Luk. 16, 23." Vgl. auch *(Schleussner)*, Lex. s. v. ᾅδης. *Passaglia*, De praerog. B. Petri. p. 468.

Nach beiden genannten Deutungen (des Ausdruckes portae inferi) ist der Sinn der Verheißung: Petrus soll das Fundament der Kirche werden, um dieser eine unverwüstliche Fortdauer zu sichern. Wie und wodurch Petrus eine solche Beziehung zur Kirche und einen solchen Einfluß auf dieselbe erlangen werde, erklärt die folgende erläuternde Verheißung Christi (V. 19).

Maldon. i. h. l.: Diversis enim metaphoris, altera fundamenti, altera clavium, unus idemque principatus significatur, et una alterius explicatio est. Arnoldi a. a. O. S. 347: „Zu der Prärogative, daß die Kirche auf Petrus werde erbaut werden, kommt eine andere, dieselbe gewissermaßen erläuternde und weiterführende . . . Sie ist wiederum in einem Bilde ausgedrückt, welches darin mit dem vorigen übereinkommt, daß die Vorstellung von dem Gebäude fortläuft, welches aber darin verschieden ist, daß jetzt von demselben als einem vollendeten die Rede ist, über welches Petrus gesetzt wird . . . Die Ueberreichung der Schlüssel einer festen Burg oder einer Stadt an den Fürsten oder Eroberer ist der symbolische Ausdruck, daß ihm die Herrschaft darüber gehöre. Vgl. Js. 22, 22; Apok. 1, 18; 3, 7. Der Herr verheißt also dem Petrus die höchste Machtvollkommenheit über die Kirche."

Wenn schon die verheißene Mittheilung der Schlüssel (die Schlüsselgewalt) an sich die dereinstige Uebertragung der höchsten Regierungsgewalt über die Kirche bedeutet, so wird diese noch klarer durch den Zusatz bezeichnet: Quodcunque ligaveris etc. Dieser Zusatz bestimmt die dem Apostel verheißene Vollmacht näher nach ihrem Wesen (sie ist, wie ihrem Ursprunge, so auch ihrem Wesen nach eine göttliche, übernatürliche, die himmlische Seligkeit der ihr Untergebenen betreffende); sodann auch nach ihrem Inhalte. Sie ist nämlich die höchste, alle übernatürlichen Gewalten, welche das Wesen und den Fortbestand der Kirche bedingen, umfassende Vollmacht der Regierung der Kirche. Diese Deutung ist durch die ganz allgemeinen, alle Arten regierender Thätigkeit bezeichnenden Ausdrücke claves (s. o.), ligare (= gebieten und verbieten) und solvere (= gestatten, entbinden) nothwendig gefordert.

Bei ligare und solvere ist nicht an die bloße richterliche Gewalt in Bezug auf die Nachlassung der Sünden zu denken. Diese Beschränkung des Sinnes ist durch nichts angedeutet. Auch wäre der (bildliche) Ausdruck *peccata* ligare wohl kaum zulässig.

Arnoldi a. a. O. S. 347: „Δέειν καὶ λύειν verstehen die Einen bloß von dem Behalten und Vergeben der Sünden, aber rein willkürlich, da das Unbestimmte des Ausdruckes manches Andere mit einschließen kann. Andere verstehen es von dem Ausschließen aus der Kirche und von dem Zulassen zu derselben, so daß der Typus von dem Zu- und Aufbinden der Thüren bei den Alten hergenommen wäre. Allein dann müßte es statt ὃ ἐὰν κ. τ. λ. heißen: ᾧ ἐὰν κ. τ. λ., wem du gebunden . . . aufgebunden haben wirst. Die Meisten nehmen δέειν, binden, = verbieten und λύειν, lösen, = zulassen, erlauben. Daß die Ausdrücke אָסַר, binden, und הִתִּיר oder שְׁרָא, lösen, im Talmud vielmal in diesem metaphorischen Sinne vorkommen, hat Lightfoot nachgewiesen . . . Es ist aber nicht bei dieser Bedeutung stehen zu bleiben, . . . sondern man muß annehmen, daß der Ausdruck allmählich die weitere Bedeutung des Gesetzgebens und Gesetzaufhebens, des Befehlens und Regierens überhaupt erhalten habe." Vgl. *Passaglia* l. c. p. 491.

Der Wechsel in den vom Erlöser (V. 19) gebrauchten Bildern erklärt sich ähnlich wie die Doppelübersetzung des Wortes Kepha V. 18 (s. o.). Das erste Bild, die „Verleihung der Schlüssel", war sehr passend, um die höchste Regierungsgewalt an sich zu bezeichnen. Im zweiten Vergleiche sollten die Wirkungen beschrieben werden, von welchen die Ausübung jener Gewalt begleitet ist. Diese Ausübung betrifft aber in ihren Wirkungen ebenso wohl die übernatürlichen Schätze der Wahrheit und Gnade Christi, wie auch die Glieder der Kirche. Beides zusammen nun, die Verwaltung jener Schätze und die Leitung oder Regierung der Glieder der Kirche, konnte nicht wohl durch das Bild des Schließens und Oeffnens, sehr wohl aber durch das (unbestimmtere, umfassendere) Bild

des Bindens und Lösens ausgedrückt werden. Aus demselben Grunde erscheint auch der Ausdruck: Was immer du binden wirst u. s. f. angemessener, als der andere: Wen immer u. s. f. Die übernatürlichen Heilsgüter der Kirche bilden den Gegenstand der Schlüsselgewalt Petri; die Glieder der Kirche sind das Subject, an welchem, und für welches sie sich bethätigt.

Man hat den Einwand erhoben, Christus habe Matth. 18, 18 (Amen dico vobis: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelis) allen Aposteln dieselbe Vollmacht verliehen, welche er Matth. 16, 19 dem hl. Petrus verhieß. Von einem Vorrange des letztern vor den übrigen Aposteln könne daher nicht die Rede sein. Indeß beschränkt sich die Uebereinstimmung der genannten Stelle mit Matth. 16, 19 darauf, daß Christus dort allen Aposteln eine Gewalt verlieh, welche inhaltlich oder ihrem Wesen nach mit der dem hl. Petrus zuvor verheißenen identisch ist, da sie mit denselben bildlichen Ausdrücken bezeichnet wird; d. i. die kirchliche Regierungsgewalt. Daß diese dem hl. Petrus ausschließlich eigen sein werde, war Matth. 16, 19 nicht gesagt worden, sondern nur, daß sie ihm in ausgezeichneter, ihm allein eigenthümlicher Weise (als pot. *suprema*) würde zu Theil werden, entsprechend seiner Stellung als Fundament der Kirche, und als Inhaber der Schlüsselgewalt in Bezug auf die ganze Kirche (die übrigen Apostel nicht ausgenommen). Diese letztere Verheißung wurde den übrigen Aposteln nicht gegeben.

Auch auf Joh. 20, 23 (Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt) hat man sich im Sinne des obigen Einwandes berufen. Hier handelt es sich aber keineswegs um die Erfüllung der dem hl. Petrus Matth. 16, 19 gegebenen Verheißung; diese wird vielmehr Joh. 21, 15—17 berichtet (s. u. b). Zudem wird die Joh. 20, 23 allen Aposteln verliehene Gewalt ausdrücklich auf die Sündenvergebung beschränkt, während Matth. 16, 19 ganz allgemein von der Regierung der Kirche die Rede ist. Vgl. Arnoldi a. a. O. S. 349. *Passaglia* l. c. p. 492.

Von den Protestanten, Gallicanern, Jansenisten (Quesnell) u. A. wurde behauptet, nicht dem hl. Petrus, sondern der Kirche habe Christus die Schlüsselgewalt verheißen, bezw. übertragen; von ihr (als minister Ecclesiae) habe Petrus sie empfangen und jeder seiner Nachfolger (die gallicanische Theorie von der Superiorität der Concilien, bezw. der Gesammtkirche über den Papst).

Declar. Cleri gallic. art. 2. 4. Prop. *Quesn.* damn. 90. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 2: Propositio, quae statuit, *potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur Pastoribus, qui sunt ejus ministri pro salute animarum;* sic intellecta, ut a communitate fidelium in Pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas; haeretica. Prop. 3: Insuper, quae statuit, *Romanum pontificem esse caput ministeriale;* sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona B. Petri, sed ab Ecclesia Potestatem ministerii accipiat, qua, velut Petri successor, verus Christi Vicarius, ac totius Ecclesiae caput, pollet in universa Ecclesia; haeretica. *Vatic.* Sess. 4. c. 1 (o. n. 1).

Hiernach müßte die Verheißung Christi Matth. 16, 18. 19 nicht an Petrus, sondern an die Kirche gerichtet gewesen sein. Daß aber vom exegetischen Standpunkte nur die erste Annahme zulässig sei, und wie die Tradition diese Auffassung bestätige, wurde oben bereits gezeigt. Auch wurde früher bereits dargelegt, wie die hierarchischen Vollmachten und Aemter überhaupt auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhen, und nur daraus entspringen konnten. Vgl. § 131.

Nur in dem Sinne galt jene Verheißung der Kirche, als der Primat Petri eine kirchliche Institution, ein Theil der wesentlichen Organisation der Kirche (nicht aber ein bloßes persönliches Privilegium zu Gunsten des Apostels) sein sollte. In diesem Sinne kann auch gesagt werden, Petrus habe in jenem Augenblicke die Kirche repräsentirt, d. h. während der Primat ihm persönlich, als dem zukünftigen Inhaber desselben, verheißen wurde, wurde der Kirche damit ein Bestandtheil ihrer Verfassung verheißen.

So ist es auch zu verstehen, wenn der hl. Augustinus sagt, Christus habe dem

hl. Petrus, sofern er die Kirche repräsentirte, die Schlüsselgewalt verliehen. Daß dieß nicht im gallicanischen Sinne gemeint sei, erhellt klar aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen selbst.

Vgl. z. B. *Aug.* in Joan. tr. 124. n. 5: Hoc (die Lossprechung von Sünden) agit Ecclesia spe beata in hac vita aerumnosa; cujus Ecclesiae Petrus Apostolus propter apostolatus sui primatum gerebat figurata generalitate personam . . . Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro, id est, potestatem ligandi solvendique peccata. Vgl. Enarr. in Ps. 108. n. 1. Augustinus betonte jenen Gedanken, einerseits im Gegensatze zu der montanistischen Irrlehre, daß die Verheißungen und Anordnungen Christi nur der Person des Apostels Petrus gegolten hätten (s. *Tert.* de pud. 21), nicht aber einem in der Kirche fortbauernden Amte; andererseits den zeitgenössischen Schismatikern gegenüber, um zu beweisen, daß die Gewalt der Sündennachlassung immerfort in der Kirche sich finde, und eine unbeschränkte, auch die schwersten Sünden umfassende, sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12. *Petav.* de eccl. hier. III, 14—16. *Salmer.* Comm. in s. Scr. XII, 470: Observandum, Ecclesiae tum datas claves, cum Petro datae sunt, sicut animali tunc tribuitur visus, cum datur capiti ejus; et ita Ecclesiam ratione Petri posse, quidquid Petrus potest, et Petrum Christi esse Vicarium, non Ecclesiae, ut aliqui fingunt.

Wenn von einzelnen Vätern gesagt wird, Christus habe die Kirche auf den Glauben des hl. Petrus erbaut, dieser sei das Fundament der Kirche, so verstehen sie das nicht in dem Sinne, als ob nur der Glaube an die Gottheit Christi, und nicht der Primat jenes Fundament sei. Diese Auffassung würde durchaus dem Wortlaute der Verheißung widersprechen. Der Gedanke jener Väter ist vielmehr der, daß der Glaube und das Bekenntniß des Apostels Christo die Veranlassung boten, ihm jene Verheißung zu geben, bezw. die Kirche auf ihm zu erbauen. *Maldon.* i. h. l.: Hujusmodi enim phrasibus vulgo etiam utimur, ut dicamus, in unius hominis fide fundatam esse rempublicam, id est, in uno homine propter ipsius fidem. *Bellarm.* l. c. c. 10: Debent enim ejusdem generis esse fundamentum, et reliquum aedificium. Est autem Ecclesia hominum congregatio, quasi lapidum vivorum, . . . debet ergo lapis, qui est fundamentum, esse etiam aliquis homo, non aliqua virtus. Ebenso fast wörtlich Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 30 (1. A.).

Der bei einigen Vätern (Cyprian, Hieronymus u. A.) sich findende Satz, alle Apostel hätten gleiche Gewalt und Würde mit Petrus besessen, ist von dem Apostolat im Allgemeinen, oder seinem wesentlichen Inhalte nach betrachtet, zu verstehen (s. u. § 134). Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß unter den Inhabern dieses Apostolates ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung bestand. Dieß wird auch von denselben Vätern ausdrücklich hervorgehoben.

Cypr. de un. Eccl. 4: Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur . . . ut Ecclesia una monstretur. Ep. 70, 3: Una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. S. o. S. 593. *Hier.* adv. Jovin. I, 14: Propterea inter duodecim unus eligitur, ut, capite constituto, schismatis tolleretur occasio. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12.

Auch darin wurde von den Gegnern des kirchlichen Dogma's eine Schwierigkeit gesucht, daß nach der Lehre der heiligen Schrift Christus selbst das Fundament der Kirche sei; und daß hinwieder auch allen Aposteln, nicht Petrus allein, dieser Name beigelegt werde. Vgl. Eph. 2, 19. 22 (§ 127, 2). 1 Kor. 3, 11: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus (d. i. alle Sendung, alle Wahrheit und Gnade in der Kirche kann nur von Christus herkommen; alles heilbringende Wirken in der Kirche nur Fortführung des von ihm Grundgelegten, nicht aber menschliche Erfindung oder Willkür sein). Hieraus ergibt sich aber nur, daß Petrus nicht im gleichen Sinne das Fundament der Kirche ist wie Christus. Auch seine Sendung ist eine von Christus überkommene; auch seine Würde ruht auf der Macht und Würde Christi. Die in jenem Bilde bezeichnete Beziehung zur Kirche kommt dem Erlöser an sich, vermöge seiner gottmenschlichen Persönlichkeit (propria auctoritate)

zu; dem Apostel kraft einer Uebertragung von Seiten Christi (participatione; s. o. S. 591).

So *Leo M.* Serm. 4 (al. 3), 2: Cum ego (Christus) sim inviolabilis petra, ego *lapis angularis, qui facio utraque unum*, ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia. Arnoldi a. a. O. S. 344: „Derartige bildliche Bezeichnungen passen in der Regel auf Verschiedenes. Oder sind die Apostel darum nicht φῶς τοῦ κόσμου (5, 14), weil Christus es ist (Joh. 9, 5)? Oder ist Paulus nicht ἀρχιτέκτων an dem Gebäude der Kirche, der den Grundstein legt (1 Kor. 3, 10), weil der Herr an unserer Stelle (Matth. 16, 18) selber als Baumeister auftritt und den Grundstein legt?" Schegg, Ev. nach Matth. II, 358: „Wir haben also zwei Grundsteine der Kirche: Christus und Petrus. Erbauet Christus die Kirche, so gründet er sie auf Petrus; erbauet Petrus oder ein anderer Apostel die Kirche, so gründet er sie auf Christus. Ist nun das kein Widerspruch? Kann ein Haus einen doppelten Grund haben? Ein Haus von Stein und Holz nicht, wohl aber die Kirche und zwar kraft ihres Doppelcharakters als einer sichtbaren und geistigen Gemeinschaft der Gläubigen. Erbauet Christus die Kirche, so muß er sie als ein sichtbares und ewigdauerndes Haus auf einen ebenso sichtbaren und ewigdauernden Grund bauen. Dieser aber ist nicht er, da er zur Rechten seines Vaters im Himmel thront, sondern Petrus. Erbauet aber Petrus oder ein anderer Apostel, d. i. erbaut das Apostolat die Kirche, so kann es die Kirche nur auf Christus gründen, — sonst hörte sie auf Kirche Christi zu sein; er ist der Weinstock, wir sind die Reben, ohne Zusammenhang mit Christus kein Leben. Wenn das Apostolat die Kirche auf Christus, Christus die Kirche auf Petrus gründet, so folgt, daß wir in die geistige Gemeinschaft mit Jesus Christus nur durch die sichtbare Gemeinschaft mit Petrus gelangen."

Eph. 2, 20 werden nebst den Aposteln auch die Propheten als Fundament der Kirche bezeichnet. Diese Beziehung zur Kirche eignet ihnen als den Organen der göttlichen Offenbarung, durch welche die Kirche vorbereitet und begründet wurde; den Aposteln insbesondere eignet jene Stellung auch als den ersten Vorstehern der Kirche. Diese ruht, vermöge der apostolischen Succession, für alle Zeiten unmittelbar auf ihrer Sendung, ihrer Lehre und ihrem Wirken. Damit ist nun wieder nicht ausgeschlossen, daß einer unter ihnen in ausgezeichnetem Sinne das Fundament der Kirche sein könne, sofern ihm, außer der allgemeinen apostolischen Sendung, auch noch eine besondere, die übrigen Apostel mit umfassende, von Christus verliehen wurde. Diese besondere Sendung des hl. Petrus hat nicht sowohl die Gründung und Ausbreitung der Kirche zum Zweck, als vielmehr die Einheit derselben. Darum ist sie nicht überflüssig und von der allgemeinen apostolischen Sendung wohl zu unterscheiden. Vgl. *Cypr.* de un. Eccl. 4 (S. 596).

b. Die Einsetzung des Primates erfolgte nach der Auferstehung Christi (Joh. 21, 15—17. Die Stiftungsurkunde), nachdem in seinem Opfertode der Gnadenquell aufgeschlossen war, aus welchem der Kirche ihr übernatürliches Leben zuströmt. Auch hier waren die Umstände tief bedeutungsvoll (der wunderbare Fischfang, ein Symbol der Wirksamkeit der Kirche, und ihrer übernatürlichen Fruchtbarkeit; das gemeinsame Mahl Christi und der Apostel, ein Vorbild des jenseitigen Lohnes der apostolischen Arbeiten; die an Petrus gerichtete dreimalige Frage über die Vollkommenheit seiner Liebe). Vgl. *Jans. Gand.* Comm. in Concord. Ev. c. 148: Hanc autem potestatem ei peculiariter commissurus Dominus prius ab eo rogat, num se diligat, et plus diligat, quam ceteri qui aderant Apostoli: non tanquam ignorans, cum tanquam Deus omnia sciret, et tanquam homo didicisset jam ipso facto excellentem prae aliis Petri dilectionem, quia aliis navigio venientibus, ipse impatientia desiderii se in mare miserat, ut ad Jesum perveniret; sed rogat, ut Petro confitente suum erga ipsum amorem, occasionem haberet opportunam committendi illi suarum curam ovium, omnesque doceret et eximium suum erga oves suas amorem, et Petro peculiariter hanc curam commissam ob peculiarem ejus erga se amorem, ac proinde neminem idoneum esse, qui gregis Dominici curam suscipiat, nisi qui singularem aliquam erga Christum gerat dilectionem, et ex hac illam suscipiat curam. Bene autem notandum, quod

Dominus Petrum non tantum rogat, num diligeret, sed etiam num plus diligeret quam ceteri, non solum ut intelligamus eximiam et singularem dilectionem requiri in praeficiendo ovibus Christi, sed etiam ut hinc intelligamus ad solum Petrum pertinere, quod ei dictum est, *Pasce oves meas,* et non etiam aliis hoc dictum in Petro, ut quidam volunt, quod Petrus tanquam os Apostolorum omnium nomine respondere soleret.

Joh. 21, 15: Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Jesus: Simon Joannis, diligis me plus his? Dicit ei: Etiam Domine; tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos (βόσκε τὰ ἀρνία μου). (16) Dicit ei iterum: Simon Joannis, diligis me? Ait illi: Etiam Domine; tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου). (17) Dicit ei tertio: Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? et dixit ei: Domine, tu omnia nosti; tu scis, quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas (βόσκε τὰ πρόβατά μου).

Es scheint, daß sich V. 16 im griechischen Texte ursprünglich die Lesart προβάτια statt πρόβατα fand; daher in der Vulgata der Ausdruck agni. So ergäbe sich die *vollständige* Andeutung *aller Theile einer Heerde* in den drei Begriffen: agni, oviculae, oves. *Bellarm.* l. c. c. 16: Ita esse colligo primum ex Ambrosio et Maximo. *Ambrosius* enim in c. ult. Lucae dicit, Christum primum commendasse Petro *agnos* (gr. ἀρνία). Secundo *oviculas* (quae dicuntur gr. προβάτια); tertio *oves* (gr. πρόβατα). *Maximus* (Serm. de ss. Petr. et Paul.) dicit, Petro oviculas et oves commendatas, qui certe hoc non diceret, nisi legisset προβάτια et πρόβατα. — Deinde idem colligo ex nostra versione, nam si fuisset in Graeco bis πρόβατα, ne indoctissimus quidem puer secundo loco vertisset Agnos. Quis enim ignorat, agnos dici ἀρνία, non πρόβατα? Cum ergo omnes latini codices legant Agnos, nec unquam fuerit haec lectio ab *Hieronymo,* vel ullo alio improbata, necesse est dicere, interpretem legisse προβάτια, id est, oviculas, et vertisse Agnos, quia oviculae et agni saepe pro eisdem accipiuntur.

Auch hier ist es, ebenso wie Matth. 16, 18. 19, unbestreitbar, daß der Apostel *Petrus* direct von Christus angeredet, und ihm *das höchste Hirtenamt* über die *ganze Kirche* übertragen wurde.

Das pascere bedeutet nicht bloß (wie die Reformatoren behaupteten) das *Predigtamt,* sondern das *Hirtenamt* schlechthin, ohne jede Einschränkung; und dieses umfaßt vor allem *die Leitung und Regierung* der Heerde (der Doppelbegriff βόσκειν und ποιμαίνειν im Griech. drückt diesen Gedanken noch klarer aus. Auch im profanen Sprachgebrauch ist ποιμαίνειν = *regieren*; ποίμην = *König*). Vgl. Mich. 5, 4 mit Matth. 2, 6. Unter dem Bilde des Hirtenamtes wird auch die *richterliche* Thätigkeit Christi geschildert Matth. 25, 31—34.

Christus, der unsichtbare Hirte der Kirche, hat demnach *seine Hirtenvollmachten* auf Petrus, als seinen sichtbaren Stellvertreter, übertragen, d. i. die *volle Regierungsgewalt* über die *ganze Kirche.* Er machte ihn, wie der hl. *Ambrosius* sagt, *zum Stellvertreter seiner Liebe* auf Erden (in Luc. X, 154: Dominus interrogat, non ut disceret, sed ut doceret, quem elevandus in coelum amoris sui nobis velut vicarium relinqueret).

Die Ausdrücke agni und oves (bezw. oviculae) werden in verschiedener Weise von den heiligen Vätern erklärt (Juden- und Heidenchristen; Vollkommene und Unvollkommene; die Gläubigen und die Apostel, bezw. die Bischöfe). Alle aber stimmen darin überein, daß Christus damit seine *ganze* Kirche und *alle* Glieder derselben habe bezeichnen wollen. Auch das Beiwort meas haben die kirchlichen Exegeten in diesem Sinne betont. Wie es in der Kirche kein Glied gibt, auf welches dieser Titel (ovis *Christi*) nicht anwendbar wäre, so ist auch kein Glied der Kirche von der Unterwerfung unter die Hirtengewalt des hl. Petrus ausgenommen. Wenn Christus den Ausdruck oves meas nicht in diesem schlechthin allgemeinen Umfange verstanden hätte, so wäre der Sinn seines Wortes so unbestimmt, wie nur immer möglich. Es wäre durchaus nicht gesagt, welches denn die dem hl. Petrus zugewiesene Heerde sei. *Bellarm.* l. c. c. 16. *Jans. Gand.* l. c.: In genere autem dicit et absolute, *oves meas,* ut intelligamus, Petrum pastorem constitutum omnium ovium Christi, et proinde etiam discipulorum et Apostolorum, imo *Euthy-*

mius per oves Christi hic speciatim discipulos designatos intelligit, quorum curam supra Petro Dominus commisit, dicens, *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc. 22, 32). Die Zeugnisse der heiligen Väter s. u.

Man hat auch hier die Einrede erhoben, die übrigen Apostel seien ebenfalls mit dem Hirtenamte betraut worden; dieses sei also kein dem hl. Petrus eigenthümlicher Vorrang. Auch hier ist zu erwidern: Nicht in durchaus gleichem Sinne und in gleicher Beziehung wird das Hirtenamt den übrigen Aposteln, und dem hl. Petrus speciell, beigelegt. Nur ihm wurde die ganze Kirche, mithin das oberste Hirtenamt anvertraut.

Das Hirtenamt empfing Petrus nicht für sich, sondern für die Kirche; und nicht für sich allein, oder ausschließlich, sondern um die übrigen Apostel (Bischöfe und Hirten) unter seiner Oberleitung an der Regierung der Kirche theilnehmen zu lassen. Vgl. o. S. 595 f.

So ist zu verstehen *Aug.* de agon. chr. 30, 32: Non enim sine causa inter omnes Apostolos hujus Ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus: huic enim Ecclesiae claves regni coelorum datae sunt, cum Petro datae sunt. Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur, *Amas me? Pasce oves meas.* Vgl. *Optat. Milev.* de schism. Donat. VII, 3: Bono unitatis beatus Petrus (cui satis erat, si, postquam negavit, solam veniam consequeretur) et praeferri omnibus Apostolis meruit, et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit. *Leo M.* Serm. 4 (al. 3), 2: De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus Apostolis, cunctisque Ecclesiae patribus praeponatur: ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores; omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio: et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. Man beachte auch *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 76: Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur; unde et Joannes in Apocal. vidit Jerusalem descendentem de coelo; et Moysi dictum est, quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scil. Deus; dicitur enim, *Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus* (Apoc. 21, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est, qui praesidet universis. Hinc est quod dicitur, *Congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum* (Os. 1, 11); et Dominus dicit: *Fiet unum ovile et unus pastor* (Joan. 10, 16). — Si quis autem dicat, quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica Sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat; ipse est qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret . . . Eadem igitur ratione, qua praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret, qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas* (Joan. 21, 17); et ante passionem: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc. 22, 32); et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni coelorum* (Matth. 16, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Seit der Reformation hat man gegen den Primat Petri insbesondere auch einige Stellen des Galaterbriefes geltend machen wollen. So namentlich 2, 6: Mihi enim, qui videbantur esse aliquid — Jakobus, Petrus und Johannes sind gemeint — nihil contulerunt. 2, 11: Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.

In dem genannten Briefe will der Apostel die Aechtheit (d. i. den göttlichen Ursprung) seines Apostolates und seiner Predigt von der christlichen Freiheit (s. o. § 120, 1) vertheidigen. Darum betont er nachdrücklich, daß er sowohl seine Sendung als auch sein Evangelium nicht von Menschen (auch nicht von den Aposteln), sondern unmittelbar von Gott empfangen habe (Vgl. 1, 1; o. S. 587). Hierauf bezieht sich die

Aeußerung 2, 6. Mit der Verfassung der Kirche hat dieselbe schlechthin nichts zu thun. — Die andere Stelle (2, 11) enthält vielmehr einen Beweis für den Primat Petri als gegen denselben. Paulus hebt es (zum Beweise für seine apostolische Sendung und die Wahrheit seiner Lehre von der christlichen Freiheit) nachdrücklich hervor, daß er sogar dem Petrus eine Zurechtweisung zu geben gewagt habe, weil sein praktisches Verhalten im Verkehre mit den Juden- und Heidenchristen zu Antiochia (nicht seine Lehre) ihm für die Heidenchristen verwirrend erschienen sei. Hätte der Apostel nicht den auch seinen Lesern bekannten Vorrang Petri im Auge gehabt, so würde die nachdrückliche Betonung gerade dieses Factums in seinem Beweisgange unverständlich sein. Vgl. Windischmann, Erkl. des Br. an die Gal. S. 53. Reithmayr, Comm. z. Br. an die Gal. S. 165 ff. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 62.

Tert. adv. Marc. V, 3: Sed reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad Evangelii veritatem. Plane reprehendit, non ob aliud tamen, quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat, timens eos, qui erant ex circumcisione. Praescr. 23: Utique conversationis fuit vitium, non praedicationis. *Cypr.* Ep. 71, 3: Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, quod Ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis, admisit, et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens. *Aug.* Expos. Ep. ad Gal. n. 15: Huc accedit, quod firmitas et caritas Petri, cui ter a Domino dictum est, *Amas me? pasce oves meas*, objurgationem talem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat. Nam erat objurgatore suo ipse qui objurgabatur mirabilior, et ad imitandum difficilior.

Daß der hl. Paulus neben Petrus als Apostelfürst (oder als der Apostel schlechthin) bezeichnet wird, ist in der hohen Bedeutung und dem Umfang seiner apostolischen Thätigkeit, und in deren Beziehung zur römischen Kirche, begründet. Die Frage nach der Verfassung der Kirche wird dadurch nicht berührt.

Aug. c. duas ep. Pel. III, 3: *Apostolus* cum dicitur, si non exprimatur quis Apostolus, non intelligitur nisi Paulus, quia pluribus est epistolis notior, et plus omnibus aliis laboravit. Vgl. 1 Kor. 15, 10. *Leo M.* Serm. 82 (al. 80), 7: Universaliter quidem in omnium Sanctorum commemoratione laetandum est, sed in horum excellentia Patrum (Petri et Pauli) merito est exultantius gloriandum, quos gratia Dei in tantum apicem inter omnia Ecclesiae membra provexit, ut eos in corpore, cui caput est Christus, quasi geminum constituerit lumen oculorum. De quorum meritis atque virtutibus, quae omnem loquendi superant facultatem, nihil diversum, nihil debemus sentire discretum: quia illos et electio pares, et labor similes, et finis fecit aequales. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 16. 27.

Wenn Petrus der Apostel der Beschneidung, und Paulus der Apostel der Heiden genannt wird (Gal. 2, 7), so ist das nicht im ausschließlichen Sinne, oder im Sinne einer Theilung der Kirche unter die Oberleitung der beiden Apostel zu verstehen. „Denn es gab nicht zwei Kirchen, eine Kirche der Beschneidung und eine Kirche der Vorhaut, sondern es besteht nur Ein Oelbaum, Ein Volk Gottes, Ein Israel (Röm. 11, 24); in diesen Baum werden die Heiden eingepfropft, und dadurch ‚theilhaft der Wurzel und des Saftes im Oelbaum'; als Adoptivsöhne Abraham's. . . . So ist der Apostel, dem von Gott Israel besonders anvertraut ist, nothwendig das Haupt des apostolischen Collegiums und der ganzen Kirche. Das Uebereinkommen zwischen ihm und Paulus betraf eine Theilung der Arbeit, nicht eine Theilung der Kirche, und Paulus, der eigens nach Jerusalem reiste, um fünfzehn Tage mit Petrus zuzubringen, wußte wohl, daß Kephas unter den drei Säulenaposteln der vornehmste sei, wenn er auch in dem Betreten des ihm durch göttliche Berufung und Offenbarung gezeigten Weges nicht abhängig von Petrus sein wollte, und in Antiochien ihm entgegentrat." Döllinger a. a. O. S. 293.

c. Zu den in den Evangelien sich findenden Andeutungen eines Vorranges des hl. Petrus gehören außer der Aenderung seines Namens (S. 592) noch folgende: α) Die

Nennung an erster Stelle in den Apostelverzeichnissen, obwohl nicht Petrus, sondern Andreas der zuerst Berufene war (Matth. 10, 2; Marc. 3, 16; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13). Während ferner die Reihenfolge der Uebrigen variirt, wird Petrus immer an erster Stelle genannt, auch da, wo nur von einigen Aposteln die Rede ist (Joh. 21, 2), oder er wird doch sonst irgendwie vor den Uebrigen ausgezeichnet (z. B. Luk. 8, 45: Dixit Petrus, et qui cum illo erant. Desgl. 9, 32. Marc. 16, 7: Ite, dicite discipulis ejus et Petro). β) Wiederholt redet Petrus im Namen aller den Herrn an (Matth. 19, 27; Joh. 6, 68. 69). γ) Petrus wurde vom Herrn durch mehrere Wunder besonders ausgezeichnet, welche nach der Auslegung der heiligen Väter im mystischen Sinne auf seine zukünftige Würde hindeuteten; so das Wandeln auf dem Meere (Matth. 14, 28; dieses Wunder hat nur Petrus mit dem Erlöser gemein. *Bern.* de Consid. II, 8: Instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praeesse deberet; si quidem aquae multae populi multi); der reiche Fischfang, nachdem Jesus zuvor in dem Schifflein Petri dem Volke gepredigt hatte (Luk. 5, 3. 6—8); die für den Herrn und Petrus dem Munde des Fisches entnommene Steuermünze (Matth. 17, 26). δ) Die besondere Offenbarung über die Gottheit Christi (Matth. 16, 18); und das für ihn vom Herrn verrichtete Gebet (Luk. 22, 32); der Umstand, daß der Auferstandene dem Petrus zuerst vor allen Aposteln erscheint (Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5).

3. Den ihm übertragenen Primat hat der Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn thatsächlich ausgeübt. Dieß erhellt aus einer ganzen Reihe von Begebnissen, von welchen die Apostelgeschichte berichtet.

Dahin gehören folgende: Petrus ordnet die Wahl des Matthias an (Apg. 1, 15); er tritt nach der Herabkunft des heiligen Geistes, an der Spitze des Apostelcollegiums, zuerst auf zur öffentlichen Predigt des Evangeliums (2, 14); er ergreift vor dem Synedrium das Wort zur Vertheidigung der Apostel (4, 8); bestraft den Ananias und die Sapphira wegen ihres Vergehens (5, 3); besucht die verschiedenen Kirchen (9, 32); er nimmt auf dem Apostelconcil zu Jerusalem zuerst das Wort, und seiner Meinung stimmen alle zu (15, 7). Er nahm auch die ersten Heiden (welche nicht Proselyten gewesen waren) in die Kirche auf, nachdem er durch eine besondere Vision dazu aufgefordert worden war (Apg. 10).

§ 133.

B. Die Fortdauer des Primates Petri. Der Primat des römischen Bischofes.

1. Es ist eine geschichtliche Thatsache, daß der Primat Petri allzeit in seinen Nachfolgern fortgedauert hat. Das katholische Dogma lehrt überdieß, jene Fortdauer sei eine von Christus gewollte. Er habe, indem er Petrus mit dem Primate bekleidete, damit einen wesentlichen, für alle Zeiten bestimmten Theil der Verfassung der Kirche, ein ständiges Kirchenamt (officium *ordinarium*, potestas *ordinaria*) geschaffen. Die beständige Fortdauer des Primates sei durch die Natur der Sache nothwendig gefordert. Die Tradition bestätigt diesen Glauben, indem sie den römischen Bischof ausdrücklich als den Amtsnachfolger des hl. Petrus im Primate bezeichnet (n. 3). Die Kirche hat ferner allzeit ihren Glauben an die in Rede stehende Wahrheit durch die thatsächliche Anerkennung des Primates der römischen Bischöfe kund gethan (n. 4).

Vatic. Sess. 4. c. 2: Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram

ad finem saeculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna, et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemtore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, ejusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et judicium exercet (s. Leo M. Serm. III, 2). Unde quicunque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. . . .

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem, a. s.

Wenn die Kirche, so wie Christus sie in's Dasein gerufen hat, beständig fortdauern soll, so muß auch der Primat allzeit fortdauern, da er einen wesentlichen Bestandtheil ihrer ursprünglichen Organisation, das Fundament der Kirche, bildet. Dieß um so mehr, weil auch der Zweck des Primates, die Einheit der Kirche, stets die gleiche Nothwendigkeit behält, und nur durch die Einheit der kirchlichen Regierung gewahrt werden kann. Wenn ferner Christus der von ihm zunächst im Apostelcollegium eingesetzten und organisirten Hierarchie seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten verheißen hat, so galt diese Verheißung auch dem Haupte der Hierarchie; auch diesem ist also durch jene Verheißung beständige Fortdauer in der Kirche gesichert.

Vatic. Sess. 4. Prooem. (§ 130, 2). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 22: Petro Apostolorum principi unum aliquem in principatu successisse, pronum jam est concludere, quandoquidem Christus cum illo Apostolorum collegio, quemadmodum tunc erat constitutum, se perpetuo mansurum promiserat; hoc autem Apostolorum collegium ita constitutum erat, ut unus in eo gereret primatum. Petrus porro illud est Ecclesiae fundamentum illeque rector, a quo firmitatem Ecclesia acciperet, ut hostibus perpetuo esset superior. Semper autem aedificium indiget fundamento semperque civitas rectore. Dein cum semper his in terris ligandae et solvendae sint res gravissimae, semper etiam sit, qui amplissima illa Petro demandata in Ecclesia polleat potestate, necesse est. Denique cum semper sint oves agnique pascendi semperque fratres confirmandi, non ad Petri personam munus hoc gravissimum Christus restrinxisse existimandus est. Itaque Petri aliquo successore constituto, corpus Ecclesiae visibile visibili insignitum est capite, et perfectissima gaudens unitate, quae facile quae per orbem disjicerentur membra, colligit mutuoque inter se jungit nexu. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 11. *Bellarm.* de Rom. Pont. II, 12.

2. Nach göttlicher Anordnung (jure *divino*) dauert der Primat Petri in der Kirche fort durch die persönliche Amtsnachfolge auf seinem bischöflichen Stuhle zu Rom. Der römische Bischof ist als solcher der Amtsnachfolger Petri, und darum auch der Erbe seines Primates. Denn die von Petrus bekleidete bischöfliche Würde war keine andere als der eine, die ganze Kirche umfassende höchste Episkopat (Primat). Der Primat des römischen Bischofes hat demnach eine doppelte Grundlage; einerseits die göttliche Einsetzung des Primates als einer dauernden Institution (n. 1), andererseits die persönliche Amtsnachfolge auf dem bischöflichen Stuhle, an welchen Petrus den ihm von Christus verliehenen Episkopat geknüpft hat (a). Dieses zweite Moment schließt die geschichtliche Thatsache als seine Voraussetzung ein, daß Petrus Bischof von Rom war und als solcher gestorben ist (b).

a. *Vatic.* Sess. 4. c. 2: Unde quicunque etc. (n. 1). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 22: Romanos vero Pontifices Petri, Romae pro fide interfecti, esse successores,

id quidem ab initio constabat omnibus, unde et rerum ecclesiasticarum scriptores antiquissimi, cum Romanorum Pontificum texunt seriem, a Petro incipiunt. Cum enim Episcopo succedat is, qui defuncti sedem eo, qui statutus est, modo occupat, Petro tanquam Romanae Ecclesiae Episcopo defuncto successerunt illi, qui in ejus locum Romae deinceps suffecti sunt.

Die erstgenannte Grundlage des Primates der römischen Bischöfe ist unmittelbar göttlichen Ursprunges, und darum Gegenstand des Glaubens (fid. *divinae*); die an zweiter Stelle genannte (der römische Pontificat Petri, und die sich daran knüpfende Succession) ist geschichtlicher Natur, und wenn auch in einer speciellen Fügung der göttlichen Vorsehung begründet, doch nicht unmittelbar und ausschließlich von Gott verwirklicht. Von einigen Vätern wurde freilich angenommen, Petrus habe auf unmittelbares Geheiß Christi seinen bischöflichen Stuhl zu Rom aufgeschlagen. Innere Gründe hierfür lassen sich unschwer auffinden. Doch hat die Kirche jene Annahme nie als eine göttliche Offenbarung betrachtet. Wenn sie es wäre, so würde auch jene zweite Grundlage unmittelbar göttlichen Ursprunges (juris *divini*) sein. Es genügt aber der unmittelbar göttliche Ursprung der zuerst genannten Grundlage, um den Satz als ein katholisches Dogma erscheinen zu lassen, daß der römische Bischof *jure divino* der Inhaber des Primates Petri sei.

Bellarm. l. c. c. 12: *Successio* Romani Pontificis in pontificatum Petri ex institutione Christi est; *ratio autem successionis,* qua Romanus Pontifex potius quam Antiochenus vel aliquis alius succedat, ex facto Petri initium habuit.

Successio, inquam, ipsa ex Christi instituto et jure divino est, quia Christus ipse instituit in Petro pontificatum duraturum usque ad finem mundi; et proinde *quicunque Petro succedit, a Christo accipit pontificatum.* At vero, quod Episcopus Romanus, quia Episcopus Romanus est, sit Petri successor, ex facto Petri ortum habuit, non ex prima Christi institutione. Nam potuisset Petrus nullam sedem particularem sibi unquam eligere, sicut fecit primis quinque annis, et tunc moriente Petro non Episcopus Romanus, neque Antiochenus successisset, sed is quem Ecclesia sibi elegisset; potuisset quoque semper manere Antiochiae, et tunc Antiochenus sine dubio successisset; quia vero Romae sedem fixit, et tenuit usque ad mortem, inde factum est, ut Romanus Pontifex ei succedat. . . . Observandum est secundo, tametsi forte non sit de jure divino, Romanum Pontificem, *quia Romanus Pontifex est,* Petro succedere in praefecturam totius Ecclesiae, tamen si quis absolute petat, an jure divino Romanus Pontifex pastor sit et caput totius Ecclesiae: omnino esse id asserendum. Nam ad hoc nihil aliud requiritur, quam ut ipsa successio de jure divino, hoc est, ut ordinarium officium Ecclesiam universam cum summa potestate gubernandi, non sit ab hominibus, sed a Deo immediate institutum; id autem ita esse supra demonstravimus. — Observandum est tertio, licet forte non sit *de jure divino,* Romanum Pontificem, *ut Romanum Pontificem,* Petro succedere, tamen id ad *fidem catholicam* pertinere. Non enim est idem, aliquid esse de fide, et esse de jure divino; nec enim de jure divino fuit, ut Paulus haberet penulam, est tamen hoc ipsum de fide, Paulum habuisse penulam (Vgl. o. S. 49). — Observandum est postremo, Romanum Episcopatum et Ecclesiae universae praefecturam, *non esse duos Episcopatus,* neque duas sedes, nisi in potentia. Nam Petrus Pontifex totius Ecclesiae a Christo institutus, non adjunxit sibi Episcopatum urbis Romae, quomodo Episcopus alicujus loci adjungit sibi alium Episcopatum vel Canonicatum aut Abbatiam, sed Romanae urbis Episcopatum evexit ad summum orbis terrae pontificatum, quemadmodum cum Episcopatus simplex erigitur in Archiepiscopatum; vel Patriarchatum. . . . Ex quo sequitur, ut qui eligitur Romanus Episcopus, *eo ipso* sit Pontifex summus Ecclesiae totius, etiamsi forte id non exprimant electores.

Nicht die Wähler des römischen Bischofes verleihen demselben den Primat, so daß dieser nicht mehr unmittelbar göttlichen Ursprunges (juris *divini*) wäre. Durch die Wahl wird nur die Person bestimmt, welche in die von Christus angeordnete Nachfolge Petri eintritt. Die Wahl ist nicht die wirkende Ursache der päpstlichen Gewalt, sondern nur eine äußere Bedingung oder die äußere Form ihrer Vererbung; die wirkende

Ursache der Vererbung selbst ist der (bei der Berufung Petri zum Primat ausgesprochene) Wille Christi.

Bellarm. l. c. c. 17: Observandum est enim in Pontifice esse tria: *Pontificatum ipsum*, qui est quasi forma quaedam; *personam*, quae est subjectum pontificatus; et *conjunctionem* unius cum altero. Ex quibus rebus prima, hoc est, ipse pontificatus, a solo Christo est; persona autem est quidem a suis causis naturalibus absolute, tamen ut est persona electa et designata ad pontificatum, est ab electoribus: illorum est enim designare personam. Ipsa vero conjunctio est a Christo mediante actu humano electorum: dum enim eligunt et designant certam personam, concurrunt ad conjunctionem pontificatus cum illa persona. — Itaque electores vere dicuntur creare pontificem, et esse causa, ut talis sit pontifex, et ut habeat eam potestatem, non tamen dant ipsi eam potestatem, neque sunt causa ejus potestatis.

Weil der römische Bischof der Erbe der vollen apostolischen Gewalt ist, welche Christus zunächst dem hl. Petrus zur Regierung der Gesammtkirche anvertraute, so wird der römische Bischofsstuhl mit Recht Sedes *apostolica* genannt. Bei keinem anderen bischöflichen Stuhle ist dieses der Fall, daß der Inhaber desselben Amtsnachfolger eines Apostels in Bezug auf die Fülle der apostolischen Gewalten wäre. Die bischöfliche Regierungsgewalt der übrigen Apostel (potestas *jurisdictionis*) war zwar dem Primat Petri untergeordnet (daher nicht pot. *suprema*), jedoch im Uebrigen, kraft der außerordentlichen Sendung der Apostel als Organe der Offenbarung und als der ersten Begründer der Kirche (als pot. *extraordinaria*), weder inhaltlich noch örtlich irgendwie eingeschränkt. Sie war, ebenso wie die Gewalt des Petrus, eine Potestas *plena* et *universalis* (alle Momente der Kirchenregierung, und die ganze, für Christus zu erobernde Welt umfassend). Dieser ihr außerordentlicher Charakter sollte und konnte sich nicht auf ihre Amtsnachfolger vererben. Deren bischöfliche Gewalt ist eine inhaltlich und örtlich begrenzte (nec plena, nec universalis. S. u. § 135).

Unter den apostolischen Gewalten, welche sich im Primate und Episkopate vererben, ist selbstverständlich die außerordentliche Sendung und Befähigung nicht einbegriffen, welche die Apostel als Organe der Offenbarung besaßen. In diesem Punkte haben die Apostel keine Amtsnachfolger. Die Offenbarung (und die ihr entsprechende Inspiration) ist in ihnen zum Abschluß gekommen. Ihre Nachfolger besitzen nur die Vollmacht das zu lehren, was in dem apostolischen Depositum der Offenbarung enthalten ist; nicht aber neue Offenbarungen zu geben.

Die dem hl. Petrus verliehene Würde des Primates war zunächst ein sogen. persönliches Privilegium (priv. *personale publicum*); wurde dann aber, nachdem es an den bischöflichen Stuhl zu Rom geknüpft worden war, ein sogen. gemischtes (priv. *mixtum*, d. h. theils local, theils persönlich).

Bellarm. l. c. c. 12: Dico fuisse initio personalem (dignitatem), quia a Christo non fuit alligata ulli certo loco, sed in personam Petri absolute collata, sic autem personalem fuisse affirmo, ut tamen publica, non privata fuerit. — Privilegia *privata* dicuntur, quae dantur alicui personae pro se tantum; *publica* vero, quae dantur pro se, et successoribus. Quia tamen postea Petrus Romae sedem fixit, factum est hoc privilegium etiam locale, et proinde *mixtum*. Nam est alligatum Romanae urbi, donec Petri successores Romae sedem retinent. Nam si divino jussu sedes alio transferretur, non essent amplius Romani Episcopi totius Ecclesiae Episcopi; si transferretur, inquam, ipsa sedes, ita ut qui nunc sunt Romani pontifices alicujus alterius loci Episcopi dicerentur. Non enim sola absentia Pontificum ab urbe sedem transferre dicitur. Atque haec ex hypothesi dicta sunt; *non enim credimus, unquam futurum, ut Petri sedes alio transferatur.* Vgl. *Salmer.* l. c. IV, 426.

b. Die Thatsache des römischen Pontificates des hl. Petrus wurde zuerst im vierzehnten Jahrhunderte von einzelnen schismatisch gesinnten Theologen (Marsilius v. Padua, Johannes Gianbone) angezweifelt, nachdem sie bis dahin allgemein festgehalten worden war. Seit dem sechzehnten Jahrhunderte wurde dieselbe von protestantischer Seite vielfach bestritten, während auch hinwieder einzelne protestantische Theologen für die kirchliche Ueberlieferung eintraten (Usher, Pearson, Cave, Schröckh, Gieseler, Rothe, Neander, Guericke u. A. Vgl. Hundhausen,

Das erste Pontificalschreiben des hl. Petrus. S. 20). Das christliche Alterthum bietet eine bis an das apostolische Zeitalter hinanreichende Kette von Zeugnissen für die Thatsache, daß Petrus Bischof von Rom war, und als solcher in Rom den Martertod erlitten hat.

Der hl. Irenäus spricht von der Gründung der römischen Kirche durch die beiden Apostel Petrus und Paulus wie von einer allbekannten Thatsache. Daher geben auch die neueren Gegner zu, daß dieselbe seit Irenäus allgemein in der Kirche als eine solche gegolten habe.

Ebenso gewiß aber reicht die geschichtliche Ueberlieferung, sowohl in der römischen Kirche selbst wie außerhalb derselben, weit über Irenäus hinaus.

Clem. Rom. Cor. 5 läßt erkennen, daß sowohl das Martyrium der Apostelfürsten, als auch der Ort desselben, als allgemein bekannt angenommen wurden.

Ign. M. Rom. 4: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch; sie waren Apostel, ich bin ein Verurtheilter." (Döllinger, Christenth. u. Kirche. S. 314: „Es bedarf wohl keiner Ausführung, daß er die Römer hiermit an die beiden Männer, welche als Gründer und Lehrer ihre Kirche verherrlicht haben, erinnern will").

Papias (nach *Euseb.* II, 15) bezeugte, daß Petrus seinen ersten Brief in Rom geschrieben habe (1 Petr. 5, 13: Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coëlecta, et Marcus filius meus. — Babylon = Rom, s. Apok. 17, 5. Vgl. Hundhausen a. a. O. S. 82 ff.).

Bischof Dionysius von Korinth schrieb in einem an Papst Soter um 170 gerichteten Briefe (nach *Euseb.* II, 25), die Pflanzung der römischen und der korinthischen Kirche sei durch Petrus und Paulus geschehen (Hagemann, Die röm. Kirche u. s. f. S. 632: „Bei dem innigen Verkehr, welcher, wie der Brief des römischen Clemens an die Korinther beweist, von Anfang an zwischen beiden Kirchen stattgefunden hatte, ist dieß ein äußerst werthvolles Zeugniß für die von jeher bestandene Tradition, daß Petrus und neben ihm Paulus die Gründer der römischen Kirche seien. Man kann dieses Zeugniß des Dionysius so ansehen, als sei es aus der Mitte der römischen Kirche selbst und aus ihrer eigenen Ueberlieferung hervorgegangen").

Die Tradition der römischen Kirche selbst ist außerdem bezeugt durch den Presbyter Cajus, durch Tertullian, Hippolytus (Philos. VI, 19) und Irenäus.

Cajus schrieb (im Anf. des dritten Jahrh., nach *Euseb.* II, 25) mit Bezug auf das Martyrium der Apostelfürsten zu Rom: Ego Apostolorum trophaea perspicue possum ostendere. Nam si lubet in Vaticanum proficisci, aut in viam, quae Ostiensis dicitur, te conferre, trophaea illorum, qui ecclesiam istam suo sermone et virtute stabiliverunt, invenies.

Tert. de praescr. 36: Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur .... Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. Adv. Marc. IV, 5 (s. S. 26): Videamus, quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ... quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.

Iren. adv. haer. III, 3. 2 (n. 1, s. S. 26: In allen einzelnen katholischen Kirchen lasse sich die Reihenfolge der Bischöfe bis auf die Apostel zurückführen; und diese haben alle insgesammt und je einzeln immer dieselbe unveränderliche apostolische Lehre überliefert): Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeter quam oportet colligunt. Ad hanc enim propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos

qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio. Nach Aufzählung der römischen Bischöfe von Petrus bis Eleutherius (12) schließt Irenäus (Ib. n. 3): Hac ordinatione et successione, ea quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. Vgl. u. n. 4. *Baron.* Annal. ad a. 44. *Bellarm.* l. c. II, 1—10. *Benettis*, Privil. Rom. Pont. vindic. I. Proleg. § 1. 2. *Windischmann*, Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836. Hundhausen a. a. O. S. 17 ff. Hagemann, Die röm. Kirche u. s. f. S. 627. *B. Jungmann,* Diss. selectae in hist. eccl. I, 27.

Die späteren Zeugnisse enthalten vielfach auch noch die Angabe von dem sogen. fünfundzwanzigjährigen römischen Pontificate des hl. Petrus. Diese ist dahin zu verstehen, daß zwischen der ersten Ankunft des Apostels in Rom und seinem dort erfolgten Martertode der genannte Zeitraum liege; nicht aber so, daß er ununterbrochen während desselben zu Rom sich aufgehalten habe. Vgl. (Lipsius), Chronol. der röm. Päpste. Beil. I. Döllinger a. a. O. S. 101. Vgl. ebend. S. 96: „Während alle Hauptkirchen ihre Tradition über die Männer, denen sie ihre erste Gründung verdankten, haben, bezeichnet die allgemeine Tradition der ganzen und die specielle Tradition der römischen Kirche einstimmig den Petrus als den Stifter und den ersten Ordner dieser Kirche und sie läßt ihn, was auf dasselbe hinauskömmt, bereits unter Claudius das erste Mal nach Rom gehen." S. 100: „Petrus ist in Rom unter Nero als Martyrer den Tod am Kreuze gestorben, wozu Origenes noch den besonderen Umstand erwähnt, daß er mit dem Haupte nach unten an's Kreuz geheftet worden sei. So lautet das einstimmige Zeugniß der ganzen alten Kirche, und die Gründe, mit denen man es bestritten, sind auf einem anderen als dem Boden der historischen Forschung erwachsen." (Gieseler), Kirchengesch. I, 80: „Es war parteiische Polemik, wenn einige Protestanten läugnen wollten, daß Petrus je in Rom gewesen sei."

3. Wie die Thatsache des römischen Pontificates Petri, so ist auch der darauf beruhende Glaube der Kirche, daß der römische Bischof der Amtsnachfolger des Apostels Petrus sei, durch die älteste Ueberlieferung sicher und deutlich bezeugt. Der römische Bischofsstuhl wird allgemein der Stuhl Petri, oder der apostolische Stuhl genannt.

Iren. adv. haer. III, 3. 2 (n. 2). *Cypr.* Ep. 59 (55), 19: Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent (die Novatianer) et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre nec cogitare, eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. Vgl. Ep. 55, 7; 75, 17.

Hier. Ep. 15 (al. 57), 2: Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri communione socior; super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio .... Quicunque tecum non colligit, spargit; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. *Aug.* c. lit. Petil. II, 51. 118: Cathedra tibi quid fecit ecclesiae Romanae, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet? Ep. 43 (al. 162), 7: Non mediocris utique auctoritatis (Carthago) habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus . . . per communicatorias literas esse conjunctum. Ep. 186 (al. 106). 2: Missae sunt itaque de hac re ex duobus conciliis, Carthaginensi et Milevitano, relationes ad Apostolicam Sedem . . . Scripsimus etiam ad beatae memoriae Papam Innocentium, praeter conciliorum relationes, literas familiares, ubi de ipsa causa aliquanto diutius egimus. Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo, quo fas erat atque oportebat Apostolicae Sedis antistitem. *Optat. Milev.* de schism. Donat. II, 5: Unde est ergo, quod claves regni coelorum

vobis usurpare contenditis (die Donatisten zu Rom), qui contra cathedram Petri vestris praesumtionibus et audaciis sacrilegio militatis? In dem von Papst Hormisdas (519) verfaßten und von dem Patr. Johannes von Constantinopel mit sämmtlichen orientalischen Bischöfen unterschriebenen Glaubensbekenntniß heißt es: Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus etc. Haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede Apostolica immaculata est semper servata religio . . . Unde sicut praediximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem et praedicantes ejus omnia constituta, spero ut in una communione vobiscum, quam Sedes Apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas. Dieses Glaubensbekenntniß wurde auch von dem achten allgemeinen Concil (Const. IV.) bestätigt.

Andere Väter gebrauchen den Ausdruck, der römische Bischof sei (repräsentire) Petrus, oder Petrus lebe und wirke in ihm fort. Vgl. *Xyst.* Ep. ad Joan. Antioch. (Mansi V, 379): B. Petrus Apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit. Quis ab ejus se velit separare doctrina, quem ipse inter Apostolos primum magister edocuit? *Leo M.* Serm. 2, 2: In Petri sede Petrum suscipit (Ecclesia), et a tanti amore pastoris nec in persona tam imparis tepescit haeredis. Serm. 3 (al. 2), 3: Manet ergo dispositio veritatis, et B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Serm. 5 (al. 4), 4: Subjungit autem se ad rationem solemnitatis nostrae (assumtionis ad Pontificat.) non solum apostolica, sed etiam episcopalis beatissimi dignitas Petri, qui sedi suae praeesse non desinit, et indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium. Soliditas enim illa, quam de Petra Christo etiam ipse Petra factus accepit, in suos quoque se transfundit haeredes, et ubicunque aliquid ostenditur firmitatis, non dubie apparet fortitudo pastoris. Vgl. *Alb. M.* in Matth. 16 (u. n. 5). *Vatic.* Sess. 4. c. 2. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 10 (§ 132, 1).

4. Den Glaubenssatz, daß der römische Bischof kraft unmittelbarer göttlicher Einsetzung der Inhaber des Primates über die ganze Kirche sei, hat die Kirche öfters direct und feierlich definirt (a). Ebenso ist dieser Glaube der Kirche durch die beständige Ueberlieferung, welche theils in doctrinellen Aussprüchen der heiligen Väter, theils in geschichtlichen Thatsachen des inneren Lebens der Kirche uns entgegentritt, auf das Bestimmteste bezeugt (b).

a. *Gelas.* Decr. in Conc. Rom. edit. (a. 494): Quamvis universae per orbem catholicae Ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana, catholica et apostolica Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit: Tu es Petrus etc. . . . Est ergo Petri Apostoli sedes, Romana Ecclesia, non habens maculam, neque rugam, nec aliquid hujusmodi. *Later. IV.* c. 5: Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, Sancta universali Synodo approbante, sancimus, ut post Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineat. Prof. fidei Graecor. in *Conc. Lugdun. II.* obl. (§ 134, 2). Prop. *Marsil. Patav.* et *Joan. de Jandun.* a *Joan. XXII.* damn. 2: Quod B. Petrus Apostolus non plus auctoritatis habuit, quam alii Apostoli habuerunt, nec aliorum Apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium suum fecit. Prop. *Wicleff.* damn. 4: Non est de necessitate salutis credere, Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias. Prop. *Hus.* damn. 7: Petrus non est, nec fuit caput Ecclesiae sanctae catholicae. Prop. 9: Papalis dignitas a Caesare inolevit, et Papae perfectio et institutio a Caesaris potentia emanavit. Außerdem bestimmte Papst Martin V., die der

hussitischen Häresie Verdächtigen sollten darüber befragt werden (n. 23): Utrum credat, quod B. Petrus fuerit vicarius Christi, habens potestatem ligandi et solvendi super terram. — (n. 24): Utrum credat, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, ejus nomine proprio expresso, sit successor B. Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei.

Florent. Decr. Union.: Item diffinimus s. Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse B. Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in B. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum, et in sacris canonibus continetur.

Durch den letzten Satz soll ausgedrückt werden, daß die zuvor aufgestellte nähere Bestimmung des Primates des römischen Bischofes nicht bloß in der heiligen Schrift, sondern auch in der Tradition begründet sei. Die neueren Gegner der kirchlichen Lehre vom Primate haben sich nach dem Vorgange einzelner Gallicaner und des Febronius vielfach auf diesen Zusatz berufen, indem sie behaupteten, derselbe enthalte eine Einschränkung des Primates; dem Papste komme der Primat zu, „nach Maßgabe der Bestimmungen sowohl der Concilien als auch der kirchlichen Gesetze." Um diesen Sinn hineinlegen zu können, wurde dann weiter die Lesart quemadmodum *etiam* für eine Fälschung erklärt; in dem ursprünglichen Texte habe es geheißen: Quemadmodum *et* in actis Conc. et s. canon. continetur. Hingegen wurde die Aechtheit der Lesart quemadmodum *etiam*, wie schon früher von einer Reihe von Gelehrten (Steph. Baluzius, Tournely, Mamachius, Ballerini, Zaccaria), so auch neuerdings wieder sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite (Frommann, Kritik des florent. Unionsdecretes. Leipzig 1870) unter Berufung auf die Handschriften (die Originalcopien des Unionsdecretes in der Vaticanischen Bibliothek, und die zu Florenz, Bologna, Paris aufbewahrten; auch das für die Originalurkunde gehaltene Exemplar in der Bibl. Laurentiana zu Florenz hat die Lesart quemadmodum etiam) vertheidigt. Das etiam entspricht auch durchaus dem griechischen Texte. Die Uebersetzung et — et wäre nur dann grammatisch gefordert, wenn die Construction im Griechischen καὶ ἐν — καὶ ἐν lautete, was nicht der Fall ist (καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται). Das Decret würde auch sich selbst widersprechen, wenn es in dem letzten Satze die von den Gallicanern behauptete „Einschränkung" des Primates aufstellte, nachdem es zuvor den Primat als eine direct von Christus verliehene volle (plena pot.) Regierungsgewalt über die ganze Kirche definirt hatte. Vgl. Andries, Cathedra Romana oder der apostolische Lehrprimat. Mainz 1872. I, 394.

Prop. *Luth.* a Leone X. damn. 25: Romanus Pontifex, Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi ecclesias ab ipso Christo in B. Petro institutus. Vgl. *Prof. fid. Trid. a Pio IV.* praescr.: Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, B. Petri Apostolorum principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. *Vatic.* Sess. 4. c. 2 (601); c. 3 (§ 134, 1). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25: Qui vero asserunt, summum Pontificem non a Christo in persona Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accepisse, haereticis adnumerandi sunt.

b. Von den vielen directen Zeugnissen der Tradition für den Primat des römischen Bischofes (oder, was dasselbe ist, der bischöflichen Kirche zu Rom) mögen hier folgende hervorgehoben werden.

Der hl. Ignatius (ad Rom. Prooem.) nennt die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes (d. i. der Kirche. S. o. § 127, 4 c. Vgl. Rom. 9. Nirschl a. a. O. S. 66). Der hl. Irenäus (adv. haer. III, 3. 2; s. o. n. 2) lehrt, um den apostolischen Charakter des kirchlichen Glaubens zu beweisen, genüge es, darzuthun, daß der Glaube der römischen Kirche apostolisch sei; was von diesem Glauben gelte, gelte vom Glauben der ganzen katholischen Kirche. Denn mit der römischen Kirche müsse

nothwendig kraft des ihr eigenthümlichen besonderen Vorranges (propter potentiorem principalitatem) jede Kirche des Erdkreises im Glauben übereinstimmen. Wenngleich die grammatische Construction dieses Ausspruches im Einzelnen verschieden aufgefaßt wird, so stimmen doch alle kirchlichen (und selbst außerkirchliche) Erklärer darin überein, daß der römischen Kirche vom hl. Irenäus ein Vorrang vor allen übrigen Kirchen zuerkannt werde; daß er sie insbesondere als Mittelpunkt und Quelle der kirchlichen Glaubenseinheit (mithin auch als die höchste Trägerin des kirchlichen Lehramtes, wodurch jene Glaubenseinheit bedingt ist) bezeichne; daß er endlich andeute, diese Autorität der römischen Kirche beruhe auf einer göttlichen und darum unverletzlichen Institution (necesse est). Vgl. *Bellarm.* de Rom. Pont. II, 15. *Massuet,* Opp. s. Iren. Diss. III. Hagemann a. a. O. S. 598. *Schneemann,* S. Iren. de Eccl. Rom. princip. testim. etc. Frib. 1870. Heinrich, Dogm. Theol. II, 326.

Der hl. Cyprian bezeichnet den römischen Stuhl als Petri cathedra atque Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (Ep. 59, 19. Vgl. o. n. 3). Die letzten Worte drücken die vom hl. Cyprian oft betonte Idee aus, daß der Ursprung und der fortdauernde Grund der kirchlichen Einheit in der Betrauung des Apostels Petrus mit dem Primate zu suchen sei. Andere Stellen s. o. § 132, 2 a. *Aug.* Ep. 43, 7; 186, 2 (n. 3).

Wie aus Irenäus (a. a. O.), Tertullian (de praescr. 36. S. 605), Augustinus (Ep. 43, 7) erhellt, galt die Uebereinstimmung im Glauben mit der römischen Kirche als genügendes, bezw. als nothwendiges Kriterium der Orthodoxie, ihr Urtheil als kirchliche Glaubensregel (s. § 140, 5). Vgl. *Aug.* Ep. 191 (al. 104) 2: Nonnulli quippe eorum (haereticorum), antequam ista pestilentia manifestissimo etiam Sedis Apostolicae judicio damnaretur, vobis innotescere potuerunt, quos nunc repente reticuisse perspicitis *Hier.* adv. Ruf. I, 1: Fidem suam quam vocat? eamne qua Romana pollet Ecclesia? an illam quae in Origenis voluminibus continetur? Si Romanam responderit, ergo catholici sumus, qui nihil de Origenis errore transtulimus. Sin Origenis blasphemia fides illius est, dum mihi inconstantiae crimen impingit, se haereticum probat. Ep. 15, 2 (S. 606). *Vinc. Lir.* Commonitor. 9 (bez. des Streites über die Ketzertaufe): Cum ergo undique ad novitatem rei cuncti reclamarent, atque omnes quaquaversum sacerdotes pro suo quisque studio reniterentur, tunc beatae memoriae Papa Stephanus, Apostolicae Sedis antistes, cum ceteris quidem collegis suis, sed tamen prae ceteris restitit, dignum, ut opinor, existimans, si reliquos omnes tantum fidei devotione vinceret, quantum loci auctoritate superabat. Denique in Epistola, quae tunc ad Africam missa est, his verbis sanxit: *Nihil novandum, nisi quod traditum est.*

Daher suchten auch Häretiker und Schismatiker sehr oft den Ruf der Uebereinstimmung und Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle sich zu erschleichen (Marcion, die Montanisten, Novatianer, Donatisten, Pelagius u. A.). Umgekehrt fanden auch die ungerechter Weise Angeschuldigten beim Papste Schutz und Wahrung ihrer Rechte (Dionys. v. Alex., Marcell. v. Ancyra, Athanasius, Chrysostomus u. A.).

Auch viele andere Thatsachen beweisen, daß die römischen Bischöfe von Anfang an als die höchsten Gesetzgeber und Richter für die ganze Kirche in Sachen der Lehre und der Disciplin auftraten und allgemein anerkannt wurden (der Brief des hl. Clemens an die Korinther; das Verhalten des Papstes Victor in dem Streit über die Osterfeier; des Papstes Stephan in der Frage über die Ketzertaufe; des Papstes Cornelius gegenüber der novatianischen Spaltung; der Päpste zur Zeit des Auftretens der arianischen, nestorianischen, eutychianischen Häresie u. s. f., bis herab zu den jüngsten lehramtlichen oder gesetzgeberischen und richterlichen Acten des apostolischen Stuhles).

Die hervorragendsten Zeugnisse der Tradition sind die Aussprüche der Päpste selbst, in welchen sie vielfach ausdrücklich den Primat Petri für sich in Anspruch nehmen, indem sie dabei auf die beständige Ueberlieferung der Kirche sich berufen.

So schrieb z. B. Papst Julius I. an die Eusebianer, nachdem sie den hl. Athanasius auf einer Synode zu Antiochien (340) abgesetzt hatten: An ignari estis, hanc esse

consuetudinem, ut primum nobis scribatur, ut hinc, quod justum est, definiri possit? Quapropter si isthic ejusmodi suspicio in Episcopum concepta fuerat, id huc ad nostram Ecclesiam referri oportuit. Vgl. *Athan.* Apol. c. Arian. 35. Ueber dieselbe Synode bemerkt *Socr.* Hist. eccl. II, 8: „Aber auch Julius, der Bischof von Rom, war nicht zugegen, noch hatte er einen Stellvertreter dorthin gesandt, da doch die kirchliche Regel verbietet, daß etwas ohne Genehmigung des römischen Bischofes in der Kirche beschlossen werde."

Siric. (384—398) Ep. 1, 20: Pro officii nostri consideratione non est nobis dissimulare, non est tacere libertas, quibus major cunctis christianae religionis zelus incumbit. Portamus onera omnium qui gravantur. Quinimo haec portat in nobis B. Apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes. *Innoc. I.* Ep. ad Episc. Syn. Milev. (417): Praesertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coëpiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est, sui nominis et honoris auctorem referre debere, velut nunc retulit vestra Dilectio, quod per totum mundum possit omnibus ecclesiis in commune prodesse. Ep. ad Episc. Syn. Carth. (417): Non humana, sed divina (Patres) decrevere sententia, ut quidquid quamvis in disjunctis remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad hujus Sedis notitiam perveniret; ut tota hujus auctoritate justa quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae ecclesiae (velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manarent) quid praeciperent, quos abluerent, quos velut coeno inemundabili sordidatos mundis digna corporibus unda vitaret. *Zosim.* Ep. ad Afr. Episc. (418): Quamvis Patrum traditio Apostolicae Sedi auctoritatem tantam tribuerit, ut de ejus judicio disceptare nullus auderet idque per canones semper regulasque servaverit, et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Christi Dei nostri promissione, ut et ligata solveret et soluta vinciret; pari potestatis data conditione in eos qui Sedis haereditatem, ipso annuente, meruissent .... Tamen cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia, nihil egimus quod non ad vestram notitiam nostris ultro literis referremus ... Fiant enim necesse est cautiores, cum inventores malorum ad duplicis relationem Synodi sententiae nostrae statutis viderint ab ecclesiastica communione sejunctos. *Leo M.* Serm. 3 (al. 2), 4: His itaque modis, Dilectissimi, rationabili obsequio celebratur hodierna festivitas, ut in persona humilitatis meae ille intelligatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cujus dignitas etiam in indigno haerede non deficit. S. o. S. 607. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 13—31. *Petav.* de eccl. hier. III, 15. 16. *Ballerini,* De vi ac ratione Primatus. c. 13. Hefele, Conciliengesch. I—III. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 847—893. Heinrich a. a. O. II, 325—388. Die ältere Literatur s. auch bei Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 187. Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat. S. 865 ff. Heinrich a. a. O. I, 121.

5. Die mittelalterlichen Theologen haben ein ebenso klares Zeugniß für den beständigen Glauben der Kirche abgelegt. Wir finden bei ihnen insbesondere auch die von dem Florentinum und dem Vaticanischen Concil definirten näheren Bestimmungen des Primates als einer direct von Christus eingesetzten, die ganze Fülle der kirchlichen Gewalten (plenitudo potestatis) umfassenden, auf die ganze Kirche und alle ihre Glieder unmittelbar sich erstreckenden hierarchischen Würde (pot. universalis).

Anselm. Ep. IV, 13: Certum quippe est, quoniam qui non obedit Romani Pontificis ordinationibus, quae fiunt propter religionis christianae custodiam, inobediens est Apostolo Petro, cujus vicarius est, nec est de grege illo, qui ei a Deo

commissus est. Quaerat igitur ille alias regni coelorum portas, qui per illas non intrabit, quarum claves Petrus Apostolus portat. *Bern.* de Consid. II, 8: Age, indagemus adhuc diligentius, qui sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps Episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noë, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus. Tu es, cui claves traditae, cui oves creditae sunt. Sunt quidem et alii coeli janitores et gregum pastores, sed tu tanto gloriosius, quanto et differentius utrumque prae ceteris nomen haereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos; tibi universi crediti; uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor . . . Ergo juxta canones tuos alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus: tua extenditur et in ipsos qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa exstiterit, tu Episcopo coelum claudere, tu ipsum ab Episcopatu deponere etiam et tradere satanae potes. Vgl. o. § 132, 2 c. *Alb. M.* Comm. in Matth. 16: *Dico autem tibi,* singulariter inquit, non quod *Petrus* singulariter acceperit claves, sed quia in unitate ordinis Ecclesiae unus est, qui accipit *in plenitudine potestatis,* qui est successor Petri et *Petrus in potestate;* alii autem in eadem unitate accipiunt in parte potestatis, eo quod vocantur in partem sollicitudinis. IV. Sent. D. 25. a. 40. ad 2: Summus Pontifex non consecratur ab Ostiensi in quantum est summus, sed in quantum est Pontifex tantum. Sed jurisdictio universitatis potestatis descendit in ipsum a Domino ex hoc quod Petro succedit. Summa theol. II. tr. 24. q. 141. n. 3: Superior aut habet potestatem limitatam, aut potestatis plenitudinem, sicut Papa, qui est *Ordinarius cujuslibet.* Si primo modo, tunc non habet potestatem in subditos (alterius, etsi inferioris) sine inferioris voluntate. Si secundo modo, tunc habet, quia Papa est Ordinarius omnium hominum, quia *vice Dei* est in terris.

Dieselbe Lehre findet sich beim hl. Bonaventura. Vgl. u. a. *Brevil.* P. VI. c. 12: Unus Pater Patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus primus et summus Pater spiritualis omnium Patrum, immo omnium fidelium, et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, Pontifex summus, Christi vicarius, fons et origo, regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum; a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae nembra, secundum quod exigit praecellens dignitas in ecclesiastica hierarchia. Op. Quare fratr. min. praed.: Triplex est autem hujus potestatis plenitudo, scilicet quod ipse summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiae contulit; et quod ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in speciali sede Romana; et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam Ecclesiam omnis auctoritas, prout singulis competit eam participare, sicut in coelo ab ipso fonte totius boni, Christo Jesu, fluit omnis gloria Sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo. Kraft des Primates sind auch die Lehrentscheidungen des Papstes für die Kirche eine unantastbare Glaubensregel. Apol. Paup. 1: Quodsi tempore Sacerdotii figurativi Pontificis sententiae adversari malum erat, mortisque poena mulctandum, multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tolerandum, in fide vel moribus ejus definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reaedificando quod ipse destruit, defensando quod damnat.

Die Nothwendigkeit des Primates wird in speculativer Weise aus der Idee der Kirche und ihrer Einheit abgeleitet bei *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 76: Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput. — Item, Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt contingit quaestiones moveri; per

diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de synagoga dicatur per Dominum: *Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei* (Is. 5, 4)? Non est igitur dubitandum, quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit. — Adhuc, Nulli dubium esse debet, quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *Reges regnant et legum conditores justa decernunt* (Prov. 8, 15). Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum, ut unus toti Ecclesiae praesit. — Amplius, Ecclesia militans etc. (o. S. 599). Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit, ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud: *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum* (Is. 9, 7). Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi; praesertim cum ipse dicat: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* (Matth. 28, 20). Per hoc autem excluditur quorumdam praesumtuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus, Romanum Pontificem, universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes. — IV. Sent. D. 20. Q. 1. a. 4. ad 3: Papa habet plenitudinem Pontificalis potestatis, quasi rex in regno; sed Episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus praepositi. Op. 19. c. 4: Papa habet immediatam jurisdictionem in omnes christianos, quia Romana Ecclesia *nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini . . . primatum obtinuit* (Decr. *Gelas.* s. o. n. 4). Vgl. u. § 140, 5. Leitner, Der hl. Thomas v. Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes. Freib. 1872. S. 70 ff. *Fidel. a Fanna*, Seraph. D. Bonav. doctr. de Rom. Pont. prim. et infall. Taurin. 1870. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalt. S. 522 ff. Ueber die in der neuesten Zeit erhobene Einrede, der hl. Thomas habe zuerst „die Lehre vom Papste und seiner Machtfülle förmlich in die Dogmatik aufgenommen“ (Janus, S. 91), und sei bei seiner Darstellung wesentlich durch gefälschte Väterstellen beeinflußt gewesen (!), s. Leitner a. a. O. S. 74 f. 101. 117.

§ 134.

C. Inhalt und wesentliche Eigenschaften des Primates.

1. Mit der Begründung des Primates aus den Quellen der Offenbarung und der Lehre der Kirche hat sich in dem Bisherigen zugleich ergeben, welches der Inhalt und die wesentlichen Eigenschaften der dem Papste zustehenden Gewalten in Bezug auf die Regierung der Kirche seien. Das Vaticanische Concil hat das katholische Dogma in der genannten Beziehung von Neuem definirt und erklärt, im Gegensatze zu den Verirrungen des Gallicanismus und Febronianismus. Als den Inhalt des Primates bezeichnet das Concil, im Anschluß an die Definition des Florentinums (§ 133, 4), die volle und höchste Jurisdictionsgewalt über die gesammte Kirche, nicht bloß in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in allem, was die Disciplin und die Regierung der Kirche betrifft.

Vatic. Sess. 4. c. 3: Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in eis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, a. s. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25: Et Romano quidem Pontifici, ut Ecclesiae capiti et fundamento visibili, Episcoporum principi pastorique supremo, vera jurisdictio episcopalis competit in universam Ecclesiam. Propterea jus ei inest convocandi Concilia generalia, iisdem praesidendi et sua confirmatione eorum decreta sanciendi, quae dein irreformabilia sunt ex se et ante Ecclesiae reliquae consensum. Penes ipsum est dispensare in legibus seu canonibus universalibus Ecclesiae, a judicio ecclesiastico inferiore ad ejus judicium provocare fas, ab ejus autem judicio, cum supremum sit, ad aliud provocare semper nefas est. Vgl. *Devoti,* Inst. can. lib. I. tit. 3. sect. 1 (und die dort angegebene ältere Literatur). *Bouix* l. c. P. II. sect. 2 und de Papa. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 190. Der Primat ist mithin kein bloßer Ehrenvorrang (prim. *honoris*); auch kein bloßes Amt der Aufsicht oder Leitung den Bischöfen gegenüber (offic. *inspectionis* vel *directionis*), wie Febronius u. A. behaupteten; sondern eine von den übrigen Bischöfen unabhängige Vollmacht der Gesetzgebung, Regierung und Gerichtsbarkeit (prim. *jurisdictionis, vera* jurisdictio), welche eine für die ganze Kirche bindende, nöthigenfalls auch durch Strafen geltend zu machende Kraft (vis *coactiva*) besitzt. Nur eine solche Vollmacht entspricht auch dem Zwecke des Primates; nur eine solche kann zur Erhaltung der kirchlichen Einheit dienen. Vgl. o. § 132, 2 a; 133, 1.

2. Die Jurisdictionsgewalt des Papstes ist mithin, ebenso wie seine Würde, die höchste in der Kirche (pot. *suprema*). Sie überragt ihrem Inhalte und Umfange nach die der übrigen Bischöfe, mögen diese einzeln oder in ihrer Gesammtheit, mögen sie in der Zerstreuung (dispersi) oder auf einem Concil versammelt gedacht werden. Immer ist der Papst das Haupt der ganzen Kirche, dem alle ihre Glieder zum Gehorsame verpflichtet sind. Es gibt keine höhere Instanz in der Kirche, welche den Papst richten, oder an die vom Papste appellirt werden könnte.

Conc. Lugd. II. Prof. fidei: Ad quam (Rom. Eccl.) potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest judicium recurri; et eidem omnes ecclesiae sunt subjectae, ipsarum praelati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; . . . sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. *Vatic.* Sess. 4. c. 3: Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cujuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita, ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest . . . Et quoniam divino Apostolici primatus jure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest, docemus et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium, et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri; Sedis vero

Apostolicae, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tanquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. Vgl. o. § 133, 4. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 29: Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium oecumenicum auctoritate, atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate. *Declar. Cleri Gall.* Prop. 2 (*Denz.* Enchir. n. 1189). Vgl. § 10, 1. 2.

3. Jede Art von Jurisdictionsgewalt, welche Christus überhaupt seiner Kirche anvertraut hat, ist im Primate ihrer ganzen Fülle nach enthalten; und diese volle Gewalt (pot. *plena*) erstreckt sich auf die ganze Kirche, ohne jede örtliche oder persönliche Einschränkung (pot. *universalis*). Die übrigen Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt nehmen an derselben nur Theil, je in größerem oder geringerem Umfange. So ist also die Jurisdictionsgewalt der übrigen Bischöfe weder eine Potestas *plena* (ihrem Inhalte nach), noch eine Potestas *universalis* (sie erstreckt sich nicht auf das Haupt, und nicht auf alle Glieder der Kirche; sie ist local beschränkt). Letzteres ist nur da nicht der Fall, wo die auf einem Concil versammelten Bischöfe in Verbindung mit dem Papste für die ganze Kirche bestimmte Gesetze erlassen.

Florent. l. c. (§ 133, 4). *Vatic.* l. c. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25 (n. 1). Prop. *Syn. Pistor.* damn. 6: Doctrina Synodi, qua profitetur, *persuasum sibi esse, Episcopum accepisse a Christo omnia jura necessaria pro bono regimine suae dioecesis*, perinde ac si ad bonum regimen cujusque dioecesis necessariae non sint superiores ordinationes spectantes sive ad fidem et mores, sive ad generalem disciplinam, quarum jus est penes summos Pontifices et Concilia generalia pro universa Ecclesia; schismatica, ad minus erronea. Prop. 8: Item, quod et sibi persuasum esse ait, *jura Episcopi a Jesu Christo accepta pro gubernanda Ecclesia nec alterari, nec impediri posse; . . .* in eo quod innuit, jurium episcopalium exercitium nulla superiori potestate praepediri aut coërceri posse, quandocunque Episcopus proprio judicio censuerit, minus id expedire majori bono Ecclesia; inducens in schisma et subversionem hierarchici regiminis, erronea. Vgl. § 133, 5.

4. Von seiner höchsten und vollen Gewalt kann der Papst allen Gliedern der Kirche gegenüber, weil ihr alle unterworfen sind, unmittelbar Gebrauch machen, ohne dazu einer Bevollmächtigung oder Erlaubniß von Seiten einer anderen hierarchischen Stufe zu bedürfen, oder darin beschränkt werden zu können. Darum wird die päpstliche Gewalt eine Potestas *immediata* genannt. Hingegen kann die einfache bischöfliche Jurisdiction durch den Papst, als die höhere Instanz, beschränkt werden; und es ist denkbar, daß in manchen Fällen die Bischöfe in Bezug auf kirchliche Jurisdictionsacte nur als Bevollmächtigte des Papstes fungiren.

Vatic. l. c. n. 2. *Trid.* Sess. 14. c. 7: Unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Vgl. § 133, 5.

Den Einwand, daß nach dieser Lehre jede Diöcese zwei Bischöfe habe, hat schon der hl. Thomas widerlegt: Inconveniens esset, si duo *aequaliter* super eandem plebem constituerentur. Sed quod duo, quorum unus alio *principalior* est, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens. Et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis, et Episcopus et Papa, et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri (d. i. einem Anderen) committere. IV. Sent. D. 17. Q. 3. a. 3. q. 5. ad 3. Vgl. Op. 19. c. 4 (§ 133, 5).

5. Die Gewalt des Papstes ist ihrer Natur und ihrem Inhalte nach eine bischöfliche Gewalt; der Primat ist nichts Anderes als die höchste in der Kirche existirende bischöfliche Würde (pot. *episcopalis*). Dieselben göttlichen Vollmachten (der Lehre, der Regierung und Gnadenspendung) bilden den Inhalt des Primates und des einfachen Episkopates, nicht aber irgendwelche vom Episkopat wesentlich verschiedene Gewalten; der Unterschied beschränkt sich darauf, daß diese dem Papste in höchster Fülle und der ganzen Kirche gegenüber innewohnen. Ferner hat Christus, indem er dem hl. Petrus den Primat übertrug, damit ein ständiges kirchliches Amt gestiftet, das allzeit von den Nachfolgern des Apostels bekleidet werden soll. Aus diesem Grunde ist der Primat keine bloß vorübergehend übertragene (am wenigsten eine von der Kirche übertragene) Vollmacht (pot. *delegata, extraordinaria*), sondern eine wirkliche und dauernde Amtsgewalt (pot. *ordinaria*), und zwar das Amt der Stellvertretung Christi in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche (Christi vicarius).

Vatic. l. c. n. 2. Vgl. § 133, 5. *Thom. Aq.* IV. Sent. D. 20. Q. 1. a. 4. ad 3 (§ 133, 5). Ib. D. 24. Q. 3. a. 2. ad 3: Potestas sacerdotis exceditur a potestate Episcopi quasi a potestate alterius generis; sed potestas Episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate ejusdem generis, et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in administratione Sacramentorum, potest facere Episcopus; non autem omnem actum quem potest facere Episcopus, potest facere sacerdos in Sacramentorum collatione.

Auch die übrigen Apostel besaßen die bischöfliche Gewalt als eine Potestas *plena* et *universalis* (s. § 133, 2 a). Aber in dieser Beziehung war ihre Gewalt eine nur ihnen persönlich verliehene Potestas *extraordinaria*, die als solche nicht auf ihre Nachfolger übergehen sollte. Dieses Verhältniß tritt auch sofort klar hervor bei den Gehülfen und Nachfolgern, welche die Apostel sich im bischöflichen Amte bestellten. Nur der römische Bischof ist der Amtsnachfolger eines Apostels in Bezug auf die ganze Fülle der von ihm bekleideten bischöflichen Gewalt (pot. *plena, universalis, suprema*), weil nur dem betreffenden Apostel (Petrus) jene Fülle der Gewalten als ein ständiges Amt (pot. *ordinaria*) übertragen worden war.

Cypr. Ep. 59 (55), 20: Nam cum . . . singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos, quibus praesumus, non circumcursare nec Episcoporum concordiam cohaerentem sua subdola et fallaci temeritate collidere. *Bern.* de Consid. II, 8 (§ 133, 5). Ueber den Ausdruck *Sollicitudo* ecclesiarum (*Leo M.*, *Bern.* l. c. S. 610 f.) vgl. *Salmer.* Doctr. de Jurisd. Episcop. (ed. Mogunt. 1871, p. 105): Per partem *sollicitudinis* non nudam sollicitudinis (i. e. curae) partem, sed partem *potestatis* (i. e. curae potestativae) intelligendam esse voluerunt (doctores). Nam quia is, qui praeest, in sollicitudine praeesse debet, ut ait Apostolus (Rom. 12, 11), ipsam potestatem, ne efferrentur Episcopi, partem sollicitudinis vocari voluerunt; ita ut perinde sit in partem sollicitudinis eos esse vocatos atque participare eos partem illius summae ac plenae potestatis, per quam Romanis Episcopis convenit sollicitudo omnium Ecclesiarum. Näheres über den Charakter der bischöflichen Gewalt und ihren Ursprung s. § 135.

§ 135.

Die weitere Gliederung der Hierarchie. Der Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

1. Nach Christi Anordnung ist in der Kirche für alle Zeiten an die Stelle des Apostelcollegiums der Episkopat, als Träger der kirchlichen

Jurisdictionsgewalt getreten, so zwar, daß in ihm auch dieselbe Verfassung fortdauert, welche Christus dem Apostelcollegium durch die Einsetzung des Primates Petri verliehen hatte. Der letzte Theil dieses Dogma's, die Fortdauer des Primates in der Kirche und sein Verhältniß zum Episkopate, wurde zuvor dargelegt. Es erübrigt, nun auch die göttliche Einsetzung der übrigen hierarchischen Stufen, des Episkopates, des Presbyterates und des Diakonates, nachzuweisen. Das Tridentinum hat dieselbe ausdrücklich definirt, indem es zugleich andeutet, daß die unmittelbar göttliche Anordnung auf die drei genannten hierarchischen Stufen sich beschränke (hier. juris *divini*). Die weitere in der Kirche sich findende Gliederung der Hierarchie (Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe u. s. w.) ist demnach menschlichen Ursprunges (hier. juris *ecclesiastici*).

Trid. Sess. 23. c. 4: Proinde sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros Ecclesiasticos gradus, Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere; et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu sancto, regere Ecclesiam Dei; eosque presbyteris superiores esse ac Sacramentum Confirmationis conferre, ministros Ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris Ordinis nullam habent. Ib. can. 6 (§ 130, 2). Can. 7: Si quis dixerit, Episcopos non esse Presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi, et ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . . a. s. Ueber die Verschiedenheit des Episkopates und des Presbyterates vgl. auch Prop. *Mars. Patav.* et *Joan. de Jand.* damn. 4: Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis aequalis.

Daß die bischöfliche Gewalt, ebenso wie der Primat, eine eigentliche Amtsgewalt (pot. *ordinaria*, keine bloß delegirte oder außerordentliche Vollmacht) sei, und darum direct auf alle ihr Untergebenen sich erstrecke, s. *Vatic.* Sess. 4. c. 3: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur . . . *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25: Etsi Romano Pontifici episcopalis potestas competit in universam Ecclesiam, reliqui tamen Episcopi potestatis regendi Ecclesiam, quem in finem episcopatus institutus est, sunt consortes, et Romani Pontificis auctoritate assumti, illam, quam in ordinatione potestatem acceperunt, legitime exercent. Episcopi jure divino superiores sunt presbyteris. Hi uti non sunt judices in quaestionibus fidei, ita neque constituti sunt ad regendam per leges Ecclesiam, nisi quatenus ab Episcopo, cui pastoralis cura, regimen et administratio Ecclesiae in spiritualibus et temporalibus plenarie committitur, ad id delegantur. Sunt igitur ordinis Sacramento initiati presbyteri adjutores Episcoporum ad Sacramenta administranda, ad cultum curandum, ad doctrinam sacram tradendam legumque executionem urgendam secundum illam jurisdictionis partem, quae ab Episcopis iis fuerit commissa. Vgl. die schöne Beschreibung des bischöflichen Amtes Ib. c. 23.

In welchem Sinne die Bischöfe Amtsnachfolger der Apostel seien, s. o. § 133, 2 a; 134, 5. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 288: „Der Episkopat in seiner Gesammtheit regiert in Gemeinschaft mit Petrus die gesammte Kirche; der einzelne Bischof als solcher ist aber der Inhaber der Kirchengewalt in dem bestimmten, ihm vom Papste überwiesenen kleinern Gebiete, welches ehedem Parochie hieß, jetzt den Namen Diöcese führt. Die Bischöfe haben daher, obschon in der bischöflichen Weihe dem Papste gleichstehend, doch nicht wie dieser die Fülle der Kirchengewalt, sondern sie nehmen an derselben Theil. So wie sie

in dem Papste den Mittelpunkt ihrer Einheit haben, so ist wiederum der einzelne Bischof für seine Diöcese der Mittelpunkt der Einheit, und seine Aufgabe besteht eben darin, seine Kirche in der Uebereinstimmung mit dem Glauben und mit der Ordnung der Gesammtkirche zu erhalten."

Es ist ein feststehendes Dogma, daß die bischöfliche Gewalt eine Potestas *ordinaria,* und als solche unmittelbar von Christus eingesetzt sei (*Trid., Vatic.* l. c.); ebenso auch, daß die Bischöfe die sacramentale Gewalt der Gnadenspendung (pot. *ordinis*) durch die Consecration unmittelbar von Gott empfangen. Hingegen ist es eine viel verhandelte wissenschaftliche Streitfrage, ob die Bischöfe die Jurisdictionsgewalt ebenfalls (und zwar als pot. *ordinaria*) direct von Gott, oder durch Vermittlung des Papstes überkommen.

Die Vertreter der letztern Ansicht berufen sich, wie es scheint mit Recht, auf einzelne ältere Zeugnisse der Tradition (*Innoc. I.* Ep. ad Episc. Conc. Milev.: . . . ad Petrum, id est, *sui nominis et honoris auctorem.* S. o. § 133, 4 b. *Leo M.* Serm. 4, 2: Si quid cum eo [Petro] commune ceteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. Ep. 10, 1: Sed hujus muneris — d. i. das kirchliche Lehramt — sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro Apostolorum omnium summo, principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare; ut exortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere); ferner auf den monarchischen Charakter, den die Verfassung der Kirche durch den Primat besitzt; dieser fordere, daß die Regierungsgewalt von dem Einen Haupte auf die übrigen Glieder des hierarchischen Körpers übergeleitet werde. Endlich weisen dieselben darauf hin, daß die Eintheilung der Kirche in Diöcesen nicht unmittelbar göttlichen Ursprunges, sondern eine kirchliche Institution ist; darum sei auch die Einsetzung in die Regierung eines bestimmten Kirchengebietes kirchlichen Rechtes, und stehe dem Papste zu. Von diesem Rechte der Regierung einer bestimmten Diöcese ist dann wieder das Recht der Theilnahme an der Regierung der Gesammtkirche, wie die Bischöfe es auf einem allgemeinen Concil in Verbindung mit dem Papste ausüben (o. § 134, 3) zu unterscheiden. Dieses Recht überkommt der einzelne Bischof direct durch die rechtmäßige bischöfliche Weihe, weil er dadurch ein Glied der Hierarchie wird, welcher Christus die Regierung der Gesammtkirche anvertraut hat. Darum steht auch jedem Bischofe als solchem, ohne besondere Bevollmächtigung von Seiten des Papstes, das Recht zu, an einem allgemeinen Concil theilzunehmen (cum voto decisivo), wofern er desselben nicht durch positive rechtliche Gründe verlustig gegangen ist. Das Tridentinum hat diese Streitfrage nicht in durchaus unzweideutiger und directer Weise entschieden. Vgl. Sess. 23. can. 8: Si quis dixerit, Episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis *assumuntur,* non esse legitimos, et veros Episcopos, sed figmentum humanum, a. s. Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 25 (§ 135, 1). *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 23. *Salmer.* l. c. *Devoti* l. c. tit. I. sect. 1. 2. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat. II, 865.

Die Verschiedenheit des Episkopates und des Presbyterates bestritt Aërius (*Epiph.* Haer. 75, 1. *Aug.* Haer. 53); ihm folgten Wicleff, die Reformatoren und ihre Anhänger (mit Ausnahme der Anglicaner). Letztere verwarfen überhaupt die kirchliche Lehre von der Hierarchie (S. 590). Doch heißt es noch in der *Apol. Conf. August.* P. VII. § 24: In hoc conventu saepe testati sumus, nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in Ecclesia, factos etiam humana auctoritate. Scimus enim bono et utili consilio a Patribus ecclesiasticam disciplinam hoc modo, ut veteres canones describunt, constitutam esse. Vgl. *Bellarm.* de membr. Eccl. mil. I, 14. 15. *Petav.* de eccl. hier. II, 6. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit. S. 1087.

2. Der dogmatische Beweis für das kirchliche Dogma kann sich gleichzeitig auf die beiden wesentlichen Momente desselben richten, die göttliche Einsetzung, und die Verschiedenheit der drei oben genannten

hierarchischen Stufen. Hierbei ist bezüglich des biblischen Beweises Folgendes zu berücksichtigen. Es lag in der Natur der Sache, daß, wie die Kirche selbst nur allmählich durch die fortgesetzte apostolische Arbeit Bestand und Ausbreitung gewann, so auch die von Christus bestimmte Verfassung der Kirche nur allmählich im Einzelnen verwirklicht werden konnte. Ferner ist zu beachten, daß mehrere kirchliche Aemter, die sachlich von einander verschieden, ja einander unter- und übergeordnet sind, sehr wohl in einer Person vereinigt sein können (Episkopat und Presbyterat, Presbyterat und Diakonat); daß endlich nicht bloß der Name eines Amtes, sondern auch die damit verbundenen Vollmachten, ein genügendes Kriterium bilden, um dasselbe von anderen Aemtern zu unterscheiden.

Obigen Grundsätzen entspricht genau der Thatbestand, wie er in den neutestamentlichen Schriften sich vorfindet. Erst nach und nach treten die einzelnen hierarchischen Stufen (außer dem Apostelcollegium) in's Dasein; und ihre Verschiedenheit wird immer deutlicher, wenn auch nicht direct und formell, ausgesprochen.

Die erste thatsächliche Ergänzung erhielt die Hierarchie und die Verfassung der Kirche durch die Berufung und Weihe der sieben sogen. Diakonen.

Apg. 6, 2: Non est aequum nos (Ap.) derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis. (3) Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus. (4) Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus. V. 6: Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus.

In der heiligen Schrift findet sich zwar die Bezeichnung dieser Männer mit dem Namen Diakonen nicht; jedoch hat die kirchliche Tradition beständig in ihrer Berufung die Einsetzung des später so genannten Diakonates erblickt. Sie üben auch nach dem Berichte der Apostelgeschichte die Functionen des Diakonates als Gehülfen der Apostel aus; außer der Armenpflege nämlich auch die Predigt des Evangeliums, und die Spendung der Taufe (Apg. 6, 8; 8, 5. 12. 38). Vgl. *Cypr.* Ep. 3 (al. 9) ad Rogat. 3 (4). *Ambr.* in Luc. VIII, 9. *Hier.* in Ez. 44. *Const. ap.* VIII, 46 (*Est.* Comm. in IV. Sent. D. 24. § 17. 18. Seidl, Der Diakonat in der kath. Kirche. Regensb. 1884. S. 36). Ueber die geschichtliche Entwicklung des Diakonates vgl. Seidl a. a. O. S. 56 ff. 122 ff.

Später werden auch Aelteste (seniores, πρεσβύτεροι) erwähnt, welche in den christlichen Gemeinden von den Aposteln als Vorsteher eingesetzt werden (Apg. 11, 30; 14, 23), mit den Aposteln auf dem Concil zu Jerusalem versammelt sind, den Concilsbeschluß fassen und den Heidenchristen publiciren (Apg. 15, 6. 22. 23). Da nun von einer ersten Einsetzung des Presbyterates nirgendwo in der Apostelgeschichte berichtet wird, so wurde von Einigen angenommen, die Sieben (Apg. 6, 6) hätten die beiden hierarchischen Aemter, welche später als Diakonat und Presbyterat strenge von einander unterschieden wurden, in ihrer Person vereinigt; es seien demnach auch beide Aemter zugleich bei der Berufung jener sieben Männer von den Aposteln verwirklicht worden.

Die genannte Unterscheidung findet sich deutlich im Philipperbrief und in den Pastoralbriefen (s. u.).

Auch die beiden Namen „Aelteste" (Presbyter) und Aufseher (ἐπίσκοποι) erscheinen Anfangs noch nicht streng gesondert; sie werden beide auf dieselbe hierarchische Stufe angewandt (z. B. Apg. 20, 28 spricht der Apostel nach V. 17 zu den Aeltesten der Kirche zu Ephesus: Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit *Episcopos* regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Vgl. Tit. 1, 5. 7). Jenen Namen gebrauchen ausschließlich die Apostel Petrus und Jakobus; während in den paulinischen Briefen sich beide finden.

„Es scheint, daß in den judenchristlichen Gemeinden der Ausdruck ‚Aelteste', in den heidenchristlichen die Bezeichnung ‚Aufseher' anfänglich vorherrschend war . . . Der Name Aelteste' war den Juden geläufig, und aus dem Judenthum herübergenommen. ‚Aelteste'

gab es sowohl im Synedrium, als Beisitzer neben den Oberpriestern und Schriftgelehrten, als auch an jeder jüdischen Synagoge oder in jeder Lokal-Gemeinde, wo sie einen Synagogenobern zum Vorsteher hatten. Den Heidenchristen war aber dieser Name fremd, es wäre ihnen wohl aufgefallen, wenn, was doch häufig geschah, jüngere Männer als ‚Aelteste‘ ordinirt wurden. Die Apostel mögen sich daher in diesen Gemeinden lieber des Wortes Episkopos bedient haben, welches sie in der alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testamentes in der Bedeutung von kirchlichen und bürgerlichen Beamten vorfanden. Diese Presbyter oder Episkopen waren nun in den größeren Städten und Gemeinden zu einem Collegium vereinigt, wie Ephesus, Jerusalem, Philippi und andere zeigen; weßhalb auch Jakobus den Kranken empfiehlt, die Presbyter der Kirche — also mehrere — zur Vornahme der Salbung zu sich rufen zu lassen." Döllinger, Christenth. und Kirche. S. 302. Daß dasselbe Amt Anfangs sowohl Episkopat als Presbyterat genannt worden sei, heben auch Theodoret (in Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 1) und Chrysostomus (in Ep. ad Phil. hom. 1) hervor. Vgl. *Petav.* l. c. II, 1—3. De Episc. dign. et jurisd. c. 1. 2.

In den späteren paulinischen Briefen (nach dem J. 64) treten Diakonat, Presbyterat und Episkopat als neben einander bestehende, verschiedene Aemter klar hervor. Insbesondere wird auch der Episkopat in sachlicher Weise als die höchste dieser drei Stufen bezeichnet, durch die ihm allein beigelegten apostolischen Vollmachten, welche sich auch auf die übrigen Stufen (Einsetzung und Weihe von Presbytern, Diakonen und Bischöfen) erstrecken.

1 Tim. 3, 1: Fidelis sermo: Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. (2) Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse . . . V. 8: Diaconos similiter pudicos, non bilingues . . . 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. 5, 17: Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant in verbo et doctrina. V. 19: Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. V. 22: Manus cito nemini imposueris. 2 Tim. 2, 2: Et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Tit. 1, 5: Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. V. 7: Oportet enim episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem . . . Phil. 1, 1: Paulus et Timotheus, servi Jesu Christi, omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconibus. Vgl. 3 Joh. 9. 10. Apok. 1—3.

Die ältesten Zeugnisse der Tradition wurden früher bereits dargelegt. Vgl. § 131, 3. *Clem. Rom.* Cor. 40. 42. 44 (an dieser letzten Stelle bezeichnet Clemens in sachlicher Weise, ähnlich wie die heilige Schrift, die Erhabenheit des Episkopates über den Presbyterat). *Ign. M. Trall.* 2: „Es ist also nothwendig, daß ihr, wie ihr auch thuet, ohne den Bischof nichts unternehmet. Aber auch der Priesterschaft unterwerfet euch, wie den Aposteln Jesu Christi, unserer Hoffnung, in dem lebendig wir erfunden werden mögen. Und auch die Diakonen, welche sind ein Geheimniß Jesu Christi, sollen in jeder Weise allen gefallen. Denn sie sind nicht Diakonen für Speisen und Getränke, sondern Diener der Kirche Gottes. Sie müssen sich daher vor Vergehen so in Acht nehmen wie vor Feuer." Vgl. c. 3. Magn. 6; Smyrn. 8 u. a. St. s. S. 575. *Herm.* Past. III. Sim. IX, 27 werden die Bischöfe Praesides ecclesiarum genannt. Erwähnt werden die drei Stufen der Hierarchie auch bei *Just.* Apol. I, 65. *Clem. Al.* Paed. III, 12; Strom. VI, 13; VII, 1. Die Lehre des Irenäus und Tertullian über den Episkopat s. o. S. 26. *Cypr.* Ep. 33 (27), 1: Dominus noster, cujus praecepta et monita observare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego tibi dico . . . (Matth. 16, 18). Inde per temporum et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Ep. 32: Sed et si qui de peregrinis Episcopi collegae mei vel presbyteri vel diacones praesentes fuerint vel supervenerint, haec omnia de vobis audiant.

Gegen Aërius beweist Epiphanius (Haer. 75, 4. 5) den Unterschied zwischen

Episkopat und Presbyterat aus den Pastoralbriefen (bes. 1 Tim. 5, 1. 19); ferner aus dem Umstande, daß stets nur den Bischöfen die Gewalt, Priester zu weihen, zustand.

Beim hl. Hieronymus finden sich einige auffallende Aeußerungen (Ep. 85; in Tit. 1; u. a.), als ob er den Unterschied des Episkopates und Presbyterates auf eine bloße kirchliche Bestimmung zurückgeführt habe. Dabei hält er jedoch entschieden fest, daß nur die Bischöfe die Gewalt der Ordination besitzen. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15. *Petav.* de eccl. hier. II, 4. 5. 8. De Episc. dign. et jur. c. 3. Schwane a. a. O. 1090.

Seit dem vierten Jahrhundert wird auch durch zahlreiche Bestimmungen particulärer und allgemeiner Concilien über die Ordination der Bischöfe u. s. f. die kirchliche Lehrüberlieferung bezeugt. Vgl. *Morin.* Commentar. etc. de s. Eccl. ordinationib. Par. 1655. *Hallier,* De s. elect. et ordinationib. Rom. 1749. *Devoti* l. c. l. I. tit. 4. sect. 1. 2. Phillips, Kirchenr. I. § 35 ff. Lehrb. S. 93. 98. S. u. § 152.

§ 136.

Der monarchische Charakter der Kirchenverfassung. Die beiden kirchlichen Stände. Das allgemeine Priesterthum.

1. Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich der vorwiegend monarchische Charakter der Kirchenverfassung, sofern alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme dem Einen sichtbaren Oberhaupte derselben zum Gehorsame verpflichtet sind; und dieses seine volle und höchste Regierungsgewalt nicht etwa von der Kirche, sondern unmittelbar von Gott empfängt. Schon der hl. Thomas weist darauf hin, wie diese Form der Verfassung am besten dem Zwecke der Einheit der Kirche entspreche, welchen Christus bei der Einsetzung der Hierarchie im Auge hatte. Es wurde ferner hervorgehoben, daß vermöge der Theilnahme des Episkopates an der Regierung der Kirche die Verfassung derselben als eine (durch ein aristokratisches Element) gemischte oder temperirte Monarchie erscheine; daß endlich auch ein demokratisches Element in ihr sich finde, sofern die Erlangung der hierarchischen Würden im Allgemeinen jedem offen stehe.

Bonif. VIII. Const. *Unam sanctam.* (Extrav. comm. I, 8. c. 1): Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: *Pasce oves meas.* Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas; per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Graeci sive alii se dicant Petro ejusque successoribus non esse commissos, fateantur necesse se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Joanne, unum ovile et unicum esse pastorem.

Thom. Aq. c. Gent. IV, 76 (§ 133, 5). Vgl. I. Q. 103. a. 3. *Bellarm.* de Rom. Pont. I, 1: Nemini dubium esse potest, quin et potuerit et voluerit Salvator noster Jesus Christus Ecclesiam suam ea ratione et modo gubernare, qui sit omnium optimus et utilissimus. . . . Nos vero B. Thomam aliosque Theologos catholicos secuti ex tribus simplicibus formis gubernationis Monarchiam ceteris anteponimus: quamquam propter naturae humanae corruptionem utiliorem esse censemus hominibus hoc tempore Monarchiam temperatam ex Aristocratia et Democratia, quam simplicem Monarchiam; modo tamen primae partes Monarchiae sint, secundas habeat Aristocratia, postremo loco sit Democratia. Ueber die Vorzüge der monarchischen Verfassung s. c. 2. Die kirchliche Verfassung ist eine gemischte. Ib. c. 3: De Ecclesia Testamenti Novi idem postea probandum erit, esse in ea videlicet summi Pontificis Monarchiam, atque Episcoporum (qui veri principes et pastores, non vicarii Pontificis maximi sunt) Aristocratiam, ac demum suum quendam in ea locum

habere Democratiam, cum nemo sit ex omni christiana multitudine, qui ad Episcopatum vocari non possit, si tamen dignus eo munere judicetur. Man rede nicht von einer absoluten Macht des Papstes. Ib. c. 5: Tertium est, Regem absolutum et liberum totius Ecclesiae solum Christum esse, de quo dicitur Ps. 2, 6: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus;* et Luc. 1, 33: *Et regni ejus non erit finis.* Itaque non quaeritur in Ecclesia absoluta et libera Monarchia vel Aristocratia vel Democratia, sed talis qualis esse potest ministrorum et dispensatorum, cum dicat Paulus 1 Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.*

2. Gemäß der von Christus der Kirche verliehenen Verfassung scheiden sich ihre Glieder in zwei Stände. Den einen bildet das christliche Volk oder die Laienwelt (λαός); den andern diejenigen, welche an den der Kirche anvertrauten Gewalten (pot. *ordinis* und *jurisd.*) activen Antheil besitzen, oder irgendwie zur kirchlichen Hierarchie (hier. jur. *divini* vel. *eccles.*) gehören. Der allgemeinste Name für die Glieder dieses Standes ist der des Clerus.

Decr. Grat. c. 5. C. 12. Q. 1: Clericus, qui Christi servit Ecclesiae, interpretetur prius vocabulum suum, et, nominis definitione prolata, nitatur esse quod dicitur. Si enim κλῆρος graece, *sors* latine appellatur, propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia Dominus sors, id est, pars clericorum est. *Aug.* Enarr. in Ps. 67. n. 19: Nam et Cleros et Clericos hinc appellatos puto, qui sunt in Ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. *Cat. rom.* P. II. c. 7. q. 13: Nam clerici nomen, quod ei tunc (bei der Tonsur) primum imponitur, ab eo deductum est, quod Dominum sortem et haereditatem suam habere incipiat, veluti qui in Hebraeorum populo divino cultui mancipati erant; quibus vetuit Dominus aliquam agrorum partem in terra promissionis distribui, cum inquit: *Ego pars et haereditas tua* (Num. 18, 20). Ac quamvis id omnibus fidelibus commune sit, praecipua tamen ratione iis conveniat necesse est, qui se Dei ministerio consecrarunt. Vgl. o. § 130, 2.

3. Wenn in der heiligen Schrift allen Gläubigen eine priesterliche und königliche Würde beigelegt wird, so ist das, wie die heiligen Väter erklärten, und wie sich aus dem Wortlaute der betreffenden Stellen ergibt, im bildlichen Sinne zu verstehen. Es wird damit die sittliche Würde und der sittlich-religiöse Beruf bezeichnet, deren die Erlösten durch die Gnade Christi theilhaftig werden, im Gegensatze zu der sittlichen Sklaverei und Ohnmacht des unerlösten oder ungläubigen Menschen. Durch das so verstandene allgemeine Priesterthum wird demnach der Begriff und die Existenz eines speciellen oder hierarchischen Priesterthums, im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht in Frage gestellt.

1 Petr. 2, 4: Ad quem (Christum) accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum: (5) et ipsi tanquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales (!) hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum. V. 9: Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, ut virtutes annuntietis ejus, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum. Apok. 5, 9: Redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua, et populo et natione, (10) et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram. 20, 6.

Lact. Inst. VI, 24: Quisquis his omnibus praeceptis coelestibus obtemperaverit, hic cultor est veri Dei, cujus *sacrificia* sunt mansuetudo animi, et vita innocens et actus boni; quae omnia qui exhibet, toties sacrificat, quoties bonum aliquid ac pium fecerit. *Aug.* Civ. XX, 10 (mit Bez. auf Apok. 20, 6): Non utique

de solis Episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes: sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. De quibus Apostolus Petrus, *Plebs,* inquit, *sancta, regale sacerdotium. Leo M.* Serm. 4 (al. 3), 1: Nam licet universa Ecclesia Dei distinctis ordinata sit gradibus, ut ex diversis membris sacrati corporis subsistat integritas, *omnes tamen,* sicut ait Apostolus, *in Christo unum sumus;* nec quisquam ab alterius ita est divisus officio, ut non ad connexionem pertineat capitis cujuslibet humilitas portionis. In unitate igitur fidei atque baptismatis indiscreta nobis societas, Dilectissimi, et generalis est dignitas, secundum illud beatissimi Petri Apostoli sacratissima voce dicentis . . . (1 Petr. 2, 5. 9). Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes: ut praeter specialem nostri ministerii servitutem, universi spiritales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes. Quid enim tam regium, quam subditum Deo animum corporis sui esse rectorem? Et quid tam sacerdotale, quam vovere Domino conscientiam puram, et immaculatas pietatis hostias de altari cordis offerre? Vgl. Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priesterthum nach dem ersten Briefe des Apostels Petrus. Freib. 1873.

Dritter Abschnitt.

Die innere Organisation der Kirche. Die der Kirche von Christus anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

§ 137.

Der göttliche Ursprung und die Indefectibilität der kirchlichen Gewalten im Allgemeinen.

1. Die früher genannten hierarchischen Gewalten (§ 130) hat die Kirche sich von Anfang an thatsächlich beigelegt; durch Ausübung derselben hat sie die christliche Religion in die Welt eingeführt, sie unversehrt erhalten und immer weiter unter den Völkern der Erde verbreitet, trotz der mächtigsten Hindernisse und beständiger Anfechtungen innerer und äußerer Feinde. Diese wunderbare, aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärende Erscheinung ist an sich schon ein genügender Beweis für den göttlichen Ursprung jener Gewalten. Vermöge ihres übernatürlichen Charakters können dieselben auch nur in Gott ihren Ursprung besitzen, und nur Gott konnte das Recht zu ihrer Ausübung verleihen. Darum ist ihre Existenz und ihr Wesen auch nur mittelst des Glaubens erkennbar. In der Offenbarung wird ihr göttlicher Ursprung ausdrücklich bezeugt.

Vatic. Sess. 4. Prooem. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 21 (§ 130, 2). *Cat. rom.* l. c. q. 19: Neque enim homines hujus Ecclesiae auctores fuerunt, sed Deus ipse immortalis, qui eam super firmissimam petram aedificavit, teste Propheta: *Ipse fundavit eam Altissimus* (Ps. 86, 5), quam ob causam haereditas Dei et Dei populus appellatur. Nec potestas, quam accepit, humana est, sed divino munere tributa. Quare, quemadmodum naturae viribus comparari non potest, ita etiam fide solum intelligimus, in Ecclesia claves regni coelorum esse, eique potestatem

peccata remittendi, excommunicandi, verumque Christi corpus consecrandi traditam; deinde cives, qui in ea morantur, *non habere hic civitatem permanentem, sed futuram inquirere* (Hebr. 13, 14).

Christus selbst erklärte wiederholt, daß er die ihm vom Vater zu Theil gewordene Sendung in ähnlicher Weise auf die Apostel übertrage; daß er sie mit seinen Gewalten ausstatte. Er nennt dabei ausdrücklich die dreifache Gewalt der Lehre, Gnadenspendung und Regierung.

Matth. 28, 18—20. Joh. 20, 21—23 (§ 128, 2). Matth. 16, 18—19 (§ 132, 2); 18, 18: Amen dico vobis: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. 10, 40 (§ 131, 1).

Die Apostel üben thatsächlich jene drei Gewalten aus, und lehren ausdrücklich, daß sie dieselben von Gott oder von Christus überkommen haben.

Röm. 1, 5: Per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei (εἰς ὑπακοὴν πίστεως, vgl. 10, 16) in omnibus gentibus pro nomine ejus. 15, 15: Audacius autem scripsi vobis, fratres, ex parte, tanquam in memoriam vos reducens, propter gratiam, quae data est mihi a Deo, (16) ut sim minister Christi Jesu in gentibus; sanctificans Evangelium Dei, ut fiat oblatio gentium accepta et sanctificata in Spiritu sancto. 1 Kor. 4, 1; 2 Kor. 5, 18 (§ 92, 1). Vgl. § 128.

Die Kirche hat, dem Zeugnisse der Tradition gemäß, die in Rede stehenden Gewalten nicht bloß stets ausgeübt, sondern auch als von Christus ihr übertragene gewußt und geltend gemacht. Schon den Doketen und Gnostikern gegenüber wurde vom hl. Ignatius, von Irenäus und Tertullian nachdrücklich hervorgehoben, daß nur der Kirche die wahre, von Christus herstammende Lehrautorität und Weihegewalt innewohne, und darum dasjenige, was die Häretiker und Schismatiker eigenmächtig lehren und thun, haltlos, irrig, unerlaubt, und für das Heil werthlos, daß außerhalb der Kirche das Heil nicht zu finden sei.

Ign. M. Smyrn. 8: „Niemand thue etwas in den Dingen, welche zur Kirche gehören, ohne den Bischof. Jene Eucharistie werde für die rechtmäßige gehalten, die vom Bischof oder demjenigen vollbracht wird, den er dazu bestimmt hat. Wo der Bischof erscheint, da sei auch die Gemeinde; gleichwie wo Jesus Christus, dort die katholische Kirche. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen, noch das Liebesmahl zu veranstalten; aber was er gebilligt hat, das ist auch Gott wohlgefällig, damit alles, was gethan wird, rechtmäßig und gültig sei." Andere Zeugnisse s. o. § 127, 4 c; 7, 3 b. *Iren.* adv. haer. III, 3. 1; 4, 1; IV, 26, 2. 5 (§ 7, 3 b); III, 24. 1: . . . Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem et testimonium habentem a Prophetis et ab Apostolis et ab omnibus discipulis (ostendimus), quemadmodum ostendimus per initia et medietates et finem et per universam Dei dispositionem, et eam quae secundum salutem hominis est, solitam operationem, quae est in fide nostra; quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, id est, Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. *In Ecclesia enim,* inquit, *posuit Deus Apostolos, Prophetas, Doctores* (1 Cor. 12, 28) et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas. *Tert.* de praescr. 19. 21. 37 (S. 26) 40: Et ideo neque a diabolo immissa esse spiritualia nequitiae, ex quibus etiam haereses veniunt, dubitare quis debet, neque ab idololatria distare haereses, cum et auctoris et operis ejusdem sint, cujus et idololatria. Deum aut fingunt alium adversus Creatorem, aut si unicum Creatorem confitentur, aliter eum disserunt, quam in vero est. Itaque omne mendacium, quod de Deo dicunt, quodammodo genus est idololatriae. c. 41: Pacem quoque passim cum omnibus miscent.

Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur ... Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes ... Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. *Cypr.* Ep. 43 (40), 5; Ep. 52 (49), 2: Quomodo potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus Ecclesia non est? Aut quomodo assumit sibi regendae aut gubernandae Ecclesiae curam, qui spoliavit et fraudavit Ecclesiam Christi? Ep. 55 (52), 20: Qui ergo nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem. De un. Eccl. 5 (S. 576); c. 6: Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuerit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit ... Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit ... Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem. Weitere Zeugnisse s. u. § 138.

2. Aus dem Zwecke und dem göttlichen Ursprunge der kirchlichen Gewalten ergibt sich die Indefectibilität als eine nothwendige Eigenschaft derselben. Sie sind indefectibel, d. h. sie werden nicht bloß allzeit in der Kirche und mit derselben fortdauern, sondern auch ihre Wirksamkeit wird stets unverändert sich selbst gleich bleiben. Sie sind auch keiner inneren Ausartung zugänglich. Es wird durch sie allzeit ein und dieselbe Wahrheit und Gnade des Erlösers der Menschheit vermittelt werden. Das höchste wirkende Princip dieser Indefectibilität ist der heilige Geist, welcher in der Kirche und durch sie die Menschheit lehrt und heiligt. Aeußere und untergeordnete Ursachen (causae *secundar.*) ihrer Erhaltung sind die von Christus eingesetzte hierarchische Ordnung, und die von ihm bezüglich der Gnadenmittel, der heiligen Sacramente und des heiligen Opfers, getroffenen unverletzlichen und unwandelbaren Bestimmungen.

Die göttlich eingesetzte Hierarchie wurde oben bereits in Betracht gezogen. Das Nähere über die kirchliche Regierungsgewalt (pot. *jurisd.* im engeren Sinne) und deren Ausübung gehört in das Kirchenrecht. Die Dogmatik hat sich näher mit der Lehrgewalt und mit der Weihegewalt der Kirche zu beschäftigen.

Erste Abtheilung.

Die Lehrgewalt oder das Lehramt der Kirche.

§ 138.

Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes.

A. Wesen, Zweck und Wirkungen der Unfehlbarkeit.

1. Der Glaube ist der Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und die Wurzel der Rechtfertigung und Heiligung. Aus diesem Grunde erscheint die Lehrgewalt als die fundamentalste aller kirchlichen Gewalten;

ihre Wirksamkeit als die Voraussetzung der übrigen. Durch sie soll die von Gott geoffenbarte Wahrheit, das unerläßliche Mittel des menschlichen Heiles, allzeit unverfälscht bewahrt und allen Menschen dargeboten werden; den Glauben an diese Wahrheit soll die Kirche mit göttlicher Autorität gebieten; auftauchende Zweifel oder Streitigkeiten mit gleicher Autorität entscheiden (§ 7, 1). Sie würde weder die eine noch die andere Aufgabe erfüllen können, wenn sie der Gefahr ausgesetzt wäre, in ihrer Lehrverkündigung auch nur im Mindesten von der göttlich geoffenbarten Wahrheit abzuirren. Nur die von Christus ihr anvertrauten Wahrheiten allein, nicht aber menschliche Irrthümer oder Erfindungen, können Gegenstand des göttlichen, das Heil bedingenden Glaubens sein; und nur für die von Christus ihr anvertraute Heilslehre kann und darf sie den Glauben im Namen Gottes gebieten. Nur dann ist auch die rückhaltlose Unterwerfung unter ihre Autorität oder der Glaube selbst sittlich erlaubt, wenn es feststeht, daß sie denselben stets nur für die Wahrheit, und niemals für den Irrthum fordern kann. Das Gleiche gilt in analoger Weise von dem geoffenbarten Sittengesetze.

Mit obigen Sätzen ist das Wesen der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, sowie die in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit derselben bereits bezeichnet. Sie besteht wesentlich darin, daß die Kirche bei Ausübung ihrer göttlichen Lehrgewalt niemals von der ursprünglichen apostolischen Glaubenshinterlage abirren, niemals eine geoffenbarte Wahrheit oder ein geoffenbartes christliches Lebensgesetz preisgeben, nie ein der Offenbarung fremdes oder ihr gar widersprechendes Element in ihre Sitten- und Glaubenspredigt aufnehmen kann. Der Zweck des kirchlichen Lehramtes, die Bestimmung der Kirche, Christi Stellvertreterin auf Erden zu sein, fordern diese Prärogative der Indefectibilität oder der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ganz unbedingt. Die Kirche ist ohne dieselbe nicht denkbar.

Vatic. Sess. 3. c. 3 (§ 128, 3). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 24: Ut illud, quod acceperat fidei depositum Ecclesia fideliter custodiret omnibusque gentibus veram Christi transmitteret doctrinam; ut fidei controversias, quae pro hominum ingenio orirentur, secundum veritatis rationes dirimeret; ut denique ab omnibus integrum illud, quod Christo ipsi docenti mentis obsequium debetur, tuto posset exigere: Christus promisit deditque Spiritum veritatis, qui ut quondam Apostolos, ita eorum successores Episcopos in omnem duceret veritatem, ipseque cum eisdem usque ad consummationem saeculi se fore pollicitus est. Ecclesia igitur, *columna et firmamentum veritatis*, in illis quae ad fidem moresque spectant, errare aut ulla hominum et inferorum fraude ac violentia in errorem induci non potest. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 16: Sed quemadmodum haec una Ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu sancto gubernetur: ita ceteras omnes, quae sibi Ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est.

2. Christus selbst hat das kirchliche Lehramt eingesetzt. Er hat ihm den Auftrag ertheilt, seine Offenbarung allen Völkern der Erde zu verkündigen, und sie zum gläubigen Gehorsam gegen dieselbe zu verpflichten; zur Erfüllung dieser Aufgabe hat er demselben seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten verheißen. Zuvor schon hatte er seinen Aposteln die Verheißung gegeben, er werde ihnen den heiligen Geist senden, damit er sie in alle Wahrheit einführe, und ewig bei ihnen bleibe. Hiermit hatte der Erlöser die beständige Fortdauer und die Unfehlbarkeit des kirchlichen

Lehramtes verheißen und geweissagt; zugleich auch ihre wirkende Ursache bezeichnet. Die Apostel haben auf Grund jenes göttlichen Auftrages die christliche Heilslehre verkündigt, und jede Fälschung derselben durch auftauchende Neuerungen mit allem Nachdruck bekämpft; die Kirche selbst aber, wegen jener göttlichen Prärogative ihres Lehramtes, eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit" genannt; ferner es als eine unschätzbare Gnade bezeichnet, daß die Glieder der Kirche durch das kirchliche Lehramt in der Einheit des Glaubens erhalten, vor den Schwankungen des Zweifels, sowie vor den unheilvollen Wirkungen des Irrthums beschützt, und zum vollen Besitz und Genuß der Wahrheit geführt werden (a). In der Tradition wird das Dogma nicht bloß bezeugt, sondern auch in mannigfaltiger Weise aus dem Zusammenhange der Glaubenslehren begründet (b).

a. Matth. 28, 18—20 (§ 128, 2). Apg. 1, 8: Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae. Joh. 14, 16: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, (17) Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit. V. 26 (§ 61, 2). 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me, (27) et vos testimonium perhibebitis, quia ab initio mecum estis.

Röm. 10, 17: Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. 1, 5 (o. n. 1). 1 Tim. 3, 15: Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Gal. 1, 6: Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium; (7) quod non est aliud, nisi sunt aliqui, qui vos conturbant, et volunt convertere Evangelium Christi. (8) Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. 1 Tim. 6, 3: Si quis aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi, et ei quae secundum pietatem est doctrinae, (4) superbus est, nihil sciens, sed languens circa quaestiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur invidiae, contentiones, blasphemiae, suspiciones malae, (5) conflictationes hominum mente corruptorum, et qui veritate privati sunt, existimantium quaestum esse pietatem. Eph. 4, 11: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, (12) ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, (13) donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, (14) ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.

b. Der hl. Irenäus zeigt den Häretikern gegenüber, wie die Lehre der Kirche in allen ihren Theilen stets sich selbst gleich bleibe; er lehrt, der heilige Geist sei es, der die kirchliche Glaubenslehre und mit ihr zugleich die Kirche allzeit verjünge, d. i. in der ursprünglichen Reinheit und Kraft erhalte; nur in der Kirche Gottes sei der heilige Geist in solcher Weise wirksam; darum ist die wahre Lehre, das „Licht Gottes", nur bei ihr zu finden. Der Episkopat empfängt zugleich mit der apostolischen Succession von Gott das sichere Charisma der Wahrheit (charisma veritatis certum).

Iren. adv. haer. III, 24. 1 (§ 137, 1); IV, 26. 2 (§ 7, 2 b); V, 20. 1: Necessitatem ergo habent praedicti haeretici, quoniam sunt caeci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam; et propter hoc inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae ipsorum . . . Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei, et propter hoc *sapientia* Dei, per quam salvat

omnes homines . . . Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem: et haec est ἑπτάμυξος lucerna, Christi bajulans lucem.

Auch Tertullian hebt hervor, daß man die thatsächlich vorhandene Einheit der kirchlichen Lehre und ihre Unwandelbarkeit nur aus der der Kirche innewohnenden Autorität (d. i. das Lehramt) und aus ihrer Leitung durch den heiligen Geist erklären könne.

Tert. de praesc. 28 (nachdem er zuvor die biblische Lehre über die Autorität der Kirche dargelegt): Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint; deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo quibusdam (in Bezug auf den Glauben einzelner Gemeinden, Röm. 1, 8); nullam respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum. Audeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt.

Die ausschließliche Wahrheit und Indefectibilität der kirchlichen Glaubenslehre bezeugen auch viele andere Väter. *Orig.* in Matth. tom. 30, 47: Propterea non debemus attendere eis, qui dicunt: Ecce hic Christus, non autem ostendunt eum in Ecclesia, quae plena est fulgore ab oriente usque ad occidentem, plena lumine vero, quae est columna et firmamentum veritatis, in qua tota totus adventus Filii hominis, dicentis omnibus qui ubique sunt: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vitae, usque ad consummationem saeculi. *Cypr.* de un. Eccl. 5: Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur (s. o. § 127, 4 c). Ep. 66 (69), 8: Loquitur illic (Joan. 6, 67—69) Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens, quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. *Lact.* Inst. IV, 30: Sola igitur Catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei; quo si quis non intraverit, et a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est.

Die Glaubensentscheidungen der allgemeinen Concilien werden als Aussprüche des heiligen Geistes bezeichnet, welche an Ansehen der heiligen Schrift gleichkommen. So heißt es von den Vätern des ersten Concils von Nicäa, sie hätten in der Kraft des heiligen Geistes geredet (*Basil.* Ep. 114. *Cyr. Alex.* Ep. 39); der heilige Geist habe sie zusammengeführt, um die Häresie zu vernichten (*Greg. Naz.* Or. 21, 4). *Vinc. Lir.* Common. 43 (nach Anführung zweier Glaubensdecrete der Päpste Sixtus und Cölestinus): Quibus apostolicis catholicisque decretis quisquis refragatur . . . Ephesinam quoque Synodum, id est, totius paene orientis sanctorum Episcoporum judicata proculcet, quibus *divinitus* placuit, nihil aliud posteris credendum decernere nisi quod sacrata, sibique in Christo consentiens sanctorum Patrum tenuisset antiquitas . . . Quorum sacrosanctae et *coelestis gratiae munere inspirata* consensio si cui displicet, quid aliud sequitur, nisi ut profanitatem Nestorii asserat non jure damnatam? Ueber die Unveränderlichkeit des kirchlichen Dogma's s. c. 32 (§ 8, 2).

Mit der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist die Irreformabilität der kirchlichen Lehrentscheidungen nothwendig gegeben; alle Glaubenszweifel und alle Lehrstreitigkeiten erhalten durch sie ihre definitive Erledigung. Daher gebraucht auch das Vaticanum die Ausdrücke „infallibel" und „irreformabel" als gleichbedeutend. S. § 140.

Aug. Serm. 131 (al. 2. de verb. Ap.), 10: Jam enim de hac causa (Pelag.) duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error. Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutentur oremus. *Leo M.* Ep. 114 (al. 87), 1: Ne ergo

per malignos interpretes dubitabile videatur, utrum quae in Synodo Chalcedonensi per unanimitatem vestram de fide statuta sunt, approbem, haec ad omnes fratres et Coëpiscopos nostros, qui praedicto Concilio interfuerunt, scripta direxi, . . . ut damnatis haereticis, qui corrigi noluissent, nulla penitus resideret de vera Domini nostri Jesu Christi Incarnatione dubitatio. c. 2: De custodiendis quoque sanctorum Patrum statutis, quae in Synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis admoneo, ut jura Ecclesiarum, sicut ab illis CCCXVIII Patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant. Ep. 90 (al. 73), 2: Unde per ipsum Dominum nostrum Jesum Christum, qui regni vestri est auctor et rector, obtestor et obsecro clementiam vestram (K. Marcian), ut in praesenti Synodo (Chalc.) fidem quam beati Patres nostri ab Apostolis sibi traditam praedicarunt, non patiamini *quasi dubiam retractari;* et quae olim majorum sunt auctoritate damnata, redivivis non permittatis conatibus excitari; illudque potius jubeatis, ut antiquae Nicaenae Synodi constituta, remota haereticorum interpretatione, permaneant. Aehnlich Ep. 94. Ep. 162 (al. 132), 3: Praenoscat igitur pietas tua, venerabilis Imperator (Leo), hos, quos spondeo dirigendos, non ad confligendum cum hostibus fidei, nec ad certandum contra ullos, a Sede Apostolica profecturos; quia de rebus et apud Nicaeam, et apud Chalcedonem, sicut Deo placuit, definitis, nullum audemus inire tractatum: tanquam dubia vel infirma sint, quae tanta per Spiritum sanctum fixit auctoritas. *Greg. M.* Ep. I, 24: Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor, . . . quia in his, velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit. Et cujuslibet vitae atque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium jacet. Weitere Zeugnisse s. § 140.

3. Das **Princip** oder die wirkende Ursache der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist sonach der **heilige Geist**, vermöge des **Beistandes** (assistentia), welchen er den Trägern desselben bei der Ausübung der kirchlichen Lehrgewalt leiht. Dieser Beistand bewirkt es, daß von dem kirchlichen Lehramte allzeit die ursprüngliche apostolische Glaubenshinterlage (depos. fidei apost.) **unversehrt bewahrt, irrthumslos gelehrt und erklärt** wird. Da zu einer solchen Lehrverkündigung nicht nur die irrthumslose Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch der gute Wille, die Wahrheit unverfälscht zu lehren, erforderlich ist, so erstreckt sich jener Beistand des heiligen Geistes ebensowohl auf die **Erkenntniß**, als auf den **Willen** der lehrenden Kirche. Letztere wird durch jenen Beistand, oder durch die Gabe (das Charisma) der Unfehlbarkeit nicht mit einem göttlichen Attribut ausgestattet; nicht **sie selbst** wird dadurch allwissend oder des Irrthums unfähig; sondern der allwissende und irrthumsunfähige **Geist Gottes** bewirkt durch seinen Einfluß auf die an sich irrthumsfähigen menschlichen Geister, daß die **kirchliche Lehrverkündigung** vor jedem Irrthum bewahrt bleibt.

Die Gabe der Unfehlbarkeit ist daher auch nicht als eine **Inspiration** der lehrenden Kirche durch den heiligen Geist aufzufassen, sofern man darunter eine directe göttliche Mittheilung zuvor unbekannter Wahrheiten oder Thatsachen (revelatio) sich zu denken hätte (§ 5, 4 b). Jene Auffassung wäre aus einem doppelten Grunde irrig; einmal, weil die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes nicht darin besteht, **neue Offenbarungen** von Gott zu empfangen und solche der Welt zu verkündigen; sondern vielmehr darin, die für immer abgeschlossene Heilsoffenbarung zu bewahren, zu verkündigen und auszulegen; sodann auch aus dem Grunde, weil der lehrenden Kirche nur der **Beistand** (assistentia) des heiligen Geistes, nicht aber die göttliche Inspira-

tion oder Offenbarung der zu verkündigenden Wahrheit verheißen ist. Jene Assistentia setzt aber ihrem Begriffe gemäß die eigene Thätigkeit oder Mitwirkung des Lehramtes zum Zwecke der Erkenntniß und Aussprache der Wahrheit als ein unerläßliches Moment voraus.

Melch. Can. Loci theol. V, 5: Duplex enim discrimen inter sacros auctores (die biblischen inspirirten Schriftsteller), et summum Pontificem Patresque Concilii reperitur. Unum, quod auctores sacri ex proxima Dei vel revelatione vel inspiratione scribunt catholica dogmata. Nec enim egent externis ad scribendum incitamentis, aut humana ratiocinatione e scripturis aliis argumentantur, disquirunt, colligunt. At concilium et Pontifex humana via incedunt, rationemque sequuntur; atque argumentando verum a falso discernunt. Non enim existimandus est summus Pontifex eam habere facultatem, quae in Apostolis, Prophetis et Evangelistis inerat, ut proposita unaqualibet de fide quaestione protinus dignoscere possit, utra quaestionis pars vera falsave sit; sed adhibere prius consilium necesse est, et expendere utriusque partis argumenta: tum deinde sequetur auxilium Dei, quod videlicet opus est, ut summus Pontifex in recta fide contineatur. In conciliis itidem non habent Patres mox quasi ex auctoritate sententiam absque alia discussione dicere; sed collationibus et disputationibus re ante tractata, precibusque primum ad Deum fusis, tum vero quaestio a concilio sine errore finietur, Dei videlicet auxilio atque favore, hominumque diligentia et studio confluentibus. Der andere Unterschied betrifft den Gegenstand der Infallibilität. S. u. § 139, 3.

Als bloße *Assistentia* divina (nicht revelatio oder inspiratio) setzt mithin die Gabe der Unfehlbarkeit auf Seiten des Lehramtes den Gebrauch der natürlichen Mittel und Thätigkeiten zur Erhebung und Aussprache der Wahrheit voraus. Man kann auch sagen, dieselbe schließe den Gebrauch jener Mittel ein. Denn auch das gehört zu den Wirkungen jener Assistenz, daß die genannten natürlichen Mittel in genügender Weise bei den Thätigkeiten des unfehlbaren Lehramtes zur Anwendung kommen. Auch hierauf sind die Verheißungen, welche Christus dem Lehramte gab, zu beziehen. Wie den Zweck (die irrthumslose Lehrverkündigung), so müssen sie auch mit ihrer Wirksamkeit die zu jenem Zwecke unentbehrlichen Mittel umfassen.

Daher ist auch der Einwand unberechtigt, wenn die genannten menschlichen Mittel unentbehrlich seien, so bleibe die geoffenbarte Wahrheit doch schließlich wieder der Willkür und Gebrechlichkeit der Menschen überantwortet; denn es sei ja denkbar, daß die Träger des kirchlichen Lehramtes aus Unwissenheit oder Bosheit jene Mittel entweder gar nicht, oder nicht in genügender Weise gebrauchen. Der Einwand übersieht, wie schon angedeutet wurde, daß Christus die Irrthumslosigkeit der kirchlichen Lehrverkündigung nicht etwa geboten, sondern verheißen hat; daß vermöge des höchsten leitenden Princips die Lehrverkündigung der Kirche niemals eine bloß natürliche oder menschliche Thätigkeit ist oder sein kann; und daß, wenn die göttliche Vorsehung irgend einen Zweck mit absoluter Gewißheit herbeiführen will, ihre Wirksamkeit auch die zu jenem Zwecke unerläßlichen Mittel mit umfaßt. Auch darauf ist also der Einfluß des heiligen Geistes auf das kirchliche Lehramt vor allem gerichtet, daß nicht unbegründete oder willkürliche Lehraussprüche erfolgen.

Melch. Can. l. c.: Deus suaviter disponit omnia, simulque prospicit et finem, et media ad finem necessaria. Si enim promitteret cuiquam aeternam vitam, mox conferret etiam illi bonarum gratiam actionum, quibus eam vitam consequeretur . . . Sic omnino, cum Ecclesiae fidei firmitatem fuerit pollicitus, deesse non potest, quominus tribuat Ecclesiae preces ceteraque praesidia, quibus haec firmitas conservatur. Nec vero dubitari potest, quod in rebus naturalibus contingit, idem in supernaturalibus quoque usu venire; ut qui dat finem, det consequentia ad finem . . . Itaque praestat semper Pontifex, quod in se est, praestatque concilium, cum de fide pronuntiant: caditque causa, si quis e nostris aliter existimat. Quemadmodum enim, si Christus Petro diceret, Ego rogavi pro te, ne deficiat caritas tua; certo certius intelligeretur, diligentiam, curam, vigilias, preces, ceteraque auxilia oppor-

tuna illi impetrasse, quae sunt ad caritatis conservationem necessaria: ita cum dixit, Ego rogavi pro te, ne deficiat fides tua, procul dubio intelligimus id a Patre suo consecutum, ut quae ad rectum de fidei quaestione judicium pertinerent, ea adessent Petro omnia, sive a Deo, sive ab homine exspectarentur. Quod si Deus in sequentem annum frugum abundantiam polliceretur, ecquid stultius esse posset, quam dubitare, anne homines semina terrae mandaturi sint? Certe si seruerint, metent; si non seruerint, non metent. Sed ex Dei pollicitatione colligimus non solum propitias coeli conversiones, quibus omnia quae terra gignit uberiora proveniunt, sed agricolarum etiam curas, operas, diligentiam. Non enim frugum abundantia illa promissa nisi arantibus, seminantibus, laborantibusque continget. Quibus ex rebus facile comprehenditur, cum spiritum veritatis Christus Apostolis, eorumque successoribus in fidei judicio promiserit, nihil omnino illis defuturum, quod fidei controversiis finiendis fuerit necessarium.

Wenn letzteres bezweifelt werden dürfte, so würden auch die kirchlichen Glaubensentscheidungen selbst keine unbedingte Gewißheit mehr besitzen; es ergäbe sich der widersprechende Begriff einer sogen. bedingten Unfehlbarkeit, und einer bedingten Glaubensregel, d. h. die Gläubigen wären nur bedingungsweise verpflichtet, die Lehrentscheidungen der Kirche als unfehlbar und als bindende Glaubensregel zu betrachten; mit dem bedingenden Vorbehalte nämlich, daß die in Rede stehenden natürlichen Mittel in genügendem Maße zur Anwendung gekommen seien. Welchen Werth aber könnte eine solche bedingte Glaubensregel besitzen? Wie könnte sie die Norm eines unbedingten Glaubens sein? Und wie könnte sie zu einem solchen Glauben verpflichten? Nicht der allein heilbringende zweifellose Glaube, sondern nur Zweifel, Ungewißheit und subjectives Belieben könnten aus einer solchen bedingten Glaubensregel entspringen. Wollte man aber entgegnen, die hörende Kirche, oder die kirchliche Wissenschaft habe darüber zu befinden, ob die in Rede stehende Bedingung bei einer Lehrentscheidung erfüllt worden sei, so hieße das, die unfehlbare und bindende Autorität in Glaubensfragen dem Lehramte absprechen, um sie auf die Gläubigen oder die Wissenschaft zu übertragen.

Melch. Can. l. c.: Ac si semel haereticis hanc licentiam permittimus, ut in quaestionem vocent, num Ecclesiae judices eam diligentiam et curam exhibuerint, quae opus erat, ut quaestio via et ratione finiretur: ecquis adeo caecus est, qui non videat, omnia mox Pontificum Conciliorumque judicia labefactari? . . . Fac enim, quidpiam ex necessariis omissum esse; tum rogo, an fideles his, qui de fidei quaestione judicarunt, tantisper parere debeant, dum illorum negligentia innotescit Ecclesiae? Parere debent, ajunt. Jam igitur eo tempore, errantibus judicibus, errabit Ecclesia. Sine vitio suo, inquis, Ecclesia tunc errabit. Agnosco. Sed, ut dictum est, ne hunc quidem errorem admittere in Dei Ecclesia debemus. Quid quod si semel de diligentia judicum dubitamus, novum examen judiciumque recens postulabitur, ut de diligentia adhibita vel non adhibita censeatur. Concedamus ergo judicibus a Deo in Ecclesia constitutis nihil eorum deesse posse, quae ad rectum verumque judicium sunt necessaria. *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 2: Si quis autem peteret, an Pontifex erraret, si temere definiret? sine dubio praedicti auctores omnes responderent, non posse fieri, ut Pontifex temere definiat; qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media, quae ad eum finem obtinendum necessaria sunt. Parum autem prodesset scire, Pontificem non erraturum, quando non temere definit, nisi etiam sciremus, non permissuram Dei providentiam, ut ille temere definiat. Vgl. *Suar.* de fide. Disp. 5. sect. 8. n. 11. *Thomassin.* Diss. in Conc. Diss. 18. n. 99. Andere Zeugnisse s. bei Andries a. a. O. S. 126 ff.

Ueber den gleichbedeutenden Einwand, die Lehrentscheidungen der Kirche seien nur dann als unfehlbare Glaubensnorm anzuerkennen, wenn sie als mit der heiligen Schrift und Tradition übereinstimmend befunden werden, vgl. *Melch. Can.* l. c. IV, 4: *Bucerus* dixit multo etiam indoctius, tunc esse Ecclesiae credendum, cum pronuntiat secundum Scripturas recte intellectas. Sed hoc cum dicit, omnia facit ambigua, quae sint ab Ecclesia definita. Si enim aliter potest pronuntiare, quam Scriptura sane intellecta exigit, excipiemus semper, Ecclesiam eo falli, quod falso Scripturam intelligit. Ecquis vero judex erit, an Ecclesia Scripturam rite,

an secus interpretetur? Nihil igitur asserunt, qui Ecclesiae auctoritatem non absolute, sed ex conditione ponunt. Si namque ad eum modum res se habet, et mihi quoque fides habenda est, quando pronuntiavero secundum Scripturas recte intellectas. Id enim est non mihi, sed Scripturae credere .... Quid enim tandem auctoritatis in Ecclesia erit, si in omni dogmate, lege, definitione dupliciter eludi potest, quod aut sermonem ipsa suum efferat, aut, si sermo Domini sit, non sane intellectum? ... Nos sane fidem nostram individuo nexu cum Verbo Dei conjunctam esse volumus, nec ullum Ecclesiae assensum fidenter firmeque sustinemus, nisi quem a Deo exstitisse habemus cognitum et firmo conceptum animo. Sed illud quoque certo nobis persuasum est, Dominum Ecclesiae suae perpetuo ac continenter adesse, et cum Spiritu suo regere, ne quicquam pro fidei doctrina tradat, quod non idem fuerit Apostolis a Deo traditum.

Die Bürgschaft dafür, daß die nothwendigen Bedingungen bei einer Lehrentscheidung erfüllt seien, liegt mithin in der Thatsache einer solchen Lehrenscheidung selbst. Wir wissen, daß sie unter der Leitung des heiligen Geistes, und auf ordnungsmäßigem Wege zu Stande kam, sobald wir sie als eine wirkliche und legitime Entscheidung des von Gott gesetzten Lehramtes erkennen. Das für jeden Gläubigen mit Gewißheit wahrnehmbare Kriterium jener Legitimität ist aber in der göttlichen Verfassung der Kirche gegeben. Aus dieser ergibt sich mit unbedingter Gewißheit, welches die legitimen Träger des unfehlbaren Lehramtes seien. Sobald eine Glaubensentscheidung von ihnen ausgegangen ist, bietet sie der Kirche als solche die Bürgschaft der Unfehlbarkeit, der Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift und der Tradition, und aller sonstigen Bedingungen eines rechtmäßigen Ursprunges.

Endlich ergibt sich aus dem Begriffe des kirchlichen Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit, daß die maßgebende Entscheidung darüber, ob eine Glaubensfrage spruchreif (definibilis) sei, d. h. die Entscheidung darüber, was die Quellen der Offenbarung über die betreffende Frage enthalten, und ob dieß mit genügender Sicherheit constatirt sei, ausschließlich dem Lehramte zustehe. Denn das ist ja gerade der Zweck des Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit, daß das Depositum der Offenbarung unversehrt bewahrt, verkündigt und ausgelegt werde. Hätte eine andere Autorität in der Kirche die oben genannte Frage zu entscheiden, so wäre sie, und nicht das Lehramt, die nächste Glaubensregel (§ 7, 1).

Der Beistand des heiligen Geistes (assistentia Sp. s.), welcher die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes bewirkt, ist eine wesentlich übernatürliche Gnade, wie die Inspiration der heiligen Schriftsteller; während aber letztere, vermöge ihres außerordentlichen Charakters etwas Wunderbares genannt werden kann, bildet jener Beistand des heiligen Geistes, bezw. die Unfehlbarkeit des Lehramtes, ein von Christus für alle Zeiten bestimmtes (ständiges) Moment der übernatürlichen Heilsordnung; darum wird sie im kirchlichen Sprachgebrauche nicht als ein Wunder bezeichnet.

Der nächste Zweck der Infallibilität wurde oben bereits hervorgehoben; es ist die Reinerhaltung der kirchlichen Lehre und die Unversehrtheit des kirchlichen Lebens; der entferntere Zweck derselben ist das ewige Heil der Gläubigen und die Ehre Gottes.

Ihre Wirkung ist ebenfalls eine doppelte: Die Reinheit oder Irrthumslosigkeit der kirchlichen Lehrverkündigung, und die Unverfälschtheit oder Irrthumslosigkeit des dieser Lehrverkündigung entsprechenden und entstammenden Glaubens aller Glieder der Kirche. In ersterer Beziehung nennt man dieselbe die active, in der zweiten Beziehung die passive Unfehlbarkeit. Diese passive Unfehlbarkeit ist theils eine Wirkung der kirchlichen Lehrverkündigung, theils, und vor allem, eine Wirkung der Glaubensgnade, kraft deren die Glieder der Kirche der Autorität des Lehramtes sich unterwerfen.

4. Die vorstehend entwickelten Lehrsätze über das Wesen, den Zweck und die Wirkungen der Unfehlbarkeitsgnade hat das Vaticanum ausdrücklich definirt mit besonderer Beziehung auf die feierlichen Entscheidungen des päpstlichen Lehramtes. Sie finden aber auf dieses eben aus dem Grunde unbedingte Anwendung, weil die Unfehlbarkeit des kirch-

lichen Lehramtes, wie das Concil andeutet, schlechthin eine und dieselbe ist, möge es nun durch seinen höchsten Inhaber allein, oder in einer andern von Gott verordneten Form sich äußern.

Vatic. Sess. 4. c. 4: Ipso autem Apostolico Primatu, quem Romanus Pontifex, tanquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobat, ipsaque oecumenica Concilia, ea inprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt . . .

Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent . . .

Hoc igitur veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, coelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret.

§ 139.

B. Das Object oder der Umfang der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche.

Als das Object, auf welches sich die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes bezieht, nennt das Vaticanum die christliche Glaubens- und Sittenlehre (doctrina de fide vel moribus s. § 140, 3). Wie dieser Ausdruck zu verstehen sei, ergibt sich theils aus sonstigen Lehrentscheidungen oder kirchlichen Urtheilen, theils aus allgemein von der kirchlichen Wissenschaft angenommenen Sätzen; theils aus der Natur der Sache, oder dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes. Es ist klar, daß das, was nothwendig nach Gottes Absicht in den Bereich der kirchlichen Lehrverkündigung fällt, und wofür demnach die Kirche gläubige Zustimmung von ihren Gliedern fordert, auch nothwendig Object der Unfehlbarkeit der Kirche sein müsse (s. o. § 138, 1).

1. Das erste Object der unfehlbaren kirchlichen Lehrverkündigung (bezw. Lehrentscheidung) bildet hiernach das apostolische Glaubensdepositum selbst, d. h. die in der heiligen Schrift oder in der Tradition direct oder formell geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren (dogmata fidei vel morum), mögen sie nun an sich zum Gebiete der natürlichen, oder der übernatürlichen Wahrheit gehören. Sie sind Gegenstand des sogen. göttlichen Glaubens (fides *divina*, s. § 2, 2; 14, 3). Als ein zweites Object schließen sich hieran unmittelbar an die nur virtuell oder implicite geoffenbarten Wahrheiten, welche die Kirche aus formell geoffenbarten Sätzen durch logische Schlußfolgerung ableitet (conclusiones theologicae). Ferner

die natürlichen, nicht geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen, welche mit den geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren in einem derartigen inneren Zusammenhange stehen, daß die Reinheit und Unversehrtheit des kirchlichen Glaubens und Lebens durch sie bedingt ist (res ad integritatem fidei pertinentes, daher auch die sogen. Censurae *infra haeresim*). Dahin gehören auch die sogen. Facta *dogmatica* (vgl. § 13). Dieses an zweiter Stelle beschriebene Gebiet ist Gegenstand der sogen. Fides *ecclesiastica* (§ 14, 3).

Bezüglich der Sittenlehre vgl. *Vatic.* Sess. 4. c. 4 (§ 140, 3). *Melch. Can.* l. c. V, 5: Ecclesia in morum doctrina eorum, qui ad salutem necessarii sunt, errare non potest . . . Itaque si quid necessario vel agendum, vel vitandum firmo judicio definit, in hoc errare nequit, sicut ne in fide quidem. Deus enim non deficit in necessariis, ut saepe ante dictum est; in doctrina ergo morum eorum, qui sunt ad salutem necessarii, judices et doctores Ecclesiae a Deo dati errare non queunt. Confirmat autem illud vel maxime, quod Dominus Petro inquit, Pasce oves meas; et Paulus dedisse Deum pastores et doctores ait ad consummationem sanctorum, ut non circumferamur omni vento doctrinae. At si errarent in moribus ejusmodi, non pascerent salubriter oves . . . Adde, quod Dominus apud Joannem pollicitus est, Spiritum docturum Ecclesiam omnem veritatem, scilicet ad vitam aeternam consequendam necessariam. At utraque veritas necessaria est, et quae ad contemplationem pertinet, et quae ad actionem; in utraque ergo definienda Spiritus docet Ecclesiam . . . Praeterea *Concilium Constantiense* Sess. 13. condemnat ut haereticos eos, qui dixerint, Ecclesiam errare in consuetudine administrandi populo Eucharistiam sub una specie tantum. Et *Martinus V.* in literis, quibus Concilium approbavit, qui hoc Ecclesiae institutum damnant, eos definit tanquam haereticos vel sapientes haeresim coërcendos. Vgl. *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 5. *Suar.* de fide. Disp. 5. sect. 8.

Alle kirchlichen Theologen stimmen darin überein, daß die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche sich auch auf das oben bezeichnete Gebiet nicht formell geoffenbarter Wahrheiten und Thatsachen erstrecke. Zur Begründung dieses Satzes weisen sie darauf hin, daß die Lehrthätigkeit der Kirche nothwendig auch jenes Gebiet umfassen müsse, wenn der gottgewollte Zweck des kirchlichen Lehramtes vollkommen erfüllt werden soll (§ 13, 2); ferner darauf, daß die Kirche diese Unfehlbarkeit thatsächlich für sich in Anspruch nehme, indem sie auch für jenes Gebiet den Gehorsam des Glaubens oder der innerlichen Zustimmung von den Ihrigen fordert (vgl. die kirchlichen Lehrentscheidungen § 13, 3) Die beständige Tradition der Kirche bezüglich der Facta dogmatica prägt sich thatsächlich aus in der durch alle Jahrhunderte hindurch gehenden lehramtlichen Beurtheilung häretischer Lehren und Schriften; sowie in der häufig vorkommenden Erscheinung, daß orthodoxe kirchliche Lehrer dem apostolischen Stuhle ihre Schriften zur entscheidenden Prüfung ihres dogmatischen Inhaltes unterbreiten (s. o. § 133, 4 b).

Melch. Can. l. c. XII, 5 (§ 13, 2). *Thom. Aq.* II. 2. Q. 11. a. 2: Ad quam (fidem) aliquid pertinet dupliciter, . . . uno modo directe et principaliter; sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli; et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides. Ueber die Facta dogmatica vgl. *Thomassin.* l. c. Diss. 19. *Bill.* de reg. fidei. Dis. 3. art. 7. *Tournel.* de Eccl. Q. 5. art. 3. *Janner,* De factis dogmaticis. Wirceb. 1861.

Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 144: „Würden die Verheißungen ihres göttlichen Stifters noch wahr sein, wenn die Kirche in den Entscheidungen, welche sie kraft ihres Lehramtes erläßt, dem Irrthum unterläge? Hat die Kirche Gewalt, nicht bloß jene Lehren, durch welche die geoffenbarte Wahrheit geradezu und ausdrücklich geläugnet wird, sondern auch diejenigen, welche ihr mittelbar widersprechen oder wie immer mit ihr unvereinbar sind, zu verwerfen und zu verbieten: so ist auch die ganze Christenheit verpflichtet, dieselben mit ihr zu verwerfen und als schlechte Lehren zu meiden. Wenn also, was die

Kirche für irrthümlich, folglich für solches erklärt, das mit der Glaubenslehre, wenn auch nur mittelbar, streitet, mit der Glaubenslehre vereinbar und daher nicht irrthümlich; wenn, was sie für falsch erklärt, wahr; wenn, was sie als den Glauben und die guten Sitten gefährdend bezeichnet, eine gesunde und heilsame Lehre wäre: so würde die ganze Christenheit und zwar gerade dadurch, daß sie der ihr Lehramt rechtmäßig übenden Kirche Gehör gäbe, in Irrthum geführt. Und wäre dann diese Kirche noch die Säule und Grundfeste der Wahrheit? wäre sie noch das auf den Felsen gegründete Gebäude, welches die Mächte der Finsterniß nicht zu erschüttern vermögen? Sie hat die Verheißung, daß der Geist Gottes sie alle Wahrheit lehre, in alle Wahrheit einführen werde: ist denn diese Verheißung nicht von all' der Wahrheit zu verstehen, über welche sie uns belehren soll, und wir, um dem Zweck der Offenbarung zu entsprechen, der Belehrung bedürfen? . . . Es ist außer allem Zweifel, daß die Kirche ebenso wohl in der Sittenlehre als in der Glaubenslehre unfehlbar ist . . . Nun aber enthalten die Entscheidungen, von denen wir reden, die Erklärung, daß es sündhaft sei, den Meinungen, welche in ihnen verworfen werden, anzuhangen. Denn, wie oben schon bemerkt wurde, die Kirche verbietet nicht bloß dieselben vorzutragen, sondern verwirft sie und bezeichnet sie durch die Censuren als solche, die wir aus Liebe und Hochschätzung der reinen Lehre des Glaubens meiden und fliehen sollen. Oder welchen andern Sinn können jene Benennungen: Sententia temeraria, scandalosa, de haeresi suspecta, haeresim sapiens u. s. w. haben? Verdiente also eine Meinung diese Benennung nicht, welche die Kirche ihr gibt, so wäre dieß derselbe Fall, als wenn ein Vertrag, den die Kirche für ungerecht erklärt, gerecht oder eine sinnliche Handlung, die sie für unkeusch erklärt, keusch wäre."

Ferner ist die einstimmige Lehre aller Theologen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die formell geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren selbst auch direct in der Offenbarung ausgesprochen sei (s. o. S. 625 f.), und darum Fide divina geglaubt werden müsse. Bezüglich des zweiten oben genannten Gebietes sind die Ansichten getheilt. Eine strengere Theorie (u. A. von Viva vertreten) behauptet, auch bezüglich dieses Gebietes sei die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche formell geoffenbart; sie müsse darum ebenfalls Fide divina geglaubt werden; sie zu läugnen sei häretisch. Nach der zweiten, mildern Theorie (Lugo's u. A.) ist es zwar formell geoffenbart, daß die Kirche unfehlbar sei in Bestimmung dessen, was Dogma im engern Sinne und was Häresie sei; hingegen beruhe die Annahme ihrer Unfehlbarkeit in Bezug auf die übrigen in Rede stehenden Gebiete nur auf einer Conclusio theologica. Sie sei daher unzweifelhaft als eine theologisch gewisse Lehre (veritas theologica) festzuhalten; da sie jedoch nicht Gegenstand der Fides *divina* sei, so wäre auch die Läugnung derselben nicht als Häresie, sondern als ein theologischer Irrthum (*error* in fide, s. § 15, 2) zu bezeichnen.

Lugo, de virt. fidei. Disp. 20. sect. 13. n. 109: Ego etiam id (jene Läugnung) puto vel esse erroneum vel errori proximum, quia infallibilis Spiritus sancti assistentia Ecclesiae promissa non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quae tanquam de fide proponuntur et creduntur ab Ecclesia, sed debet extendi ad omnia, quae fideles ex praecepto Ecclesiae credere tenentur. Vgl. *Viva*, Damnatar. thes. theol. trut. Qu. prodr. Al. Schmid, Wissenschaft und Auctorität S. 116. Das Vaticanum hat jene Streitfrage nicht entschieden. Vgl. K. Martin, Der wahre Sinn der vatican. Entscheidung S. 36—41.

2. Es ist ferner eine theologisch gewisse Lehre (veritas *catholica*), daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich auch erstrecke auf die Canonisation der Heiligen (a), die Approbation religiöser Ordensregeln (b), und die allgemeinen kirchlichen Disciplinarvorschriften (c). Nur von wenigen Theologen wurde dieser Satz bestritten. Hingegen wurde auch von Einigen angenommen, die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die genannten Punkte sei Gegenstand der Fides *divina*, oder ein Dogma im engeren Sinne. Im Allgemeinen wird die Unfehlbarkeit der Kirche für das in Rede stehende

Gebiet in ähnlicher Weise **begründet**, wie in Bezug auf die früher (n. 1) bezeichneten nicht formell geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen.

a. Die **Canonisation** ist das feierliche offizielle Urtheil der Kirche (seit **Alexander** III. ein Reservatrecht des Papstes), daß ein Verstorbener zu den Heiligen zu zählen, und als solcher zu verehren sei, womit sich die Anordnung eines bestimmten kirchlichen Cultes verbindet. Die Unfehlbarkeit der Kirche in diesen Urtheilen bedingt die Reinheit der kirchlichen Sittenlehre und die Integrität des innern kirchlichen Lebens.

Thom. Aq. Quodl. IX. Q. 8. a. 1 (Nachdem zuvor von den infallibeln dogmatischen Urtheilen der Kirche die Rede war): In aliis vero sententiis, quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonisatio vero Sanctorum medium est inter haec duo; quia tamen honor, quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his judicium Ecclesiae errare possit. *Melch. Can.* l. c. V, 5: Multum refert ad communes Ecclesiae mores, scire quos debeas religione colere; quare si in illis erraret Ecclesia, in moribus quoque graviter falleretur . . . Ne igitur tantus error in Ecclesia sit, Deus peculiariter providere credendus est, ne Ecclesia, quamlibet hominum testimonia sequatur, in Sanctorum canonisatione erret. Cujus peculiarissimae providentiae abunde magnum argumentum est, quod nunquam infirmata est fides ab humanis testibus semel in hujusmodi judiciis suscepta, quod in causis civilibus saepe accidit. Vgl. *Viva* l. c. Qu. prodr. n. 11. *Bellarm.* de Eccl. triumph. I, 9. *Bill.* l. c. art. 8.

Auf die kirchlichen **Beatificationsurtheile** findet die obige Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche nach der fast allgemeinen Ansicht der Theologen keine Anwendung. In ihnen will die Kirche kein **definitives**, unabänderliches Urtheil fällen; durch sie wird auch nicht die **ganze Kirche** zur Verehrung der Seliggesprochenen **verpflichtet**. Sie tragen vielmehr den Charakter eines Indultes an sich.

Bill. l. c.: Canonizatio est publicum Ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicujus hominis defuncti; istud autem testimonium est per modum judicii, quo homini canonizato decernuntur honores, qui cum Deo regnantibus debentur . . . In hoc differt Canonizatio a Beatificatione: Primo, quod Canonizatio sit ultima et definitiva sententia de sanctitate et gloria alicujus, non vero Beatificatio; post eam enim requiruntur adhuc novae informationes, ut perveniatur ad canonizationem. Secundo, beatificatio non tam est sententia, quam indulgentia seu permissio, ut alicui deferatur cultus religionis, non in tota Ecclesia, saltem regulariter, sed in aliqua provincia, vel religione. *Viva* l. c. *Bened. XIV.* De servor. Dei beatif. I, 42. 12: Judicium Papae in Beatificatione non est praecipiens, sed indulgens et permittens, de cujus nempe essentia non est, quod sit infallibile, cum certum esse sufficiat, non autem certitudine infallibilitatis aut fidei, sed ea tantum morali certitudine, ut Pontifex prudenter et sapienter agat, indulgeat atque permittat.

Doch nehmen auch wieder alle Theologen an, es sei **temerär**, in einem gegebenen Falle (ohne evidente, zwingende Gründe) zu behaupten, **die Kirche habe thatsächlich** in einem solchen Urtheile **geirrt**. *Bened. XIV.* l. c. n. 9. Vgl. **Al. Schmid** a. a. O. S. 147.

Der in Rede stehende Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche bezüglich der Canonisation der Heiligen ist **keineswegs** auch auf die in den **liturgischen Büchern**, insbesondere dem Breviere, enthaltenen **historischen Berichte** oder **Legenden** über das Leben der Heiligen auszudehnen. Dieß ist aus dem Grunde nicht statthaft, weil die Kirche hier von ihrem unfehlbaren Lehramte **durchaus keinen Gebrauch machen will**. Jene Erzählungen nehmen nur **den** Glauben für sich in Anspruch, welchen historische Berichte überhaupt fordern. Es steht daher jedem frei, **wofern er entscheidende Gründe dafür besitzt**, deren Glaubwürdigkeit in geziemender Form zu bestreiten. Ohne solche Gründe dieß zu thun, würde ebenso sehr den Gesetzen der Wissenschaft wie der Ehrerbietung, die man der kirchlichen Ueberlieferung und den kirchlichen Vorgesetzten schuldet, widersprechen.

So Benedict XIV. Er mißbilligt das Verfahren derjenigen, welche die Legenden des Breviers absolut und allgemein als unhistorisch verwerfen; nicht minder auch, wenn Andere es für Impietät oder gar Häresie erklären, dieselben irgendwie anzuzweifeln: Sed quatenus per mediam viam, quae tutior est, incedendum sit, videtur quidem tuto asseri posse, non modicum auctoritatis pondus factis historicis accedere, quae relata sunt et approbata in Breviario Romano, attamen ita ut vetitum existimari non possit, debita cum modestia et gravi fundamento, quae occurrunt in factis historicis difficultates exponere, atque judicio Sedis Apostolicae supponere, ut eorum veritatem et robur perpendat, si quando manus iterum admoveatur ad Breviarii Romani correctionem.

Es wird u. A. auf folgende Aeußerung Benedicts XIII. verwiesen: Maximae quidem auctoritatis esse Breviarium Romanum in iis, quae per sese ad cultum ecclesiasticum attinent; minoris tamen ponderis esse in privatis factis aut gestis, quae in vita Sanctorum ex occasione referuntur, ita ut efficax inde argumentum peti non possit, ubi praesertim antiquiora monumenta adversantur. Nec enim Ecclesia ipsa, quae iis utitur, inconcussae infallibilisque veritatis judicat quaecunque Breviariis sunt inserta, cum multoties pro variis temporibus varia ex occasione ea mutaverit correxeritque (L. IV. P. II. c. 13, 7. 8).

b. Bezüglich der Approbation religiöser Orden unterscheide man das kirchliche Urtheil über die Orthodoxie und den sittlichen Charakter der Ordensregel und des Ordenszweckes, und anderseits die Frage nach der Zweckmäßigkeit einer bestimmten Ordensstiftung, oder nach der Opportunität der Gründung, bezw. der Erhaltung oder Aufhebung eines Ordens. Das erstgenannte Urtheil berührt unmittelbar die Glaubens- und Sittenlehre, mithin den Zweck des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes, und ist darum für die ganze Kirche von entscheidender Bedeutung. Aus diesen Gründen wird in Bezug auf dieses Urtheil die Infallibilität der Kirche in dem gleichen Sinne allgemein angenommen, wie bezüglich der Facta dogmatica u. s. f. Die Lösung der zweiten Frage schließt nur ein Urtheil über thatsächliche Verhältnisse oder Zeitbedürfnisse, und über die thatsächliche Beziehung eines menschlichen Instituts zu denselben ein. Die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre wird dadurch nicht berührt. Die Grundlage ihrer Lösung (die Zeitumstände, die socialen Verhältnisse u. s. f.) ist auch an sich dem Wechsel unterworfen. Daher kann das Urtheil der Kirche bezüglich dieser Frage nicht für alle Zeiten gültig und irreformabel sein. Die Unfehlbarkeit desselben ist aber auch an sich in keinem Zeitpunkte durch den Zweck der Kirche nothwendig gefordert.

Greg. de Val. de fide. Disp. 1. Q. 1. p. 7: Instituti approbatio pertinet ad definitionem, opportunitatis judicium ad gubernationem. Vgl. *Suar.* de fide. Disp. 5. sect. 8. *Tanner*, de fide. Disp. 1. Q. 4. dub. 7. n. 283. *Bill.* l. c. art. 5: Resp. in approbatione alicujus Ordinis religiosi duo intervenire judicia, primum, hanc Religionem esse bonam, Evangelio conformem et perfectioni acquirendae utilem. In hoc judicio errare non potest Ecclesia, alioquin erraret in communi doctrina morum, cum omnibus hanc Religionem proponat ut bonam, et viam ad perfectionem. Aliud est judicium, utrum hic et nunc expediat, hunc ordinem admittere. Et de hoc judicio non ita constat esse infallibile; quia non e scientia solum, sed e prudentia pendet. At saltem temeritatis notam non effugeret, qui contra communem Ecclesiae sensum erroneum assereret. In Bezug auf das an erster Stelle genannte (dogmatische) Urtheil vgl. auch *Thom. Aq.* Op. 19. c. 4: Nulli fas est sine status sui periculo, vel divinas constitutiones vel Apostolicae Sedis decreta temerare. Cum ergo per Apostolicam Sedem religiones aliquae institutae sint, ad praedicta manifeste se damnabilem reddit, quicunque talem religionem damnare conatur. Vgl. auch die von Papst Martin V. verworfenen Sätze Wicleff's (n. 21—23; 45).

c. Unter kirchlicher Disciplin ist nicht die das natürliche und übernatürliche göttliche Gesetz umfassende Sittenlehre der Kirche zu verstehen; auch werden damit nicht die von Christus selbst für alle Zeiten getroffenen Anordnungen über das äußere Verhalten der Kirche in Cultus, Leben und Verfassung (discipl. *juris divini*) bezeichnet. Diese wie jene gehören zum wesentlichen Gegenstande des göttlichen Glaubens, und darum auch nothwendig zum Bereiche der Unfehlbarkeit der Kirche (s. n. 1).

Unter kirchlicher Disciplin versteht man vielmehr die das äußere Verhalten der Gläubigen in Cultus und Leben regelnden Vorschriften der Kirche (discipl. *juris ecclesiast.*), welche sie kraft ihrer göttlichen Sendung für die Gesammtheit der Gläubigen erläßt.

Weil und insoweit solche Vorschriften der praktische Ausdruck einer Glaubenswahrheit oder eines Sittengesetzes sind, muß auch auf sie die Unfehlbarkeit der Kirche sich erstrecken. Das Gleiche gilt von allgemeinen kirchlichen Gewohnheiten, welche sich ausdrücklicher oder stillschweigender Gutheißung der Kirche erfreuen. S. n. 1.

Aug. Ep. 55 (al. 119), 19. 35: Ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam non approbat, nec tacet, nec facit. *Melch. Can.* l. c. V, 5: Ecclesia non potest definire, quippiam esse vitium, quod honestum est, aut contra honestum esse, quod est turpe: ergo nec sua edita lege probare quicquam, quod Evangelio rationive inimicum sit. Si enim Ecclesia expresse vel judicio, vel lege lata turpia probaret, aut reprobaret honesta, hic jam nimirum error non solum fidelibus pestem ac perniciem afferret, sed fidei etiam quodammodo adversaretur, quae omnem virtutem probat, universa vitia condemnat. Accedunt illa, *Quaecunque dixerint vobis, facite,* et, *Qui vos audit, me audit.* Quibus praecipimur Ecclesiae legibus obtemperare. Ita si errat illa, Christus nobis erroris auctor est. Gegen derartige Angriffe auf die kirchliche Disciplin von Seiten der Jansenisten s. Prop. *Syn. Pistor.* damn. n. 78: Praescriptio Synodi de ordine rerum tractandarum in collationibus . . . . quatenus pro generalitate verborum comprehendat et praescripto examini subjiciat etiam disciplinam ab Ecclesia constitutam et probatam; quasi Ecclesia, quae Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum; falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, piarum aurium offensiva, Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, injuriosa, ad minus erronea. Vgl. Prop. 47 ss.; 80 ss.

Hinsichtlich der Opportunität kirchlicher Disciplinargesetze gilt dasselbe, was über die Approbation religiöser Orden bemerkt wurde (b). Ueber die Veränderlichkeit der kirchlichen Disciplin s. § 6, 4. *Bened. XIV.* de Syn. dioec. IX, 8. 1: Disciplina quidem varia est pro locorum et temporum ratione; ac fieri potest, ut aliqua constitutio, licet plerisque orbis christiani dioecesibus utilis, alicui tamen provinciae, aut peculiari dioecesi minus opportuna dignoscatur.

3. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes erstreckt sich so weit, als es der von Gott gewollte Zweck desselben fordert; d. h. soweit, als es zur Reinerhaltung der Glaubens- und Sittenlehre und zum ewigen Heile der Menschheit nothwendig ist. Aus diesem Grunde bezieht sich dieselbe (im Unterschied von der Inspiration der biblischen Schriftsteller) nur auf die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre, und die anderen damit wesentlich zusammenhängenden Punkte, welche oben genannt wurden; nicht aber auf das Gebiet des rein profanen Wissens (a). Auch fallen nicht unter ihren Bereich sogen. particuläre oder persönliche Thatsachen, wodurch der allgemeine Glaube und die Sittenlehre der Kirche principiell nicht berührt werden; sowie bloß private (nur einzelne Personen oder Kirchen betreffende) Disciplinarvorschriften oder richterliche Urtheile (b). Endlich bezieht sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch nicht auf die Beurtheilung rein politischer Fragen und Thatsachen als solcher, d. h. abgesehen von ihrem sittlichen Charakter. Die Kirche hat auch niemals eine solche Beurtheilung als ein göttliches Recht für sich in Anspruch genommen, und

letzteres demgemäß als ein unveräußerliches reclamirt, wenn es ihr vorenthalten wurde. Wo ihr in früheren Zeiten rein politische Befugnisse zugestanden wurden, war dieß nur ein Ausfluß des menschlichen Rechtes (Jus *humanum*), d. h. eine Frucht der natürlichen Entwicklung der staatlichen und völkerrechtlichen Verhältnisse unter dem Einfluß des christlichen Glaubens und der allgemeinen Glaubenseinheit (c). Zu den Wirkungen der Infallibilität gehört vor allem auch, daß die Kirche niemals willkürlich oder irriger Weise das Gebiet ihrer unfehlbaren Lehrgewalt über die von Gott ihr gezogenen Grenzen ausdehnen kann. Die desfallsige Grenzbestimmung ist schlechthin göttlichen Rechtes, und gehört zu dem der Kirche unmittelbar von Gott anvertrauten Wahrheitsschatze. Sie ist darum auch vor allem Gegenstand der Infallibilität.

a. *Melch. Can.* l. c. V, 5: Alterum autem discrimen est (den Zusammenhang s. o. § 138, 3), quod scriptoribus sacris, quemadmodum primo loco fusius explicuimus (vgl. § 5, 4 d), Dei Spiritus adest in singulis. Etiamne in minimis rebus? Etiam. At Patribus synodi Spiritus veritatis non est praesens in omnibus, sed in rebus solum ad salutem necessariis .... Nos enim hic exempla ponimus, ut lector intelligat, aliter auctores sacros esse habendos, aliter conciliorum Patres: illos ubique vera dicere; hos posse in parvis errare .... Nec enim rogavit Christus, ne deficeret Petro aut philosophiae, aut rerum gestarum cognitio et veritas, sed ne deficeret ei fides.

Daher hat auch die profane Wissenschaft, solange sie auf ihrem eigenen Gebiete sich bewegt, und der geoffenbarten religiös-sittlichen Wahrheit nicht zu nahe tritt, keinerlei Einschränkung ihrer Freiheit und Selbständigkeit von der Kirche zu befürchten; vielmehr wünscht und fördert die Kirche allzeit den Fortschritt der Wissenschaften.

Vatic. Sess. 3. c. 4: Neque solum fides .... (s. § 21, 3). Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. Vgl. § 21.

b. Nur für solche Thatsachen nimmt die Kirche die Unfehlbarkeit in Anspruch, welche eine allgemeine oder principielle Bedeutung für die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre besitzen (facta dogm. *universalia*); nicht aber für rein private, oder privatrechtliche Fragen. Das Gleiche gilt von bloß persönlichen Vorschriften und privatrechtlichen Urtheilen.

Thom. Aq. Quodl. IX. Q. 8. a. 1 (o. n. 2). *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 2: Annotandum est tertio, sententias et decreta Pontificum interdum versari in rebus universalibus, quae toti Ecclesiae proponuntur, qualia sunt decreta de fide, et praecepta morum generalia; interdum in rebus particularibus, quae ad paucos pertinent, quales fere sunt omnes controversiae facti, ut, an talis sit promovendus ad Episcopatum, an jure fuerit promotus, an videatur deponendus. His notatis conveniunt omnes catholici et haeretici in duobus. Primo, posse Pontificem etiam ut Pontificem, et cum suo coetu consiliariorum, vel cum generali Concilio, errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent. *Thomassin.* l. c. Diss. 19. n. 28: Uno etiam nunc et jam olim calculo in id conspirant Magistri scholae theologicae, ut in controversiis factorum et personarum dirimendis, et Pontifex, et Synodus, et Ecclesia ipsa universalis

aberrare a vero quandoque possit. Quocirca irrevocabilem his decretis fidem non necessario adjiciendam esse. *Melch. Can.* l. c. V, 5: In moribus non toti Ecclesiae communibus, sed qui ad privatos homines vel ecclesias referuntur, errare per ignorantiam Ecclesia potest, non in judicio solum rerum gestarum dico, sed in ipsis etiam privatis praeceptis et legibus. Cum quis enim occulte una uxore habita, alteram ducit publice, jubet illi Ecclesia, ut priore relicta, posteriorem accipiat. Qua in re sine dubio fallitur, et id praecipit homini, quod rationi Evangelioque adversum est. Solche Vorschriften oder Urtheile tragen den Charakter einer Conclusio theologica an sich, deren eine Prämisse (die factischen Verhältnisse) ungewiß ist, oder doch Gegenstand des Irrthums und der Täuschung sein kann.

Auf solche particuläre Thatsachen oder Urtheile bezieht sich auch, wie Thomassin (a. a. O.) hervorhebt, der oft angerufene Ausspruch des hl. Augustinus (de Bapt. c. Donat. II, 3): Et ipsa Concilia, quae per singulas regiones et provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat .... Ebenso auch *Bern.* Ep. 180: Hoc solet habere praecipuum Apostolica Sedes, ut non pigeat revocare, quod a se forte deprehenderit fraude elicitum, non veritate promeritum. Res plena aequitate et laude digna, ut de mendacio nemo lucretur, praesertim apud sanctam et summam Sedem.

c. Ueber die historische Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Kirche und den Staaten vgl. Phillips, Kirchenr. III. § 117—119. Lehrb. des Kirchenr. S. 1233. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat. S. 1—372. Ueber die Frage nach der directen oder indirecten Gewalt der Kirche über das Zeitliche s. ebendas. S. 373 ff. S. 417: „Daß diese Doctrin (von der directen Gewalt der Kirche über das Zeitliche) ganz unhaltbar ist, haben die Theologen in ihrer entschiedenen Mehrzahl wohl eingesehen und weitläufig gezeigt (Vgl. *Bellarm.* de Rom. Pont. V, 2—4). Sie weisen darauf hin, daß wenn auch Christus alle Gewalt besitzt im Himmel und auf Erden, und der Papst auch als sein Statthalter betrachtet werden muß, doch diese Statthalterschaft sich nur auf das religiöse Gebiet erstreckt und keine unumschränkte weltliche Herrschaft in sich schließt, wenn auch mit ihr eine weltliche Herrschaft in einem bestimmten Umkreis zweckmäßig verbunden ist. Die ungläubigen Fürsten gehören nicht zu den Schafen Christi (Joh. 21, 15 ff.), und überhaupt hat die Kirche über die Ungläubigen keine Jurisdiction (1 Kor. 5, 12); sicher würde der Papst auch nicht Heiden zu seinen Vicarien machen. Es hat derselbe auch nicht die Schlüssel der irdischen Reiche, sondern des Himmelreiches zu verwalten. Sodann haben die christlichen Herrscher durch die Annahme und Einführung des Christenthums nicht ihre Herrschergewalt verloren; Christus, der himmlische Reiche verleiht, entreißt nicht die irdischen. Wäre der Papst allgemeiner Herrscher, so müßten auch die Bischöfe in ihren Städten und Diöcesen überall Herrscher sein. Die praktischen Consequenzen dieser Lehre zeigen ihre Absurdität. Die hiefür angeführten Stellen des canonischen Rechtsbuches sind keineswegs beweisend und die Päpste haben sich niemals eine solche Gewalt beigelegt, sondern sehr wohl die Jurisdiction der weltlichen Fürsten anerkannt." S. 421: „Weit zahlreicher sind die Vertreter dieses zweiten Systemes (der bloß indirecten Gewalt), welches lehrt: Direct hat die Kirche nur eine geistliche Gewalt, keine weltliche; sie ist gesetzt zur Regierung der Gläubigen in der übernatürlichen Heilsordnung; ihr unterstehen an sich nur die religiösen Angelegenheiten und in die weltlichen mischt sie sich nicht ein. Nur insoferne das Zeitliche dem übernatürlichen Ziel entgegensteht oder zu dessen Erreichung nothwendig ist, hat sich die Kirche um dasselbe zu bekümmern und ihre Macht zu äußern (*Bellarm.* l. c. c. 6. 7). Sie hat die weltliche Gewalt da zurecht zu weisen, zu leiten und nöthigenfalls zu strafen, wo sie von der rechten Bahn des göttlichen Rechtes abweicht, die Erreichung des übernatürlichen Zieles hindert, den Bestand der Religion und der Kirche gefährdet ... Diese indirecte Gewalt der Kirche über das Zeitliche ist keine weltliche, sondern eine geistliche Gewalt. Object derselben ist das Zeitliche nur, wenn und soweit es in die Religion eingreift, und damit aufhört, rein weltlich zu sein." Ueber das System der sogen. directiven Gewalt s. ebendas. S. 448.

§ 140.

C. Das Subject der lehramtlichen Unfehlbarkeit oder die Träger des unfehlbaren Lehramtes.

Wie bei der äußeren und inneren Organisation der Kirche überhaupt, so sind auch bei der Frage nach dem Subjecte (den Inhabern) der lehramtlichen Unfehlbarkeit die Anordnungen und Verheißungen Christi allein maßgebend. Es handelt sich hier um ein im freien Willen Gottes allein begründetes, aller menschlichen Bestimmung entrücktes übernatürliches Privilegium.

1. Der Episkopat, in seiner von Christus ihm verliehenen Organisation, ist der Träger des unfehlbaren Lehramtes, d. i. der Papst, als Inhaber des Primates über die ganze Kirche, und die Gesammtheit der Bischöfe in Verbindung mit dem Papste und in Unterordnung unter seinen Primat. Dieser Satz ergibt sich aus den Anordnungen und Verheißungen Christi bezüglich des kirchlichen Lehramtes. Er betraut das Apostelcollegium mit dem (für alle Zeiten bestimmten) kirchlichen Lehramte, nachdem zuvor schon Petrus mit dem Primate bekleidet worden war; und die Verheißung seines immerwährenden Beistandes richtet sich an das in solcher Weise organisirte, d. h. mit dem Primate verbundene und ihm untergeordnete Collegium. Die den Aposteln verliehenen Aufträge und Verheißungen galten aber zugleich dem Episkopate, als dem Erben und Nachfolger des Apostelcollegiums.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 24 (§ 138, 1; 9, 2). Den dogmatischen Beweis für obige Sätze s. o. § 131. 137. Bezüglich des apostolischen Lehramtes der Bischöfe vgl. insbesondere die Zeugnisse des hl. Irenäus, Tertullians, Cyprians (§ 7, 2 b). Daß der Episkopat der Erbe des unfehlbaren apostolischen Lehramtes sei, ergibt sich auch aus der beständigen Praxis der Kirche. Bis zu den Revolutionsconcilien des 15. Jahrhunders haben auf den kirchlichen Synoden, wie auch im gewöhnlichen kirchlichen Leben, stets nur die Bischöfe als Richter und Gesetzgeber in Glaubensfragen gegolten und fungirt. Daher ist es auch ein bischöfliches Recht, die Sendung (missio canonica) zum Predigen und zum theologischen Unterricht zu verleihen. Ueber die Theilnahme der niederen hierarchischen Stufen (Presbyterat und Diakonat) an dem kirchlichen Lehramte und seiner Infallibilität s. § 9, 3.

Prop. *Syn. Pistor.* damn. 10: Item doctrina, qua parochi aliive sacerdotes in Synodo congregati pronuntiantur una cum Episcopo judices fidei, et simul innuitur judicium in causis fidei ipsis competere jure proprio, et quidem etiam per ordinationem accepto; falsa, temeraria, ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati definitionum judiciorumve dogmaticorum Ecclesiae, ad minus erronea.

2. Die Verheißungen Christi bezüglich der lehramtlichen Unfehlbarkeit gelten nur dem rechtmäßigen Gebrauch des bischöflichen Lehramtes. Rechtmäßig ist aber nur der Gebrauch desselben, welcher der von Christus der Kirche verliehenen Verfassung entspricht. Letzteres ist auch für die Gläubigen das unentbehrliche Kriterium zur Unterscheidung der gültigen und bindenden Lehraussprüche. Hieraus ergibt sich der oben schon angedeutete Satz, daß der Episkopat nur dann als Träger des unfehlbaren Lehramtes anzusehen ist, wenn er in Unterordnung unter die höhere Autorität des Primates sich bethätigt, möge er nun auf einem Concil versammelt sein oder zerstreut das Lehramt ausüben. In beiden Fällen ist seine von Christus

geordnete Stellung zum Primate wesentlich dieselbe (§ 134, 2). Es gibt demnach kein unfehlbares Lehramt der Bischöfe (weder ein Magisterium *ordinarium*, noch ein Magisterium *extraordinarium*, s. o. § 9, 2) ohne den Papst. Es können keine Glaubensentscheidungen der Bischöfe als unfehlbar und definitiv gelten, welche nicht die ausdrückliche oder stillschweigende Gutheißung des Papstes gefunden haben. Solche müssen aber auch als unfehlbar angesehen werden. Dieß gilt insbesondere von den vom Papste approbirten Glaubensdecreten allgemeiner Concilien. Ihre Unfehlbarkeit bestreiten, hieße die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes überhaupt läugnen.

Die Bestimmung Martins V. s. S. 38. *Pii IX.* Encycl. *Qui Pluribus* (9. Nov. 1846. s. n. 3). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 24 (§ 9, 2).

Melch. Can. l. c. V, 4: Concilium generale, quod auctoritate Romani Pontificis nec congregatum, nec confirmatum est, errare in fide potest . . . Non est quippe verum ratumque Concilium, quod auctoritate Episcopi Romani caret, quemadmodum non ii solum Pontifices, sed Concilia etiam ipsa tradiderunt. Ib. Concl. 2. 3. *Bellarm.* de Conc. II, 11 (§ 10, 2). Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 790: „Diese Stellung des Papstes zu dem ökumenischen Concilium nimmt den Bischöfen keineswegs ihre Qualität als Lehrer der Kirche. Sie sind Richter und Urtheiler über das Dogma, aber ihre Pflicht ist es, entweder so zu richten und zu urtheilen, wie der Papst es vor ihnen gethan hat, oder für ihr Urtheil die bestätigende Entscheidung des Papstes abzuwarten. Dennoch ist auch in Beziehung auf die Lehre das ökumenische Concilium von höchster Wichtigkeit für die Kirche; von dem pflichtgetreuen beistimmenden Urtheile des Episkopates kann in vielen Fällen das Wohl der Kirche bedingt sein." Vgl. *Melch. Can.* l. c. V, 5. 6 (§ 10, 2. 4).

3. Der römische Bischof ist allein unter allen Bischöfen der persönliche Amtsnachfolger eines Apostels in der ganzen Fülle der apostolischen Gewalten. Er ist der persönliche Nachfolger und Erbe des hl. Petrus in Bezug auf die volle und höchste Regierungsgewalt der ganzen Kirche gegenüber. Es eignet ihm also auch der Primat in Bezug auf das kirchliche Lehramt. Bei der Ausübung seines höchsten und universalen Lehramtes erfreut er sich mithin auch des göttlichen Beistandes, welcher dem kirchlichen Lehramte überhaupt, und speciell dem hl. Petrus von Christus verheißen wurde. Durch diesen Beistand ist die Unfehlbarkeit seiner desfallsigen Lehracte gesichert. Sie sind darum auch schon an und für sich unwiderruflich (irreformabiles). Es bedarf nicht erst der Zustimmung der Kirche, um ihnen jenen Charakter zu verleihen.

Vatic. Sess. 4. c. 4: Ipso autem Apostolico primatu . . . (§ 138, 4). — Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemtor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: a. s. Das Concil verweist selbst auf drei schon früher erfolgte feierliche Definitionen des Lehrprimates des römischen Bischofes: Die von dem achten allgemeinen Concil angenommene Glaubensformel des Papstes Hormisdas (519, s. o. § 133, 3); das von dem zweiten Lyoner Concil (1274)

approbirte Glaubensbekenntniß der Griechen; und die Definition des Florentinums über den Primat (§ 133, 4).

Conc. Lugd. II. Prof. fidei: Ipsa quoque Sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se in B. Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri. Die Bezeichnung der römischen Kirche als Mater universorum Christi fidelium et *magistra* (oder Aehnliches) findet sich *Conc. Later. IV.* c. 5. *Lugd. II.* Defin. de process. Sp. s. *Trid.* Sess. 7. de Bapt. can. 3; Sess. 14. de Sacr. extr. unct. c. 3; Sess. 22. c. 8; Prof. *fid. Trident.*

Prop. *Luth.* damn. 27: Certum est, in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, imo nec leges morum seu bonorum operum.

Wenn durch diese Definitionen die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes indirect oder implicite ausgesprochen war, so wurde dieselbe auch direct durch mehrere Lehrentscheidungen des apostolischen Stuhles schon vor dem Vaticanum gegen auftauchende Gegensätze in Schutz genommen.

Prop. *Petr. Oxomens.* a Sixto IV. damn. (1479) 7: Ecclesia urbis Romae errare potest. Declar. *Cleri Gall.* (1682) art. 4: In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 29 (§ 134, 2). Nachdem die jansenistische Synode von Pistoja die Declaration des gallicanischen Clerus vom Jahr 1682 adoptirt und in ihr Decretum de fide aufgenommen hatte, erklärte Papst Pius VI. (in der Bulle *Auctorem fidei,* 1794): Quamobrem, quae acta conventus Gallicani, mox ut prodierunt, praedecessor noster venerabilis *Innocentius XI.*, per literas in forma brevis die 11. April. a. 1682, post autem expressius *Alexander VIII.*, Const. *Inter multiplices* die 4. Aug. a. 1690, pro apostolici sui muneris ratione improbarunt, resciderunt, nulla et irrita declararunt; multo fortius exigit a nobis pastoralis sollicitudo, recentem horum factam in Synodo tot vitiis affectam adoptionem velut temerariam, scandalosam, ac (praesertim post edita praedecessorum nostrorum decreta) huic Apostolicae Sedi summopere injuriosam reprobare et damnare, prout eam praesenti hac nostra Constitutione reprobamus et damnamus, ac pro reprobata et damnata haberi volumus.

In seiner ersten Encyclica (v. 9. Nov. 1846) erklärte Pius IX.: Atque hinc plane apparet, in quanto errore illi etiam versentur, qui ratione abutentes, ac Dei eloquia tanquam humanum opus existimantes, proprio arbitrio illa explicare, interpretari temere audent, cum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quae verum legitimumque coelestis suae revelationis sensum doceret, constabiliret, omnesque controversias in rebus fidei et morum *infallibili* judicio dirimeret . . . Quae quidem viva et *infallibilis* auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quae a Christo Domino supra Petrum totius Ecclesiae Caput, Principem et Pastorem, cujus fidem nunquam defecturam promisit, aedificata suos legitimos semper habet Pontifices sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem in ejus Cathedra collocatos, et ejusdem etiam doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis haeredes et vindices. Et quoniam *ubi Petrus, ibi Ecclesia* (s. *Ambr.* in Ps. 40), ac *Petrus per Romanum Pontificem loquitur* (Conc. *Chalc.* Act. 2), et *semper in suis successoribus vivit et judicium exercet* (Syn. *Eph.* Act. 3), *ac praestat quaerentibus fidei veritatem* (s. *Petr. Chrysol.* Ep. ad Eutych.), idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit ac tenet haec Romana Beatissima Petri Cathedra, quae omnium Ecclesiarum mater et magistra (Conc. *Trid.* Sess. 7. de Bapt.) fidem a Christo Domino traditam, integram inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit, omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptae veritatis doctrinam.

Der Sinn der vaticanischen Definition wurde früher (§ 138. 139) bereits erklärt. Alle Bestimmungen über das Wesen, die Wirkungen, den Zweck und das Object der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche im Allgemeinen, welche dort entwickelt wurden, gelten auch von dem päpstlichen Lehramte insbesondere. Sie ist eine und dieselbe Gnade

der Assistentia divina, möge sie nun bei der Lehrthätigkeit des ganzen Lehrkörpers (Papst und Bischöfe), oder bei der des Hauptes allein sich wirksam erweisen.

Letzteres ist nur da der Fall, wo der Papst in der That auch in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche oder als Inhaber des Lehrprimates das kirchliche Lehramt ausübt. Wenn er als bloße Privatperson über eine Glaubensfrage sich äußert, oder auch als Papst eine bloß persönliche Meinung ausspricht, nicht aber ein für die Kirche als Glaubensregel bestimmtes Glaubens-Gesetz oder Urtheil, so ist das keine Ausübung seines Lehrprimates; mithin auch keine Ausübung des kirchlichen Lehramtes, welchem die Unfehlbarkeit von Christus verheißen ist.

Um daher zu erkennen, ob irgend eine doctrinelle Aeußerung des Papstes als infallibele Glaubensregel anzusehen sei, sind die vom Vaticanum angegebenen Kriterien zu beachten; d. i. a) der Gegenstand (doctrina de fide vel moribus, in dem oben § 139 erklärten Sinne); b) die Form des Ausspruches.

Es muß eine Entscheidung ex cathedra sein, d. h. eine solche, welche der Papst als Inhaber des Lehrprimates trifft, oder m. a. W. in der Absicht, die ganze Kirche zur gläubigen Annahme derselben zu verpflichten (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam). Hierbei macht es keinen Unterschied, ob jenes Gesetz oder Urtheil in positiver oder in negativer Form ausgesprochen wird (§ 10, 5); ob es, der äußeren Form nach, zunächst nur an einen einzelnen Bischof oder einzelne Gläubige oder an die Gesammtkirche gerichtet ist. Es genügt, daß die oben genannte Absicht des Papstes unzweideutig hervortrete. Darum gehören auch nur diejenigen Sätze der betreffenden Urkunden zur unfehlbaren Glaubensentscheidung, in welchen jene Absicht des Papstes sich ausspricht (die sogen. Sententia *definitiva*. Näheres s. § 10, 5).

Viva, Damn. thes. etc. Qu. prodr. n. 3: Praemitto demum, Pontificem ex cathedra loqui idem esse, ac Pontificem tanquam Doctorem et Magistrum a Christo Domino constitutum alloqui Ecclesiam sibi demandatam, proponendo illi, quae ab omnibus fidelibus infallibiliter credenda aut observanda sunt. *Greg. de Val.* l. c. q. 6: Quotiescunque Romanus Pontifex in fidei quaestionibus definiendis illa qua est praeditus auctoritate utitur, ab omnibus fidelibus tanquam doctrina fidei recipi divino praecepto debet ea sententia, quam ille decernit esse sententiam fidei. Toties autem eum ipsa auctoritate uti credendus est, quoties in controversia fidei sic alterutram sententiam determinat, ut ad eam recipiendam obligare velit universam Ecclesiam. *Salmer.* Comm. in s. Script. IV, 403: Quod Pontifices Romani et Petri successores a fide defecerint, facilius quidem est asserere, quam firmis historicorum testimoniis comprobare. Si tamen quisquam unquam talis fuit, respondemus, unumquemque ex Romanis Pontificibus bifariam considerari posse: Uno quidem modo quatenus privata persona est, — et quatenus talis est, nihil inconvenit, si errores in fidem concipere et tenere possit. Quatenus vero Vicarius est Jesu Christi et Petri successor, cathedramque ejus publice moderatur et fidem praedicat, sive dubia emergentia auctoritate sua definit, quem alii sequi debeant, quatenus talis, inquam, est et consulto et serio dogmata fidei decidit, credimus et indubitata fide asserimus illum in his, quae ejusmodi sunt, errare non posse, non quidem a seipso, sed ob assistentem illi Spiritum sanctum, et ob Ecclesiam universalem, quae pastoris sui vocem audire praecipitur. *Melch. Can.* l. c. VI, 8: Non enim fides interior Romani Pontificis Ecclesiae est necessaria; nec illius occultus et privatus mentis error Ecclesiae Christi nocere potest. Quapropter non est necesse, ut interioris fidei conservatione Romanis Pontificibus Deus semper assistat. At quod, dum ea decernunt, quae fidelibus credenda sunt, dumque Ecclesiam Christi in fide dirigunt, non deficiant, sed divina manu teneantur, id Ecclesiae opus est, idque proinde Romanis Episcopis etiam imbecillis, et alias privatim errantibus non negabitur, ne videlicet per publicae potestatis errorem Ecclesiam faciant in communi veritatis ignoratione versari. Vgl. Scheeben, Dogm. I, 220. Heinrich, Dogm. Theol. II, 254.

Manche Theologen nehmen überdieß an, die göttliche Vorsehung lasse es nicht zu, daß der Papst, selbst auch nur als Privatperson betrachtet, einer formellen Häresie

verfalle. So u. A. *Suar.* de fide. Disp. 10. sect. 6. n. 11. *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 6: Probabile est, pieque credi potest, summum Pontificem, non solum ut Pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo. Vgl. Andries a. a. O. S. 414. Heinrich a. a. O. S. 257.

4. Da die höchste Lehrgewalt des Papstes (suprema magisterii potestas) gemäß der beständigen Ueberlieferung der Kirche, und der Natur der Sache, einen wesentlichen Bestandtheil des Primates bildet, so sind alle Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition, welche die göttliche Einsetzung des Primates des römischen Bischofes darthun, ebenso viele directe Beweise für die göttliche Einsetzung seines höchsten und universalen Lehramtes. Andererseits müssen sie als indirecte Beweise für die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes gelten. Denn die Verheißungen Christi waren ja an das von ihm für alle Zeiten eingesetzte Lehramt gerichtet (a). Einen directen biblischen Beweis hat die kirchliche Tradition, wie das Vaticanum andeutet, in der dem hl. Petrus bezüglich seines Glaubens zu Theil gewordenen Verheißung gefunden (b).

a. Matth. 16, 18 (§ 132, 2 a). Die der Kirche hier verheißene Indefectibilität bedeutet vor allem auch die unwandelbare Reinheit ihres Glaubens und ihrer Lehre. Auch diese soll, gemäß der Verheißung Christi, dadurch gesichert sein, daß die Kirche auf dem Primate Petri und seiner Nachfolger, wie auf einem festen Felsenfundamente, ruht, und also unzertrennlich mit demselben verbunden bleibt. Darin ist die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes implicite ausgesprochen. Könnte der Papst in seinen die ganze Kirche bindenden Lehrentscheidungen irren, so würde entweder die ganze Kirche mit ihm irren, d. h. „von den Pforten der Hölle überwältigt", ihrem Wesen nach vernichtet werden; oder sie würde sich von dem Papste, dem von Christus bestimmten Fundamente, trennen, und dann wiederum aufhören, die wahre Kirche zu sein. Weder das eine, noch das andere darf, den Verheißungen Christi gemäß, geschehen: mithin muß es unmöglich sein, daß der Papst in seinem Lehramte dem Irrthum verfalle.

Ein ganz ähnlicher indirecter Beweis ergibt sich aus Joh. 21, 15 ff. (§ 132, 2 b). Indem hier der Primat unter dem Bilde des Hirtenamtes dargestellt wird, tritt es noch klarer hervor, daß derselbe auch die höchste Lehrgewalt in der Kirche einschließe. Die „geistliche Weide" begreift vor allem auch die Vermittlung der heilbringenden Wahrheit in sich. Wenn aber der Papst von Christus zum höchsten Hirten über die ganze Heerde gesetzt, und wenn ihm die ganze Heerde zum Gehorsam verpflichtet ist, so mußte Christus auch dafür Sorge tragen, daß dieser höchste Hirte die ihm anvertraute Heerde niemals auf die giftige Weide des Irrthums führen könne. Durch die dem Lehramte überhaupt und dem Apostel Petrus speciell gegebenen Verheißungen (der Unfehlbarkeit) ist diese Bedingung erfüllt.

b. Luk. 22, 31: Ait autem Dominus (in der Abschiedsrede vor seinem Leiden): Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum: (32) ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus (καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας) confirma fratres tuos.

Auf den Lehrprimat Petri wird die Stelle schon bezogen bei *Leo M.* Serm. 4 (al. 3), 3: Commune erat omnibus Apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes exagitare, omnes cupiebat elidere; et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens Principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. c. 4. ... Quod nunc quoque procul dubio facit, et

mandatum Domini pius pastor exequitur, confirmans nos cohortationibus suis, et pro nobis orare non cessans, ut nulla tentatione superemur.

Maldon. Comm. in h. l.: Non dubium, quin ad futuram Petri negationem Christus alludat (V. 31), sed ut paulo antea dicebamus, longius etiam respexit, non solum ad eas tentationes, quas Petrus ceterique omnes Apostoli ipsi per se viventes, sed ad eas etiam, quas eorum successores, i. e. Ecclesia unquam subituri essent. Sic enim dicit, *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua,* quomodo alio dixit loco, *Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* — Et est per se credibile, tamdiu Christum orare, ne fides Petri deficiat, quamdiu eam diabolus tentat. Tentat autem semper semperque tentabit, donec militabit Ecclesia; semper ergo Christus orabit. Quodque dicit Petro, ejus quoque successoribus totique Ecclesiae dictum putandum est; tamque certi debemus esse successorum Petri totiusque Ecclesiae fidem non defuturam, quam certi sumus ejus, cum tentatus est, fidem non defecisse. — Itaque recte ex hoc loco antiqui gravesque auctores collegerunt, Ecclesiae Romanae et successorum in ea Petri fidem fore perpetuam. Omnis enim Ecclesiae fides asserebatur in Petro, qui Ecclesiae caput futurus erat.

Das ἐπιστρέψας (conversus) V. 32 ist wohl mit hingegen oder wiederum (entsprechend dem hebräischen שׁוב zu übersetzen. Darauf deutet auch der weitere Inhalt der Stelle hin. *Maldon.* l. c.: Mihi Hebraismus videtur esse, quo repetitio significatur, ut apud Latinos his dictionibus *rursus* aut *iterum,* ut *Deus tu conversus vivificabis nos* (Ps. 84, 7), id est, tu qui nos occidisti, iterum vivificabis. Similiter hoc loco: *Tu conversus confirma fratres tuos,* id est, sicut ego te confirmavi, tu iterum fratres tuos confirma (vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulgata. S. 201).

Ib. (zu Tu aliquando etc.): Hinc demum manifestum est, nec de illo solum tempore, quo negavit Petrus, nec de ipso solum Petro, sed de omnibus ejus successoribus loqui Christum. Nec enim tempore Passionis ceteros Apostolos Petrus confirmavit, et confirmandi alios necessitas perpetua futura erat. Itaque in persona Petri omnes Petri successores jubet fratres in fide firmare. Quomodo firmare possunt, si errare ipsi possunt?

Kistemaker, Erkl. zu Luk. 22, 32: „Deine ‚Brüder' heißt hier nicht die Apostel; die bedurften solcher Befestigung nicht; sondern die anderen Gläubigen; auch nicht sowohl die bei Lebzeiten der Apostel, sondern die nach deren Tode. Die sollte er befestigen, d. h. er und seine Nachfolger, die auf seinem Stuhle sitzen würden. Denn die Verheißungen der Macht und Würde, welche Jesus den Aposteln gibt, gehen auf ihre Nachfolger über, sind von jenen und diesen zu verstehen ... So werden denn mit Grund die Worte des Herrn: ‚Ich habe für dich gebetet' u. s. f., auf des Petrus Nachfolger bezogen. Das thaten kirchliche Lehrer in den ersten Jahrhunderten. Wie viel mehr thun wir es, die nach (beinahe) achtzehn Jahrhunderten Zeugen sind des unwandelbar auf des Petrus Stuhl fortbestehenden Glaubens als einer Wirkung dieses Gebetes Jesu des Herrn. Wie viele, von anderen Aposteln gegründete, vormals blühende Kirchen sind im Sturme der Zeit untergegangen! Die zu Korinth, zu Ephesus, zu Philippi, zu Alexandrien und so viele andere; ja auch die zu Antiochien, wo Petrus eine Zeit lang seinen Sitz nahm; auch die in der Erstlingsgemeinde zu Jerusalem; da hingegen bei allen Stürmen, öfteren und wüthenderen als jene erlitten, Petri Stuhl im Glauben unerschüttert, wie der Fels im Meere, bestand und besteht, die Brüder und Brüdergemeinden festigend und mit sich einigend zu einem Bunde des heiligen Glaubens."

Wie in der Verheißung des Primates Matth. 16, 18; so ist auch hier Persönliches, dem Apostel allein Eigenthümliches, und Amtliches, auch den Nachfolgern Petri Geltendes, mit einander verbunden. Für Petrus selbst hat der Herr erfleht, daß auch sein persönlicher Glaube nie wankte; nicht bloß, daß seine Lehre, wodurch er seine Brüder stärken sollte, nie gebräche. Den Nachfolgern Petri gilt nur das letztere; denn nur das Amt Petri und seine Prärogativen sollen in ihnen fortdauern, und müssen, der Kirche wegen, fortdauern.

Melch. Can. l. c. VI, 8: Aliud est in Petro, quod spectat ad hominis privatam excellentiam, aliud quod pertinet ad communem Ecclesiae utilitatem. Quod

negavit Christum, hominis erat; quod confirmavit fratres, erat Ecclesiae. Illud proprium, hoc commune erat. Similiter, quod fides Petri propria semper interius servaretur, hominis privilegium erat; quod vero aliis confirmandis solidam fidem proponeret, nec in fidei judicio deficeret, Ecclesiae publicum privilegium erat. Romanus igitur Episcopus non fuit haeres aut privilegiorum, aut culparum Petri propriarum, quae videlicet ex accidenti publicae Petri potestati conjungebantur, sed successit in his, quae spectabant ad Ecclesiae communes et necessarias commoditates . . . Sic omnino privilegium fidei indeficientis, quod in Petro personale etiam fuit, ad Episcopos Romanos transmissum est, non in eo quod Petri erat peculiare, sed in eo quod commune erat Ecclesiae. Vgl. o. n. 3.

5. Der beständige Glaube der Kirche an den Lehrprimat des Papstes und die Unfehlbarkeit seines Lehramtes ist zunächst durch die Thatsache bezeugt, daß der apostolische Stuhl zu allen Zeiten Lehrentscheidungen für die ganze Kirche gegeben, und die Kirche sich denselben stets unterworfen, sie mithin als definitiv und irreformabel betrachtet hat (a). Von den heiligen Vätern wird die Nothwendigkeit dieser Unterwerfung, oder der Einheit des Glaubens mit dem apostolischen Stuhl auch ausdrücklich aus dem Wesen des Primates abgeleitet, oder durch den Hinweis auf denselben begründet (b). Auch wird die Indefectibilität des Glaubens der römischen Kirche, oder der Nachfolger des hl. Petrus, d. i. die Unfehlbarkeit der von ihnen der Kirche gepredigten Lehre, direct von ihnen bezeugt (c). In einmüthiger Weise hat auch die spätere kirchliche Wissenschaft, bis zum Anfang der neueren Zeit (14. und 15. Jahrh.), die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes verfochten (d).

a. Schon die ältesten Häresien wurden durch Entscheidungen des apostolischen Stuhles gerichtet (der Ebionitismus, Gnosticismus, Marcion, die Montanisten). Novatian wurde von Papst Cornelius, Sabellius von Papst Dionysius und Papst Felix, Photinus von Papst Julius verurtheilt (vgl. Hagemann a. a. O.). Gegen Apollinaris und Macedonius erließ Papst Damasus seine berühmte Epistola tractatoria; Innocenz I. bestätigte die afrikanischen Synoden gegen Pelagius; der hl. Augustinus wies darauf hin mit den Worten: Causa finita est (§ 138, 2 b). Den Semipelagianismus verwarf Papst Coelestin; den Eutychianismus Leo d. Gr. in seinem Schreiben an die Synode zu Chalcedon. Solche universale Lehrentscheidungen ziehen sich durch alle Jahrhunderte hindurch bis herab zur Verwerfung des Jansenismus, Gallicanismus, Hermesianismus, bis zur Encyclica Quanta cura (8. Dec. 1864) u. s. w. Daß die Kirche auch nur in einem Falle eine solche Entscheidung zurückgewiesen habe, ist unerhört.

Die Verurtheilung des Papstes Honorius auf dem sechsten allgemeinen Concil ist kein Gegenbeweis. Nicht weil er eine Lehrentscheidung getroffen hatte, oder weil diese etwa heterodox gewesen wäre, wurde Honorius verurtheilt; sondern weil er es unterlassen (aus Sorglosigkeit, oder Mangel an Einsicht), die Zweideutigkeiten des Sergius, durch welche der Monotheletismus bemäntelt werden sollte, aufzudecken und entschieden zu verurtheilen. Wie das über ihn ausgesprochene Anathem zu verstehen sei, erhellt aus dem Schreiben Papst Leo's II. an die orientalischen Bischöfe und den Kaiser, durch welches er die Beschlüsse jenes Concils bestätigte. Es traf ihn, weil er durch jene Unterlassung der Häresie Vorschub geleistet hatte (qui hanc Apostolicam Ecclesiam non Apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam maculari permisit). Der in den sogen. Verurtheilungsformeln vom Concil gebrauchte Ausdruck Haereticus besaß nachweislich auch damals schon die weitere Bedeutung von *Fautor* haereseos. In dem vorausgehenden Decrete heißt es: Simulque anathematizari praevidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae, eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit. In einem Briefe an die Bischöfe Spaniens

schrieb Papst Leo II. im gleichen Sinne: Qui (Honor.) flammam haeretici dogmatis non ut decuit Apostolicam auctoritatem incipientem exstinxit, sed negligendo confovit. Endlich ist zu beachten, daß dasselbe Concil in sehr deutlicher Weise für die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes Zeugniß ablegte (s. u.). Es hat also gewiß nicht die Absicht haben können, Papst Honorius wegen einer häretischen Glaubensentscheidung (defin. ex cathedra) zu verurtheilen, abgesehen davon, daß die betreffenden Briefe des Papstes an Sergius (wie schon Papst Johannes IV. und der Abt Maximus nachwiesen) durchaus keinen häretischen Gedanken enthalten.

Vgl. *Nat. Alex.* Hist. eccl. Saec. VII. Diss. II. Prop. 3: Concludamus itaque *Honorium* a VI. Synodo damnatum non fuisse ut haereticum, sed ut haereseos et haereticorum fautorem, utque reum negligentiae in illis coërcendis; et juste fuisse damnatum, quia eadem culpa erroris fautores, ac auctores ipsi tenentur. *Thomassin.* l. c. Diss. 20. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 485. Hergenröther, Anti-Janus. S. 52. Kath. Kirche und christl. Staat. S. 940. *B. Jungmann,* Diss. selectae. II, 383. Heinrich, Dogm. Theologie. II, 444 und die reiche dort gen. neuere Literatur.

Ueber andere vorgeblich irrige Lehrentscheidungen der Päpste s. *Bellarm.* l. c. c. 10—14. Hergenröther, Anti-Janus. S. 48. Heinrich a. a. O. S. 437.

b. u. c. Das sehr bestimmte Zeugniß *Iren.* adv. haer. III, 3. 2, s. o. § 133, 2 b. *Orig.* in Matth. (16, 18) tom. XII, 11: Nec enim adversus Petram, super quam Christus Ecclesiam aedificat, nec adversus Ecclesiam portae inferi praevalebunt. Quemadmodum neque *via colubri super petram,* juxta id quod in Proverbiis scriptum est, reperiri possit. Quod si adversus aliquem portae inferi praevalebunt, qui talis erit, neque Petra super quam Christus Ecclesiam aedificat, nec Ecclesia a Christo super Petram aedificata fuerit. Petra quippe serpenti inaccessa est, et fortior portis inferi sibi adversantibus, adeo ut propter robur illius, portae inferi adversus eam non praevalebunt. *Cypr.* de un. Eccl. 4: Hanc unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit [qui cathedram Petri, super quam fundata est Ecclesia, deserit], in Ecclesia se esse confidit, quando et B. Apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Unum corpus et unus spiritus* . . . (Eph. 4, 4—6)? Man nehme dazu die ganze Lehre Cyprians über den Primat Petri als Anfang und Wurzel der kirchlichen Einheit. S. o. S. 609. Ep. 59, 19 (§ 133, 3).

Optat. de schism. Donat. II, 5. *Hier.* Ep. 15 (al. 57), 2; adv. Ruf. I, 1 (§ 133, 3. 4 b). II, 12: Scito Romanam fidem apostolico ore laudatam istiusmodi praestigias non recipere, etiamsi Angelus aliter annuntiet, quam semel praedicatum est. *Ambr.* Ep. 42, 5: Credatur Symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat. Enarr. in Ps. 40. n. 19: Ipse est Petrus, cui dixit: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna. *Aug.* Ps. c. part. Donat. (lit. S.): Venite fratres, si vultis ut inseramini in vite. — Dolor est cum vos videmus praecisos ita jacere. — Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, — Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte: — Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

Ep. 43, 7. Serm. 131, 10 (§ 133, 3; 138, 2). Serm. 30. De accedent. ad gr. (Nova Bibl. PP. I, 273): Cognosceris jam (die arianische Häresie) quae sis, omnibus palam facta es, qualis sis. Non crederis veram fidem tenere catholicam, quae fidem non doces esse servandam romanam. Quaeris enim, quantum in te est, etiam ipsius fidei catholicae fundamenta subvertere. Die deutlichste directe Beweisstelle für die Infallibilität des päpstlichen Lehramtes würde Ep. 105 (al. 166), 16 sein (Neque enim sua sunt quae dicunt, — die unwürdigen Träger des kirchlichen Lehramtes — sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis), wenn dem Zusammenhange gemäß unter der Cathedra unitatis der römische Stuhl zu verstehen wäre. Augustinus scheint aber das (einheitliche) Lehramt der Kirche, oder den Episkopat im Ganzen damit bezeichnen zu wollen. *Petr. Chrysol.* Ep. ad Eutych. Presb. (int. Ep. *Leon. M.* Ep. 25), 2: In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quae a beatissimo

Papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas: quoniam B. Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis Episcopi causas fidei audire non possumus.

Ephrem. Comm. in Jos. 24: „Dieser gewaltige Stein, den Josua unter der Terebinthe bei der Stiftshütte aufstellte, und von dem es heißt, daß er alle Worte gehört, die Gott durch Josua zu ihnen geredet, war ein Vorbild des Simon Petrus. Denn dieser hat die Gebote, welche Christus gab, gehört, und war Zeuge der Wunder, und er hat beide, unter Mitwirkung der übrigen Apostel, allen Völkern der Erde verkündigt." Encom. in Petr. et Paul. etc.: „Sei gegrüßt, Salz der Erde, das nie seine Kraft verlieren kann. Sei gegrüßt, Licht der Welt, das im Aufgange bleibt und allerwärts leuchtet, das die in Finsterniß Schmachtenden erleuchtet, und ohne Nahrung zu bedürfen, allzeit brennt. Das Licht ist Christus, die Lampe ist Petrus, das Oel aber der Beistand des heiligen Geistes." *Epiph.* Ancor. 11: „Dem Petrus offenbarte der Vater seinen eingeborenen Sohn; und deßhalb wird er glückselig gepriesen. Petrus macht seinerseits den heiligen Geist kund; denn so geziemte es sich für den, der unter den Aposteln der erste, der, sage ich, jener unerschütterliche Fels ist, auf den die Kirche Gottes gegründet ist, und den die Pforten der Hölle nicht überwältigen. Unter diesen Pforten aber sind die Irrlehren und die Urheber der Irrlehren zu verstehen. In jeglicher Weise ist der Glaube fest gegründet in ihm, der die Schlüssel des Himmelreiches empfing, und der auf Erden löset und im Himmel bindet. Denn bei ihm findet sich die Lösung aller schwierigen Glaubensfragen."

Als die gewichtigsten Zeugnisse der Tradition müssen die Aussprüche der Päpste selbst gelten (s. o. § 133, 4 b). In ihnen prägt sich, vermöge der Stellung und des Ansehens ihrer Urheber, der Glaube der ganzen Kirche am deutlichsten aus.

Außer den § 133, 4 b; 138, 2 angeführten, vgl. *Leo M.* Serm. 3 (al. 2), 2: Firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiae superstruitur altitudo, nulla incumbentis sibi templi mole lacessit. Soliditas enim illius fidei, quae in Apostolorum Principe est laudata, perpetua est; et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit. c. 3: Manet ergo dispositio veritatis, et B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit . . . Qui nunc plenius et potentius ea, quae sibi commissa sunt, peragit, et omnes partes officiorum atque curarum in ipso et cum ipso, per quem est glorificatus, exequitur. Si quid itaque a nobis recte agitur, recteque discernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur: illius est operum atque meritorum, cujus in Sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas... Tanta enim divinitus soliditate munita est (fides Petri), ut eam neque haeretica unquam corrumpere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Serm. 4, 3. 4 (o. n. 4 b).

Gelas. Ep. 14. ad Graec.: Duodecim certe fuere Apostoli, paribus meritis parique dignitate suffulti; cumque omnes aequaliter spirituali luce fulgerent, unum tamen principem esse ex illis voluit Christus, eumque dispensatione mirabili in dominam gentium Romam direxit, ut in praecipua urbe vel prima primum et praecipuum dirigeret Petrum. Ibique, sicut doctrinae virtute sublimis emicuit, ita sanguinis gloriosa effusione decoratus, aeterno hospitio conquiescit, praestans Sedi, quam ipse benedixit, ut a portis inferi nunquam pro Domini promissione vincatur, omniumque sit fluctuantium tutissimus portus. In quo qui requieverit, beata et aeterna statione gaudebit; qui vero contempserit, ipse videbit qualia genera excusationum in die obtendat judicii. *Agath.* Ep. ad Patr. Syn. VI. (Const. III.): Qui (Petrus) et spirituales oves Ecclesiae ab ipso Redemtore omnium, terna commendatione pascendas suscepit; cujus annuente praesidio, haec Apostolica ejus Ecclesia nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est; cujus auctoritatem, utpote Apostolorum omnium Principis, semper omnis catholica Christi Ecclesia et universales Synodi fideliter amplectentes, in cunctis secutae sunt, omnesque venerabiles Patres apostolicam ejus doctrinam amplexi, per quam et probatissima Ecclesiae luminaria claruerunt, et sancti quidem Doctores orthodoxi venerati et secuti sunt, haeretici autem falsis criminationibus ac derogationum odiis insecuti . . . Quae

per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis nunquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit; sed ut ab exordio fidei christianae percepit ab auctoribus suis Apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Salvatoris divinam pollicitationem . . . *Petre, Petre,* inquiens, *ecce satanas expetivit* etc.

Das Concil nahm das Schreiben mit dem Rufe entgegen, durch Agatho habe Petrus gesprochen. Das Gleiche war früher auf dem Concil zu Chalcedon mit dem dogmatischen Schreiben des Papstes Leo an Flavian geschehen.

Wenn die genannten und andere Synoden den Inhalt der dogmatischen Schreiben der Päpste einer eingehenden Prüfung unterzogen, so geschah das nicht in der Absicht, dieselben je nach Umständen zu verwerfen oder zu reformiren; sondern um bei ihrer Glaubensentscheidung sich auf's Genaueste an deren Inhalt anzuschließen. Vgl. Heinrich a. a. O. S. 368. Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas s. o. § 133, 3. Ueber die Tradition im Allgemeinen vgl. *Bellarm.* l. c. c. 3. Heinrich a. a. O. S. 325 bis 388. Schwane a. a. O. S. 847—893. Guéranger, Die höchste Lehrgewalt des Papstes. Deutsch, Mainz 1870. S. 115—158. Hettinger, Lehrb. der Fundamentaltheol. II, 289.

d. Die Lehre der großen Scholastiker über den Primat s. o. § 133, 5. Daß der Primat des Papstes auch das höchste und universale kirchliche Lehramt umfasse, wird von allen vorausgesetzt, und insbesondere auch vom hl. Thomas als ein feststehender Glaubenssatz behandelt. Hiermit ist aber implicite auch die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes behauptet. Vgl. *Anselm., Bern., Bonav.* l. c. (§ 133, 5).

Thom. Aq. c. Gent. IV, 76 (S. 611 f.). II. 2. Q. 1. a. 10: Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur. Unde et Dominus Luc. 22, 32 Petro dicit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pro te rogavi* . . . Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1, 10: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et sic ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare Synodum generalem, et alia hujusmodi. Ib. Q. 11. a. 2. ad 3: Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata (streitige Glaubensfragen), si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Quodl. IX. Q. 8. a. 1 (§ 139, 2 a). Comm. in Matth. 16, 18. Ueber die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt s. II. 2. Q. 1. a. 9: Sed contra est, quod Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis, Joan. 16, 13 dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Ib. Q. 5. a. 3: Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem. Vgl. Leitner a. a. O. S. 57 (o. § 133, 5). v. Schäzler, Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen. Freib. 1870. S. 64. Heinrich a. a. O. S. 388.

Ueber die zuerst im vierzehnten, und noch mehr im fünfzehnten Jahrhundert hervorgetretene Opposition gegen den Primat des Papstes und sein höchstes unfehlbares Lehramt, welche zuletzt in dem Gallicanismus, und in Deutschland in dem Febronianismus und Josephinismus sich verkörperte, s. Card. Litta, Briefe über die sogen. vier Art. des Clerus von Frankr. Deutsch, Münster. 1844. Phillips, Kirchenr. II. § 135 ff. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat. S. 944. Heinrich a. a. O. S. 404 und die dort genannte Literatur.

Wie die frühere kirchliche Wissenschaft die dogmatische Qualität der in Rede stehenden Lehre beurtheilt habe, s. *Melch. Can.* l. c. VI, 7: Sed quaeris, Eritne haereticum asserere, Romanam Ecclesiam degenerare quoque ut ceteras posse, et Apostolicam etiam Sedem a fide posse Christi deficere? Huic quaestioni breviter respondemus: Nolumus hic Ecclesiae sententiam praevenire, sed si ad generale Concilium referatur, haereseos nota illi inuretur. *Bellarm.* de Rom. Pont. IV, 2: Quarta sententia, . . . Pontificem . . . non posse ullo modo definire aliquid haereticum a tota Ecclesia credendum: haec est communissima opinio fere omnium Catholicorum. Dazu bemerkt Bellarmin in den Recognitiones: Rectius dictum fuisset, haec est communissima *sententia.* Opinio enim incertitudinem habet, eam vero sententiam certam esse credimus, atque ut talem in sequenti capite defendimus. An der erstgenannten Stelle hatte er gesagt, die entgegengesetzte Lehre sei zwar nicht häretisch, sed erronea et haeresi proxima. Dazu die Recogn.: Rectius dicemus, nos non audere eam sententiam plane haereticam judicare, quoniam qui sententiam illam sequuntur, neque ab Ecclesia ipsi damnati, neque libri eorum prohibiti unquam fuerunt. Videri tamen nobis ita manifeste erroneam, ut merito possit Ecclesiae judicio haeretica damnari. *Suar.* de fide. Disp. 5. sect. 8: Veritas catholica est, Pontificem definientem ex cathedra esse regulam fidei, quae errare non potest, quando aliquid authentice proponit universae Ecclesiae, tanquam de fide divina credendum. Ita docent hoc tempore omnes catholici Doctores, et censeo rem esse de fide certam.

Die inneren theologischen oder speculativen Beweisgründe für das Dogma wurden oben bereits angedeutet (n. 4), und sind auch in den mitgetheilten Zeugnissen der Tradition vielfach entwickelt. Sie gehen alle zurück auf die Idee des Primates, und die dadurch bedingte Stellung des Papstes als Hirt und Lehrer der ganzen Kirche, als Mittelpunkt und Hort der kirchlichen Einheit, als Stellvertreter Christi. Vgl. Heinrich a. a. O. S. 458. v. Schäzler a. a. O. S. 30. Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des apost. Stuhles. Freib. 1873. S. 128. 160. Phillips, Kirchenr. II, 325. Lehrb. des Kirchenr. S. 792.

Das Nähere über die Aufgaben des kirchlichen Lehramtes und die verschiedenen Formen seiner Bethätigung, sowie über die Quellen (materielle, und Erkenntnißquellen) der kirchlichen Glaubenslehre s. § 3—16.

Zweite Abtheilung.

Die Weihegewalt der Kirche.

I. Die heiligen Sacramente.

Erster Artikel.

Allgemeine Lehren.

§ 141.

Wesen und Bedeutung der heiligen Sacramente im Allgemeinen. Ihr Begriff.

Die göttliche Weihegewalt der Kirche (Pot. *ordinis*, ministerium, s. § 130, 1) gelangt zur Bethätigung in den von Christus eingesetzten übernatürlichen Gnadenmitteln, den heiligen Sacramenten und dem heiligen Meßopfer. Im weiteren Sinne fällt auch die Lehre der Kirche unter den Begriff der übernatürlichen Gnadenmittel, sofern sie eine Bedingung und Ur=

sache des Glaubens, und damit zugleich der Theilnahme an den Gnaden der Erlösung ist. Sie vermittelt demnach diese Gnaden nur indirect; hingegen sind die heiligen Sacramente und das heilige Meßopfer an sich und unmittelbar (werkzeugliche) Ursachen der Gnade. Darum sind auch nur sie eine Bethätigung der kirchlichen Weihegewalt. Letztere ist überdieß auch in ihrer Fortdauer oder Vererbung durch das Sacrament der Weihe bedingt.

1. Die heiligen Sacramente sind von Christus der Kirche anvertraute geistig-sinnliche Gnadenmittel, durch welche der sündigen Menschheit die Früchte der Erlösung, insbesondere die Gnaden der Rechtfertigung und Heiligung, in mannigfacher Weise und in verschiedenem Maße zugewandt werden sollen. Sie sind demnach die Quellen des Heiles, welche der göttliche Erlöser in seinem Opfertode allen Geschlechtern der Menschen aufgeschlossen hat, und in welchen die heiligende und beseligende Kraft seines Blutes allen Heilsbedürftigen zufließt bis zum Ende der Zeiten. So unerschöpflich die Liebe und Gnade des Erlösers an sich ist, so unerschöpflich ist auch der übernatürliche Gnadenreichthum, den die Kirche in den heiligen Sacramenten besitzt. So geheimnißvoll und unbegreiflich das Wirken der Gnade ist, ebenso sehr ist auch die Wirksamkeit der Sacramente über alle menschliche Fassungskraft erhaben; ihr Wesen und Wirken kann, wie auch ihr göttlicher Ursprung, nur im Glauben erkannt werden. Sie haben freilich auch eine sinnlich wahrnehmbare Seite, welche ihr inneres Wesen und ihr unsichtbares Wirken symbolisirt und bedingt. So sind sie Abbilder des gottmenschlichen Erlösers, sofern auch in ihm die sichtbare menschliche Natur die Gottheit zugleich verhüllte und offenbarte, und ihr als Werkzeug zu göttlichem Wirken diente. Auch sind sie durch diese ihre sinnfällige Seite der Doppelnatur des Menschen, und ihrem eigenen Zwecke, der Heiligung des Menschen, auf's Vollkommenste angepaßt. Da ferner bei ihrer Spendung der Natur entnommene sinnliche Elemente vielfach verwandt, und zu diesem Zwecke geweiht werden; sodann im Sacramente selbst auch als Vehikel der Gnade erscheinen, so erhellt, wie in den heiligen Sacramenten auch die bewußtlose Natur an den Segnungen der Erlösung theilnimmt. In dem erhabensten aller Sacramente, der heiligen Eucharistie, ist diese Theilnahme bis zum denkbar höchsten Grade gesteigert, durch die wunderbare innige Beziehung, welche hier zwischen den stofflichen Elementen und der verklärten Menschheit des göttlichen Erlösers obwaltet. Ebenso ist auch die Hingabe des Erlösers an die Menschheit, seine Gemeinschaft mit ihr, in diesem Geheimnisse die vollkommenste und innigste. Der Besitz und Genuß seiner Gottheit und Menschheit, den die heilige Eucharistie gewährt, ist die gnadenreichste Anticipation der zukünftigen himmlischen Vollendung. Nebst dem heiligen Opfer bilden die Sacramente den vorzüglichsten, wesentlichen Inhalt des kirchlichen Cultlebens; ihr Empfang ist das vornehmste Merkmal der Theilnahme an der Gemeinschaft der Kirche, und ein wirksames Band der Einheit und wechselseitigen Liebe unter den Gläubigen. Sie sind nebst dem heiligen Opfer und dem geoffenbarten Worte Gottes der größte Reichthum der Kirche, und eine Grundbedingung und Quelle ihres übernatürlichen Lebens.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich, wie die heiligen Sacramente den innersten Kern des kirchlichen Glaubens und Lebens bilden; wie sie mit allen christlichen Glaubenswahrheiten in inniger Beziehung stehen. Sie sind ein concentrirter Ausdruck des ganzen kirchlichen Glaubens. Dieß beweist auch die Geschichte der Häresien. Welche Seite des kirchlichen Dogma's diese auch angreifen mochten, immer wurde die Lehre von den Sacramenten von diesen Angriffen irgendwie mitbetroffen (die häretischen oder schismatischen Lehren der Gnostiker, Manichäer, Novatianer, Montanisten, Donatisten, Pelagianer, Katharer und Waldenser, Wicleffiten und Husiten, der Reformatoren, der Jansenisten u. s. f.)

Trid. Sess. 7. Prooem.: Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctissimis Ecclesiae Sacramentis agere, *per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.* Vgl. *Cat. rom.* P. II. c. 1. q. 9. Die Würde und Bedeutung der heiligen Sacramente im Allgemeinen hebt der römische Katechismus (l. c. q. 26) in folgenden Sätzen hervor: Primum, a Domino Salvatore nostro, a quo nihil nisi perfectissimum proficisci potest, instituta esse; praeterea, cum ministrantur, Spiritus sancti intima cordis nostri permeantis efficacissimum numen praesto esse; deinde admirabili et certa curandarum animarum virtute praedita esse; tum, per ea immensas illas dominicae passionis divitias ad nos derivari. Postremo vero ostendent, totum Christianum aedificium firmissimo quidem lapidis angularis fundamento inniti, verum, nisi verbi Dei praedicatione et Sacramentorum usu undique fulciatur, magnopere verendum esse, ne magna ex parte labefactatum concidat; ut enim per Sacramenta in vitam suscipimur, ita hoc veluti pabulo alimur, conservamur, augemur. Vgl. Oswald, Die dogm. Lehre von den heiligen Sacramenten I, 1—19 (2. A.).

2. Der Begriff der Sacramente ist in der kirchlichen Lehre auf's Genaueste bestimmt. Sie sind hiernach von Christus eingesetzte äußere oder sinnfällige Zeichen, welche die innere Gnade (der Heiligung) zugleich versinnbilden (significant) und bewirken (signa *effectiva* gratiae). Ein äußeres Zeichen, die innere Gnadenwirkung und die Einsetzung durch Christus sind demnach die wesentlichen Momente ihres Begriffes.

Cat. rom. P. II. c. 1. q. 8: Ut explicatius, quid Sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione, sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet. *Trid.* Sess. 7. c. 3 (§ 149, 1).

Das Wort Sacramentum kommt in der angegebenen Bedeutung in der heiligen Schrift nicht vor. Die Vulgata gibt oft mit demselben das griechische μυστήριον (Geheimniß) wieder (Weish. 2, 22; Eph. 1, 9 u. a.). Im vorchristlichen profanen Sprachgebrauche ist es gleichbedeutend mit Juramentum; auch wurde das vom Kläger beim Gerichte zu deponirende Unterpfand damit bezeichnet. In dem zuerst genannten Sinne wurde das Wort von Tertullian auf das Taufgelöbniß (den christlichen Fahneneid) übertragen (ad Mart. 3: Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. De idol. 6).

Die älteren christlichen Schriftsteller bezeichnen mit dem Namen Sacramentum die christliche Religion oder Offenbarung (*Tert.* adv. Prax. 30: Christianum sacramentum. Apol. 15: Sacramenti nostri ordinem); den christlichen Cultus, oder einzelne Theile desselben (So schreibt der Bischof Firmilian, zwischen der asiatischen und der römischen Kirche beständen einige Differenzen circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta. *Cypr.* Ep. 75, 6).

Wie an einzelnen Stellen der heiligen Schrift (Apok. 1, 20; 17, 7), so findet sich auch bei den heiligen Vätern Sacramentum im Sinne von Zeichen, Symbol einer heiligen Sache. So nennt Firmilian l. c. c. 15 die Arche Noe's ein sacramentum Ecclesiae.

Aug. Civ. X, 5: Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum,

id est, sacrum signum est. Ep. 138, l. 7: Quae — signa — cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur.

Endlich gebrauchen die heiligen Väter das Wort auch zur Bezeichnung der Cult-handlungen, welche jetzt allgemein und ausschließlich die Sacramente der Kirche genannt werden. So zuerst Tertullian und Cyprian.

Den Begriff der Sacramente erörtert bereits der hl. Augustinus. Sie sind wirksame Zeichen der Gnade. Auch im Alten Bunde waren Sacramente, d. h. symbolische Culthandlungen von Gott angeordnet. Aber diese verliehen die Gnade nicht, sondern wiesen nur hin auf das zukünftige Heil in Christo.

Aug. Serm. 272 (al. 16): Ista ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. De doctr. chr. II, l. 1: Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. Es gibt signa *naturalia*, und signa *data* (frei erwählte). Letztere sind entweder von Menschen, oder von Gott bestimmt. Zu den letzteren gehören die Sacramente des Alten und Neuen Bundes. Jene entsprachen dem Gesetze der Furcht, diese sind dem Gesetze der Freiheit oder der Gnade angepaßt. Ib. III, 6. 10; 9, 13: Hoc vero tempore posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum, quae jam intelligimus (die vorbildlichen des Alten Bundes), operatione gravi onerati sumus; sed quaedam pauca pro multis, eademque factu facillima, et intellectu augustissima, et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina: sicuti est Baptismi Sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini (Ueber den darin sich offenbarenden Erziehungsplan Gottes s. de vera rel. 33). c. lit. Petil. II, 37. 87: Lex enim et Prophetae usque ad Joannem Baptistam Sacramenta habebant *praenuntiantia rem futuram;* nostri vero temporis Sacramenta venisse testantur, quod illa venturum esse praedicabant. Enarr. in Ps. 73. n. 2: Sacramenta novi Testamenti *dant salutem,* Sacramenta veteris Testamenti *promiserunt* Salvatorem . . . Mutata sunt Sacramenta, facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora. Vgl. Qu. in Lev. 84. J. Bach, Die Siebenzahl der Sacr. Regensb. 1864. S. 15. F. Probst, Sacramente und Sacramentalien in den ersten christl. Jahrh. Tüb. 1872. S. 1 ff.

Hieran schließen sich die Erörterungen und die Definitionen der späteren kirchlichen Wissenschaft auf's Engste an. Vgl. z. B. *Isid. Hisp.* Etym. VI, 18: Ob id dici Sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris. *Hugo Vict.* de Sacr. I. p. 9. c. 2: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Summa tr. II. c. 1: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in ea collatae. *Petr. Lomb.* IV. Sent. D. 1. n. 2: Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. *Thom. Aq.* III. Q. 60. a. 2: Sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.

Ihrem Rechtfertigungsbegriff gemäß (s. § 119, 1) mußten die Reformatoren folgerichtig den Begriff der Sacramente als wirksamer Mittel der Rechtfertigung und Heiligung verwerfen. Auch die Läugnung der hierarchischen Gewalten der Kirche (s. § 131, 3) führte diese Nothwendigkeit mit sich.

Nach Zwingli sind die Sacramente bloße Symbole oder Bekenntnisse des Glaubens an Christus; ihr Empfang für die Kirche ein Unterscheidungsmerkmal der Gläubigen. Calvin lehrt, sie seien überdieß und vor allem Unterpfänder des göttlichen Wohlwollens, Stärkungsmittel des Glaubens. Doch sind sie nur für die Prädestinirten wirksam. Der Augsburgischen Confession (a. 13) gemäß sind die Sacramente insbesondere dazu bestimmt, den Glauben in den Empfängern zu wecken und zu beleben. Sie bieten dem Glauben göttliche Verheißungen (promissiones) dar (exhibentur et ostenduntur). Vgl. *Bellarm.* de Sacr. in gen. I, 14—17. Möhler, Symbol. § 29—31.

Auch nach der katholischen Lehre sind die Sacramente Unterpfänder der göttlichen Liebe und Treue, sowie Förderungsmittel des Glaubens und anderer Tugenden.

Es kommt ihnen aber dieser Charakter zu, weil sie vor allem wirksame Gnadenmittel (d. i. werkzeugliche Ursachen der Gnade) sind.

Cat. rom. l. c. q. 9: Quemadmodum igitur in veteri Testamento Deus fecerat, ut magni alicujus promissi constantiam signis testificaretur: ita etiam in nova lege Christus Salvator noster, cum nobis peccatorum veniam, coelestem gratiam, Spiritus sancti communicationem pollicitus est, quaedam signa oculis et sensibus subjecta instituit, quibus eum quasi pignoribus obligatum haberemus, atque ita fidelem in promissis futurum dubitare numquam possemus . . . Magnum deinde vim habent Sacramenta non solum ad fidem in animis nostris excitandam et exercendam, sed etiam eam caritatem inflammandam, qua amare inter nos debemus, cum arctissimo nos vinculo colligatos et unius corporis membra effectos esse, ex sacrorum mysteriorum communione recordamur.

§ 142.

Bestandtheile und Bedeutung des äußeren sacramentalen Zeichens.

1. An dem äußeren Zeichen der Sacramente unterscheidet die kirchliche Lehre zwei wesentliche Bestandtheile, welche mit dem Namen Materie und Form bezeichnet werden. Die Materie ist die sinnlich wahrnehmbare Handlung, durch welche die sacramentale Gnade objectiv versinnbildet wird; die Form bilden die mit jener Handlung verbundenen Worte des Spenders, welche deren symbolische Bedeutung näher bezeichnen, und ihr zugleich die gnadenspendende Kraft verleihen. Das bei jener Handlung angewandte sinnliche Element (z. B. das Taufwasser) wird die entferntere (mater. *remota*); die damit vollzogene Handlung (z. B. die Abwaschung) die nächste Materie (mater. *proxima*) genannt.

Die genannte, der aristotelischen Metaphysik entlehnte Terminologie hat nachweislich Wilhelm v. Auxerre (im Anf. des 13. Jahrh.) zuerst angewandt. Seitdem ist sie in den allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Vgl. *Morin.* de s. ordin. P. III. Exerc. 1. c. 3. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacram. ex opere operato u. s. f. München 1860. S. 161.

Florent. Decr. pro Armen.: Haec omnia Sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis Sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur Sacramentum. *Trid.* Sess. 14. de Sacr. Poen. c. 3 (s. § 150). *Cat. rom.* l. c. q. 10: Duo enim sunt, ex quibus quodlibet Sacramentum conficitur, quorum alterum materiae rationem habet, atque elementum dicitur, alterum formae vim, et verbum communi vocabulo appellatur. Sic enim a Patribus accepimus. Qua in re notum est atque apud omnes pervulgatum illud s. *Augustini* testimonium: *Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum* (in Joan. tr. 80, 3).

Die Sache findet sich allerdings bei den heiligen Vätern, d. h. die Unterscheidung jener beiden wesentlichen Bestandtheile des äußeren Zeichens, wenngleich die Ausdrucksweise derselben eine verschiedene ist. Nur die Sache bildet auch den Gegenstand des Dogma's; doch wäre es entschieden zu tadeln, wenn jemand von der nun einmal von der Kirche gutgeheißenen, allgemein üblichen Terminologie abweichen wollte. So *Dom. Soto* IV. Sent. D. 1. Q. 1. a. 6, und *Bellarm.* l. c. c. 18 (gegen Malbonat, welcher meinte, richtiger werde das ganze äußere Zeichen Materie, und die innere Bedeutung oder Wirksamkeit desselben Form genannt). Der dogmatische Beweis für obigen Satz wird bei den einzelnen Sacramenten passender geführt werden.

Die philosophischen Begriffe Materie und Form werden selbstverständlich hier nur in einem analogischen oder bildlichen Sinne angewandt. Die Verbindung von Materie und Form ist ja bei den Sacramenten nicht eine physische, wie auf dem Gebiete der

natürlichen Körperwelt, sondern eine **moralische**; die sacramentale Handlung (die Materie) und das sie begleitende Wort bilden einen einheitlichen sittlichen Act (actus humanus). Ueberdieß aber handelt es sich hier nicht um einen natürlichen, sondern um einen **übernatürlichen** Vorgang.

Thom. Aq. III. Q. 60. a. 7: In Sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae.

Ueber die **Congruenz** dieser Bezeichnung wird Folgendes bemerkt. Die Materie erscheint in der Körperwelt als das (wenigstens logisch) Frühere, die Form als das zur Materie Hinzukommende, sie in ihrem Sein näher Bestimmende. So hier: *Accedit* verbum ad elementum, et fit Sacramentum. — Die Materie besitzt die eigenthümliche Bestimmtheit individuellen Seins durch die Form. Durch das Wort empfängt das Element seine sacramentale Bedeutung und gnadenspendende Kraft. — Durch die Form ist die Materie als ein bestimmtes Sein für uns **erkennbar**. Die Worte der sacramentalen Form bestimmen und offenbaren die symbolische und gnadenspendende Bedeutung, welche die sinnliche Handlung besitzen soll.

Thom. Aq. l. c. a. 6: Ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: *Ego te baptizo,* manifestatur quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem. Ib. ad 2: Quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quae perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in Sacramentis, sicut forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum. . . . Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio, et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus. *Cat. rom.* l. c. q. 11.

2. Wenn die **Worte der Form** die symbolische Handlung (materia) zu einer heiligenden oder gnadenspendenden machen, so muß ihnen selbst auch eine **übernatürliche, heiligende Kraft** innewohnen. Aus diesem Grunde werden dieselben schon von den heiligen Vätern, im Anschlusse an die heilige Schrift, als **göttliche** oder **himmlische** Worte bezeichnet, und ihnen eine **consecratorische** Kraft beigelegt (verba *consecratoria*). Gemäß der protestantischen Auffassung tragen die sacramentalen Formen nur den Charakter einer Predigt, oder eines göttlichen Versprechens an sich (verba *concionis,* promissoria).

Matth. 26, 26 (§ 149). 1 Kor. 10, 16: Calix benedictionis, cui *benedicimus,* nonne communicatio sanguinis Christi est? Eph. 5, 26: Mundans lavacro aquae in *verbo vitae* (§ 143, 1).

Iren. adv. haer. V, 2. 3: Quando ergo et mixtus calix et fractus panis percipit *verbum Dei* et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur, et membrum ejus est? *Ambr.* (?) de Sacram. II, 5: Venit sacerdos, precem dicit ad fontem, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Spiritus sancti; utitur verbis coelestibus. Coelestia verba quae? Christi sunt; quod baptizemus in nomine Patris et F. et Sp. s. *Aug.* de Bapt. c. Don. III, 10. 15: Baptismus vero Christi verbis evangelicis consecratus, et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici et immundi; quia ipsa ejus sanctitas pollui non potest, et Sacramento suo divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium. Vgl. VI, 25. 47. In Joan. tr. 80, 3 (s. o. n. 1); ib.: Unde tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? Wenn **Augustinus** beifügt: Non quia dicitur, sed quia creditur, so will er damit sagen, nicht das materielle

Wort an sich, sondern die ihm innewohnende göttliche Kraft, welche der Glaube uns kennen lehrt, bewirke die übernatürliche Gnade (Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud sensus manens. Ib.). So *Thom. Aq.* l. c. Q. 60. a. 7. ad 1. Gewiß also hat Augustinus die Worte der Form nicht als eine Predigt (im Sinne der protestantischen Lehre) bezeichnen wollen. Er schreibt ja auch ausdrücklich dem Sacramente, nicht dem Glauben, die gnadenspendende Kraft zu (Unde tanta virtus *aquae* . . .). Wenn den Worten der Form die genannte consecratorische Bedeutung beigelegt wird, so soll damit nicht geläugnet werden, daß auch die Materie des Sacramentes zur Gnadenspendung mitwirke. In dieser Beziehung bilden Materie und Form Ein Ganzes. *Thom. Aq.* l. c. Q. 62. a. 4. ad 4: Sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum Sacramentum.

3. Die significative Bedeutung der sacramentalen Zeichen ist eine mehrfache. Sie weisen nicht nur hin auf die innere Gnade, welche das Sacrament bewirkt, sondern zugleich auch auf die Quelle dieser Gnade, den Opfertod Christi; und den Endzweck derselben, die himmlische Vollendung.

Cat. rom. l. c. q. 8: Jam vero hisce mysticis signis, quae a Deo instituta sunt, illud etiam praecipue convenit, ut ex Domini institutione non unam aliquam rem, sed plures simul significent. Quod in singulis Sacramentis licet cognoscere, quae non solum sanctitatem et justitiam nostram, sed praeterea duo alia cum ipsa sanctitate maxime conjuncta declarant, Christi scilicet Redemtoris passionem, quae sanctitatis causa est, et vitam aeternam, coelestemque beatitudinem, ad quam sanctitas nostra tanquam ad finem referri debet.

Ebenso *Thom. Aq.* l. c. Q. 60. a. 3, mit dem Zusatz: Unde Sacramentum est signum *rememorativum* ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et *demonstrativum* ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, *praenuntiativum* futurae gloriae. Vgl. Röm. 6, 3 ff. (§ 147).

§ 143.

Die Wirksamkeit der Sacramente. Das Opus operatum. Der sacramentale Charakter.

1. Die Sacramente bewirken in der Seele des Empfängers die durch das äußere Zeichen versinnbildete Gnade. Diese Wirksamkeit kommt ihnen dadurch zu, daß der Erlöser sich ihrer als werkzeuglicher Ursachen zur Spendung der Gnade bedient. Der Urheber (causa *efficiens*) der Gnade ist also auch bei der sacramentalen Gnadenspendung der Gottmensch selbst; und zwar sowohl seiner göttlichen wie seiner menschlichen Natur nach. Auch hier dient die letztere der göttlichen Person des Logos als Werkzeug (causa instrumentalis *primaria*), wie bei dem Werke der Erlösung (§ 112, 1). Die Verdienstursache (causa *meritoria*) der sacramentalen Gnaden ist der Opfertod Christi. Die heiligen Sacramente sind demnach die der heiligen Menschheit Christi untergeordneten, von ihr in Wirksamkeit gesetzten Instrumentalursachen der Gnade (causae instr. *secundariae*).

Florent. Decr. pro Armen.: Novae legis septem sunt Sacramenta. . . . Quae multum a Sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. *Trid.* Sess. 6. c. 7: Instrumentalis (causa justificationis) item, Sacramentum Baptismi (§ 107, 4). Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 6: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere

gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, a. s. Can. 7: Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi Sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, a. s.

Cat. rom. l. c. q. 8 (§ 141, 2. 3). Q. 23: At vero Sacramenta novae legis ... eam gratiam, quam significant, Christi sanguinis virtute operantur. Q. 17: Cum Deus sit, qui homines justos efficiat, ipsa vero Sacramenta justitiae adipiscendae mirifica quaedam instrumenta sint: patet, unum eundemque Deum in Christo justificationis et Sacramentorum auctorem agnoscendum esse. Praeterea Sacramenta eam vim et efficientiam continent, quae ad intimam animam penetrat. Cum vero unius Dei potentiae proprium sit, in corda et mentes hominum illabi, ex hoc etiam perspicitur, Sacramenta a Deo ipso per Christum instituta esse, quemadmodum ab eo quoque intus dispensari, certa et constanti fide tenendum est. Hoc enim testimonium de illo se accepisse s. Joannes affirmat, cum ait: *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto* (Joan. 1, 33). Q. 18: Sed quamvis Deus Sacramentorum auctor et dispensator sit, ea tamen non per Angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit. Vgl. o. § 113.

Die heilige Schrift lehrt wenigstens in Bezug auf mehrere Sacramente ganz deutlich, daß die Gnade durch sie (als Mittelursachen) gespendet werde; und anderseits auch wieder, daß Christus selbst auch hier der Gnadenspender sei.

Joh. 3, 5: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Eph. 5, 25: Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae. Tit. 3, 5 (§ 84, 2). Apg. 7, 17: Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum. 1 Tim. 4, 14 (§ 131, 2). Jak. 5, 14 (§ 151).

Chrys. in 1 Cor. hom. 8, 1: „Der Mensch trägt nichts in das Vorliegende (das sacram. Zeichen) hinein, sondern das Ganze ist ein Werk der Allmacht Gottes; und er ist es, der uns heiligt (ὁ μυσταγωγῶν). *Aug.* in Joan. tr. 80, 3. De Bapt. c. Don. III, 10 (§ 142, 2); VI, 25. 47: Si autem ipse (der Spender) malus est atque perversus, si precem integram dicat, ... et si in aliquibus perversam precem afferat Deus adest Evangelicis verbis suis, sine quibus Baptismus Christi consecrari non potest; et ipse sanctificat Sacramentum suum, ut homini sive antequam baptizetur, sive cum baptizatur, sive postea quandoque ad se veraciter converso, idipsum valeat ad salutem, quod ad perniciem nisi converteretur valeret. Ep. 105 (al. 166), 3. 12: Semper Dei est illa gratia et Dei Sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo, et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem Sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam.

Thom. Aq. III. Q. 62. a. 3: Duplici modo gratia est in Sacramentis: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiae; alio modo sicut in causa, nam.... Sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Ib. ad 1: Gratia non dicitur esse in Sacramento sicut in *subjecto*, neque sicut in *vase*, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi. Ib. a. 4. ad 3: Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et Sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum Sacramenti. Ib. a. 5: Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum;

Sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa Sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu, et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae. . . . Unde manifestum est quod Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem Sacramentorum; in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad Baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima Sacramenta. Q. 64. a. 3: Interiorem Sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in Sacramentis *per auctoritatem;* secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus Sacramentorum *meritorie* et *efficienter*, sed *instrumentaliter*. Vgl. *Bellarm.* de Sacr. in gen. II, 3—6. *Tourn.* de Sacr. P. I. Q. 3. *Juenin,* Commentar. hist. dogm. de Sacr. Diss. 1. q. 7. a. 1.

2. Die Sacramente des Neuen Bundes sind objectiv wirksame Gnadenmittel. An sich, d. h. vermöge der an sie geknüpften göttlichen Kraft, und nicht etwa nur vermöge des Glaubens des Empfängers, vermitteln sie diesem die Gnade. Diese dogmatische Wahrheit wollte das Concil von Trient möglichst prägnant der Lehre der Reformatoren entgegenstellen, indem es erklärte, durch die Sacramente des Neuen Bundes werde die Gnade ex opere operato gespendet. Unter dem Opus operatum ist, gemäß dem Sprachgebrauche der Scholastiker, welchem das Concil jene Formel entlehnt hat, das sacramentale Zeichen, oder die objective sacramentale Handlung zu verstehen. Diese wird durch jene Formel als die werkzeugliche Ursache der sacramentalen Gnade bezeichnet. Das Opus *operatum* ist gedacht als Gegensatz des Opus *operans* oder *operantis,* worunter die Scholastiker die subjective Disposition oder die subjectiven Tugendacte in dem Empfänger der Sacramente verstanden. Demgemäß lehrten sie, die Sacramente des Alten Bundes hätten die Gnade nur ex opere *operantis* vermittelt. Ihr Empfang war wohl eine Bedingung, aber nicht die wirkende Ursache der Gnade; bei ihrem Empfang wurde die Gnade ausschließlich mittelst der inneren subjectiven Tugendacte des Glaubens und der Reue erlangt. Diese inneren Tugenden fanden auch in dem Empfang der Sacramente ihre pflichtschuldige Bethätigung; so war jener Empfang eine Bedingung der Gnade. Die Sacramente des Neuen Bundes sind nicht bloß darum unerläßlich zur Erlangung der Gnade, weil ihr Empfang von Gott geboten ist; sondern vor allem auch, weil sie die von Gott bestimmten werkzeuglichen Ursachen der Gnade sind, die der bloße Glaube nicht ersetzen kann.

Trid. Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Vgl. Can. 4: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; licet omnia singulis necessaria non sint; a. s.

Auch die Formel ex opere operato wurde, so viel bekannt, durch Wilhelm v. Auxerre in den scholastischen Sprachgebrauch eingeführt (s. o. § 142, 1).

Er sagt von den Sacramenten des Alten Bundes: Cum ergo quaeritur, utrum Sacramenta veteris legis justificarent, concedimus, quod quantum ad opus operans

justificabant, sed quantum ad opus operatum non justificabant. Unter dem Opus *operans* versteht er die Darbringung des Opfers, als eine subjective sittliche Handlung (ipsa oblatio vituli vel agni, quae justificabat cum ex caritate fiebat); unter dem Opus *operatum* die Opfergabe, das objective Opfer (ipsum oblatum. Summa aurea l. IV. a. 1. 2). In dem gleichen Sinne, zur Bezeichnung der Sacramente des Neuen Bundes als objectiv wirksamer Gnadenmittel, im Unterschied von den Sacramenten des Alten Bundes, findet sich die Formel bei *Alex. Alens.* Summa theol. P. IV. Q. 3. m. 4. a. 1. *Alb. M.* IV. Sent. D. 1. a. 2. 5. 9. 15. Ib. D. 4. a. 2 erklärt er die Formel durch den Zusatz: Quod facit Ecclesia (= opus operatum ab Eccl.). Vgl. v. Schäzler a. a. O. S. 5 ff.

Thom. Aq. IV. Sent. D. 1. Q. 1. a. 5: In Sacramento est duo considerare, scilicet ipsum Sacramentum et usum Sacramenti. Ipsum Sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem Sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur. Cum ergo dicitur Sacramentum per se loquendo gratiam conferre vel non conferre, justificare vel non justificare, referendum est ad opus operatum. Vgl. III. Q. 62. a. 3 (o. n. 1). Aehnlich *Bonav.* IV. Sent. D. 1. q. 5: Sunt etiam alii, qui dicunt idem ipsum, scilicet justificare *per se* aut *per accidens,* aliis verbis: quod ista justificant ratione operis operati; sed illa ratione operis operantis, non operati. Et opus operans est fides, sed operatum est Sacramentum. Später findet sich auch einmal der Vorschlag, den „barbarischen" Ausdruck ex opere operato (pass.) durch gleichbedeutende Formeln zu ersetzen. So *Dom. Soto* IV. Sent. D. 1. q. 3. 1: Sacramentum *per se,* quod ajunt ex opere operato, hoc est *ratione ipsius operis homini applicati,* confert gratiam quae dicitur sacramentalis, praeter illam quae merito suscipientis vel ministrantis Sacramentum donatur. Sunt enim medicinae per se salutem conferentes nisi obicem inveniant. Der Ausdruck opus operatum könne sehr wohl vermieden werden: Enimvero si dicamus, Sacramentum gratiam per se ipsum seu virtute operis efficere aut conferre, vel, sicut ait D. Thomas, causare, satis gratia sacramentalis designatur, ab alia utique distincta, quae per meritum suscipientis Sacramentum aut ex merito studiose operantis accumulatur.

Mit der scholastischen Erklärung der Formel stimmen auch die Deutungen der Theologen des 16. Jahrhunderts, welche theilweise dem Concil von Trient selbst anwohnten (wie Ruard Tapper, Job. Ravesteyn, der schon gen. Dom. Soto), sowie die der nachtridentinischen Theologen durchaus überein. Vgl. Hugo Lämmer, Die vortridentinische kathol. Theologie des Reform. Zeitalt. Berl. 1858. v. Schäzler a. a. O. S. 17. *Melch. Can.* Loci theol. XII, 12. *Bellarm.* l. c. c. 1. n. 3. *Tournel.* l. c. art. 1.

Diesem so klaren Thatbestande entgegen behaupteten die Reformatoren, durch die Formel ex opere operato werde von den Scholastikern gelehrt, es bedürfe in den Empfängern der Sacramente keinerlei Disposition zur Erlangung der Gnade; die Sacramente bewirkten die Gnade sine fide, oder sine bono motu utentium (*Conf. Aug.* a. 13. *Apol. Conf.* VII. § 18). Dieselbe Beschuldigung erheben Calvin (Antid. Conc. Trid. Sess. 7. can. 5. 8) und Chemnitz (Examen Conc. Trid. P. II. pag. 27) gegen das Concil von Trient. Man vergleiche damit die Tridentinische Lehre von der Rechtfertigung (Sess. 7. c. 6. 7. S. o. § 119, 3), und von dem Sacrament der Buße (Sess. 14). Das Concil nahm auch die kirchliche Wissenschaft gegen jenen Vorwurf in Schutz.

Trid. Sess. 14. c. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos Scriptores, quasi tradiderint Sacramentum Poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit.

Sehr treffend bemerkt über die scholastische Doctrin *Ravest.* Apol. seu defens. ss. Conc. Trid. P. II. f. 81: Opus ergo operatum est ipsum signum sacramentale divinitus institutum et in celebratione Sacramenti adhibitum . . . . Manifestissimum est, opus operatum opponi *merito* proprio suscipientis, non autem cuilibet motui bono . . . Qua antithesi manifestissime significatur, quod opus operatum opponitur tantum bono motui interiori *meritorio,* qui dignitatem, efficaciam, et valorem daret Sacramento, non habenti alioqui efficaciam ex institutione divina. Bezüglich

des Tridentinischen Canons (8) heißt es ebendaselbst (fol. 78): Non igitur opponitur opus operatum fidei, sed opponitur *efficacia* operis operati efficaciae *solius* fidei. Nam in adultis, qui fidem habent, extra controversiam est et certo constat, Sacramenta ex opere operato operari gratiam. *Suar.* in III. P. disp. 7. sect. 1: Veritas ergo est, omnia haec requiri et suo modo concurrere ad nostram justificationem, fidem ut fundamentum, poenitentiam et dilectionem ut dispositionem, Sacramenta ut instrumenta, sicut Conc. Trid. Sess. 7. declaravit. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, l. 3.

Auch eine der genannten geradezu entgegengesetzte Beschuldigung wurde von Calvin (Inst. IV, 24. 26) und Chemnitz (l. c. pag. 21) gegen die kirchliche Lehre erhoben: Ex opere operato bedeute so viel als ex *merito* suscipientis vel conferentis Sacramentum. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 1. *Tournel.* l. c. art. 1. *Bossuet*, Histoire des variations etc. III, 22.

Von katholischen Theologen wurden in der neueren Zeit mehrere Deutungen der Formel ex opere operato aufgestellt, welche zwar an und für sich einen durchaus richtigen dogmatischen Inhalt haben, jedoch darum als unzulässig erscheinen, weil sie weder den Gedanken der Scholastiker noch auch die Absicht des Tridentinums treffen. Diese war durchaus darauf gerichtet, mit jener Formel die Art und Weise der Wirksamkeit der Sacramente (modum operandi), nicht aber die Quelle der Gnade oder Aehnliches zu bezeichnen.

So erklärten Möhler und Bosen: Ex opere operato heiße so viel als ex opere, quod operatus est Christus; die Sacramente besäßen ihre Wirksamkeit vermöge des Verdienstes oder Opfertodes Christi. Möhler, Symbol. § 28 (vgl. dagegen Neue Unters. S. 328). Bosen, Der Katholicism. u. die Einspr. s. Gegner. I, 281 (1. A.). Aehnlich Hilgers, Symbolik. S. 157. Mattes, Freib. Kirchenl. VII, 803 (im Anschluß an *Hugo Vict.* de Sacr. I. P. 9. c. 4. 6: Das dreifache Werk der Schöpfung der Elemente, der Einsetzung der Sacramente durch Christus, und der priesterlichen Segnung „habe gewirkt", d. h. habe dem Sacramente seine gnadenspendende Kraft verliehen in dem Augenblicke des Empfanges. Die oben von uns entwickelte Erklärung s. ebend. S. 796 ff).

3. Wenn alle kirchlichen Theologen in dem dogmatischen Satze übereinstimmen, daß die Sacramente werkzeugliche Ursachen der Gnade sind, so wird hingegen von ihnen über die Frage gestritten, ob die Sacramente als moralische oder als physische Ursachen der Gnade zu betrachten seien. Jenes ist die scotistische, dieses die thomistische Auffassung. Der scotistischen Lehre gemäß wird Gott durch die gültige Spendung der Sacramente bestimmt (movent Deum), den würdig Hinzutretenden die Gnade zu schenken; es kommt den Sacramenten diese Bedeutung zu kraft der Einsetzung Christi. Sie wirken nicht selbst bei der Gnadenspendung irgendwie mit, sondern veranlassen dieselbe nur, wie ein Schuldschein die Auszahlung einer Geldsumme veranlaßt. Nach der thomistischen Doctrin bedient sich Gott der Sacramente, um mittelst derselben in der Seele des Empfängers die Gnade hervorzubringen; in diesem Sinne (als causae instrumentales) bewirken die Sacramente die Gnade; man kann insofern auch bildlich sagen, sie enthalten die Gnade (continent gr.) und spenden sie (conferunt gr.). Letztere Auffassung verdient entschieden den Vorzug; sie entspricht vollkommener den Lehrbestimmungen der Kirche und der kirchlichen Lehrüberlieferung; der von der Kirche betonte übernatürliche, mystische Charakter der heiligen Sacramente wird besser durch sie gewahrt.

Beide Auffassungen werden erklärt *Thom. Aq.* III. Q. 62. a. 1: Necesse est dicere Sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare . . . Quidam tamen dicunt quod non sint causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, Sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur; et ponunt exemplum de illo qui afferens

denarium plumbeum accipit centum libras ex regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam praedictae pecuniae quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis . . . Sed si quis recte consideret, iste modus non transscendit rationem signi; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiae ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto . . . Secundum hoc igitur Sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae; cum tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, quod Sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus . . . Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti . . . . Et hoc modo Sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Ib. a. 4: Illi qui ponunt quod Sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in Sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad Sacramenti effectum; est tamen virtus divina Sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod Sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in Sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim . . . non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum *esse* in natura; virtus autem instrumentalis habet *esse* transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Der hl. Thomas würde ohne Zweifel diese Auffassung mit noch größerer Entschiedenheit geltend gemacht haben, wenn er die Tridentinische Lehre vor sich gehabt hätte.

Trid. Sess. 7. de Sacr. in gen. Prooem. (§ 141, 1). Can. 6. 7. 8 (Sacramenta *continere* gratiam; gratiam *conferre; dari* gratiam per Sacr.; Sacr. *ex opere operato* conferre gr. S. o. n. 2).

Cat. rom. l. c. q. 8 (§ 141, 1) Q. 17: Sacramenta justitiae adipiscendae *mirifica* quaedam *instrumenta* (o. n. 1). Q. 20: Meminisse autem semper debent, Sacramenta *divinam virtutem*, quae illis *inest*, nunquam amittere, at vero impure ea ministrantibus aeternam perniciem et mortem afferre. Q. 21: Quo autem pacto tanta res et tam admirabilis per Sacramentum efficiatur, ut quemadmodum s. *Augustini* (in Joan. tr. 80, 3) sententia celebratum est, aqua corpus abluat, et cor tangat: id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest. Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapte natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem *in Sacramentis inesse*, qua id *efficiant*, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt.

Die oben (n. 1) genannten Schriftstellen scheinen ebenfalls von einer werkzeuglichen Verursachung der Gnade durch die Sacramente verstanden werden zu müssen.

Die heiligen Väter reden in gleichem Sinne von einer wunderbaren Kraft der Sacramente; sie sagen, die Taufe oder das Taufwasser trage die Kraft der Heiligung in sich, u. dgl.

Aug. in Joan. tr. 80, 3 (§ 142, 2). *Leo M.* Serm. 25 (al. 24), 5: Dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus sancti, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem. Andere Stellen s. o. § 142, 2.

Wenn man einwenden wollte, eine sinnliche Sache könne keine geistige Wirkung hervorbringen, so wäre übersehen, daß die Sacramente nicht selbständige, sondern nur werkzeugliche Ursachen der Gnade sind, deren sich Gott zu dem von ihm gewollten Zwecke bedient.

Thom. Aq. l. c. a. 4. ad 1: Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae . . . Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in Sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem. Ueber den Zusammenhang dieser Lehre mit dem christologischen Dogma s. ib. a. 5 (o. n. 1). Quodl. XII. Q. 10. a. 14: Sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum . . . Et hoc est conveniens, quia Verbum, per quod omnia Sacramenta virtutem habent, habuit carnem et fuit Verbum Dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita Sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum. Vgl. *Bill.* de Sacr. in gen. Diss. 3. art. 2. *Bellarm.* l. c. c. 11. v. Schäzler a. a. O. S. 156—239. *Franzelin,* de Sacr. in gen. thes. 6 ss.

4. Die gemeinsame Wirkung aller Sacramente ist die heiligmachende Gnade. Sie spenden dieselbe entweder als sogenannte Gratia *prima* (Versetzung aus dem Stande der Sünde in den Gnadenstand) oder als Gratia *secunda* (Vermehrung der heiligmachenden Gnade). Diejenigen Sacramente, welche an sich bestimmt sind, die zuerst genannte Wirkung hervorzubringen, heißen mit Rücksicht darauf Sacramenta *mortuorum*; hingegen diejenigen, welche an sich bestimmt sind (per se), den schon vorhandenen Gnadenstand zu erhöhen, Sacramenta *vivorum* (a). Außer der heiligmachenden Gnade ist aber auch noch eine besondere Gnadenwirkung (die gratia *sacramentalis* im engeren Sinne) je mit den einzelnen Sacramenten verknüpft, wie dieß schon durch die Verschiedenheit der äußeren sacramentalen Zeichen angedeutet wird. Nur aus diesem Umstande erklärt es sich auch, daß Christus eine Mehrzahl von Sacramenten eingesetzt hat (b).

a. *Trid.* Sess. 7. Prooem. (§ 141, 1). Can. 4 (§ 143, 2). Sess. 6. c. 7 (§ 143, 1). *Cat. rom.* l. c. q. 7: Quod vero ad propositam Sacramenti definitionem attinet, divinarum rerum scriptores sacrae rei nomine Dei gratiam, quae nos sanctos efficit, et omnium divinarum virtutum habitu exornat, demonstrant. Q. 8 (§ 141, 2). Q. 21: Ii autem (effectus Sacr.) duo praecipue numerantur. Ac principem quidem locum merito gratia illa obtinet, quam usitato a sacris Doctoribus nomine *justificantem* vocamus, ita enim Apostolus apertissime nos docuit . . . (Eph. 5, 25. 26). Näheres über die heiligmachende Gnade und die mit ihr verbundenen eingegossenen Tugenden s. o. § 118; 122.

Kraft besonderer Umstände auf Seiten des Empfängers (per accidens) kann es auch wohl geschehen, daß ein Sacramentum *mortuorum* die Gratia *secunda* spendet, und umgekehrt, ein Sacramentum *vivorum* die Gratia *prima.*

Ersteres ist z. B. der Fall, wenn jemand, der die Taufe oder das Bußsacrament empfängt, zuvor schon durch vollkommene Reue (cum voto Sacramenti) die Rechtfertigung erlangt hat (s. § 147. 150). Letzteres könnte geschehen, wenn jemand z. B. ein Sacrament der Lebendigen mit bloßer unvollkommener Reue über seine Sünden empfinge, in der Meinung, er sei im Stande der Gnade, während er in der That durch eine Todsünde, deren er sich nicht mehr erinnert, die Gnade verloren hat.

Thom. Aq. III. Q. 79. a. 3: Potest tamen hoc Sacramentum (Euchar.) operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis prius justificatur a peccato; alio modo etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet; forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc Sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.

b. In Bezug auf einzelne Sacramente deutet die heilige Schrift die Existenz einer solchen besondern sacramentalen Gnade klar an. (Vgl. o. § 143, 1.) Sie wird näher beschrieben in dem Decrete des Florentinums, woselbst die verschiedenen Zwecke der einzelnen Sacramente angegeben werden: Horum quinque prima ad spiritualem uniuscujusque hominis in seipso perfectionem; duo ultima, ad totius Ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per Baptismum enim spiritualiter renascimur; per Confirmationem augemur in gratia, et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina Eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per Poenitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter et corporaliter, prout animae expedit, per extremam Unctionem; per Ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter; per Matrimonium corporaliter augetur. *Cat. rom.* l. c. q. 15; q. 16: Illud vero maxime advertendum est, quamvis omnia Sacramenta divinam et admirabilem virtutem in se contineant, tamen non parem omnia, et aequalem necessitatem, aut dignitatem, aut unam eandemque significandi vim habere.

Ueber das Wesen dieser besondern sacramentalen Gnade, und über ihre Beziehung zur heiligmachenden Gnade hat sich das kirchliche Lehramt nicht näher ausgesprochen. Nach der Ansicht der meisten kirchlichen Theologen ist sie nicht eine zweite, von der heiligmachenden Gnade verschiedene habituelle Gnade; auch nicht bloß eine einzelne actuelle Gnade. Sie ist vielmehr eine den Zwecken der einzelnen Sacramente entsprechende besondere Kraft oder Wirkung (vigor) der heiligmachenden Gnade, verbunden mit dem Anrechte, zur gegebenen Zeit die zur Erfüllung jener Zwecke oder Absichten Gottes nothwendigen actuellen Gnaden zu erhalten.

Thom. Aq. III. Q. 62. a. 2: Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem divini *esse;* et sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus (S. o. § 122, 1). Ordinantur autem Sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut Baptismus ordinatur ad quandam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae; et eadem ratio est de aliis Sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona quoddam auxilium ad consequendum Sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Bill. l. c. art. 5: Gratia sacramentalis non est habitus realiter distinctus a gratia communiter dicta virtutum et donorum, neque solum auxilium speciale transiens, sed novus modus intrinsecus perfectionis seu specialis vigor gratiae communiter dictae superadditus, cum ordine seu exigentia et jure ad auxilium actuale suo tempore conferendum. Jenes Anrecht steht nicht mit der Gratuität der Gnade im Widerspruch: Istud enim jus fundatur in sola liberali et gratuita Dei promissione, qui fidelis est in suis promissis, nec deest in necessariis. Vgl. o. S. 483. *Tournel.* l. c. Q. 4. art. 1.

Näheres über die sacramentale Gnade und den dogmatischen Beweis für die Wirklichkeit derselben s. u. bei den einzelnen Sacramenten (§ 147 ff.).

5. Es ist nicht an alle Sacramente ein gleiches Maß von Gnaden geknüpft; insofern eignet auch nicht allen eine durchaus gleiche Würde. In dieser Beziehung überragt die heilige Eucharistie alle übrigen Sacramente, weil in ihr der Urheber der Gnade selbst gegenwärtig ist, mithin auch der größte Gnadenreichthum gespendet wird. Auch ein und dasselbe Sacrament vermittelt den einzelnen Empfängern die Gnade in verschiedenem Maße, je entsprechend der in ihnen vorhandenen Disposition.

Trid. Sess. 7 de Sacr. in gen. can. 3: Si quis dixerit, haec septem Sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s. Sess. 13. c. 3: Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris Sacramentis, symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem: verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua Sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est.

Trid. Sess. 7. c. 7 wird ausdrücklich gelehrt, in der Taufe empfange jeder die Gnade suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. (S. o. § 119, 4.)

Thom. Aq. III. Q. 69. a. 8: Per se quidem effectus Baptismi est id, ad quod Baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam; et hunc effectum aequaliter facit in omnibus qui aequaliter se habent ad Baptismum. Unde quia omnes pueri aequaliter se habent ad Baptismum (quia non in fide propria, sed in fide Ecclesiae baptizantur), omnes aequalem effectum percipiunt in Baptismo. Adulti vero, quia per propriam fidem ad Baptismum accedunt, non aequaliter se habent ad Baptismum: quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad Baptismum accedunt; et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat; licet ignis, quantum est de se, aequaliter ad omnes suum calorem effundat. Vgl. *Bill.* l. s. Diss. 3. art. 4. *Tournel.* l. c. Concl. 2.

6. Die drei Sacramente der Taufe, der Firmung und der Weihe prägen der Seele einen sogenannten unauslöschlichen Charakter ein. Sie können darum auch nur einmal von demselben Subjecte empfangen werden. Dieser Satz ist von dem Tridentinum ausdrücklich als ein geoffenbartes Dogma definirt worden (a). Ueber das Wesen dieses Charakters hat das kirchliche Lehramt keine nähere Erklärung abgegeben. Es bezeichnet ihn nur als ein „geistiges und unauslöschliches Zeichen" (signum spirituale et indelebile). Die Ansichten der Theologen stimmen nicht in allen Punkten überein. Nach der Lehre des hl. Thomas fällt der Charakter unter den Begriff einer übernatürlichen Vollmacht (potentia); er verleiht nämlich dem damit Bezeichneten die Gewalt oder Vollmacht, gewisse übernatürliche Gnaden zu empfangen, oder solche zu spenden; mithin eine Theilnahme an dem Priesterthume Christi. Diese Auffassung vertritt auch der römische Katechismus. Jene Theilnahme oder Verähnlichung mit Christus ist in den genannten Sacramenten eine stufenweise fortschreitende, von ihrem ersten Anfang in der Taufe bis zu ihrer höchsten Vollendung in dem Sacramente der heiligen Weihe (b).

a. *Florent.* Decr. pro Armen.: Inter haec Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. *Trid.* Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 9: Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. *Cat. rom.* P. II. c. 1. q. 24: Alter vero Sacramentorum effectus non quidem omnibus communis, sed trium tantummodo proprius ... est character, quem animae imprimunt. Nam cum Apostolus (2 Cor. 1, 21) ait: *Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris,* voce illa *signavit* non obscure characterem descripsit, cujus proprium est aliquid signare et notare. Est character veluti insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest, eique perpetuo inhaeret. Q. 25: Jam vero character hoc praestat, tum ut apti ad

aliquid sacri suscipiendum vel peragendum efficiamur, tum ut aliqua nota alter ab altero internoscatur.

Die Existenz des sacramentalen Charakters bestritten Wicleff, Luther, Calvin, und deren Anhänger. Die genannten Reformatoren behaupteten, Innocenz III. habe jene Lehre erfunden. Die Wahrheit ist diese, daß Innocenz III. in seiner Decretale gegen die Waldenser und andere damalige Secten es als etwas allgemein Bekanntes voraussetzt, daß die Taufe einen unauslöschlichen Charakter einpräge.

Innoc. III. c. *Majores* (Decr. l. 3. tit. 42. c. 3): Inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, Baptismi suscipit Sacramentum, talis sicut et is, qui ficte ad Baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae . . . Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit Sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire . . . Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem. Es ist ferner wahr, daß bis zum Concil von Trient die Ansichten darüber getheilt waren, wie die dogmatische Qualität der Lehre vom Charakter zu bestimmen sei; ob sie de fide sei, oder nicht.

Eine Andeutung des Charakters fanden die heiligen Väter in mehreren Stellen der heiligen Schrift; während sie selbst die Tradition in diesem Punkte ganz bestimmt bezeugen. Eine besondere Veranlassung dazu bot die Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe, bezw. über die Zulässigkeit der Wiedertaufe der in die Kirche Zurückkehrenden, oder der Wiederholung der heiligen Firmung und der Weihe.

2 Kor. 1, 21. 22 (s. o.). Eph. 1, 13: In quo et credentes signati estis (ἐσφραγίσθητε) Spiritu promissionis sancto. 4, 30: Nolite constristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemtionis.

Aug. c. ep. Parm. II, 13. 28: Nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum Baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere (letzteres behaupteten die Donatisten). Utrumque enim Sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Der hl. Augustinus vergleicht (ebenso wie auch andere Väter) den sacramentalen Charakter mit dem unauslöschlichen Male, welches den Conscribirten aufgeprägt wurde (nota militaris). Ib. n. 30: An forte minus haerent Sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere Baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur? De Bapt. c. Don. VI, 1. 1: Satis eluxit pastoribus Ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, per quos postea plenarii Concilii auctoritate originalis consuetudo (bezw. der Ketzertaufe) firmata est (Nic.), etiam ovem, quae foris errabat, et Dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem, ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea Dominicum agnosci potius quam improbari. Vgl. Ep. 185 (al. 50), 10. 43. *Chrys.* in 2 Cor. hom. 4, 7: „Wie den Soldaten das Siegel, so wird den Gläubigen der Geist aufgeprägt; und wenn du ein Fahnenflüchtiger wirst, so bist du allen als solcher erkennbar."

Cyr. Hier. Praef. in Cat. c. 16: „Wahrlich etwas Großes ist die Taufe, die euch bevorsteht: Das Lösegeld für die Gefangenen, die Nachlassung der Sündenschulden, der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, das Lichtgewand, das heilige, unverbrüchliche Siegel, der Wagen zum Himmel, die Wonne des Paradieses, das Bürgerrecht des Reiches, die Gnadengabe der Kindschaft." Cat. 1, 3: „Wo er (Christus) den guten Willensentschluß sieht, da gibt er (in der Taufe) das heilbringende und wunderbare Siegel, vor dem die Dämonen zittern, das die Engel wohl kennen, so daß jene davon zurückgescheucht entfliehen, diese aber es als etwas ihnen Verwandtes und Bekanntes von allen Seiten umgeben." Vgl. Cat. XVII, 35. Cat. XVIII, 33 nennt er den Firmcharakter „das Siegel der Gemeinschaft des heiligen Geistes". Vgl. Cat. myst. IV, 7. *Joan. Dam.* de fide orth. IV, 9.

b. Der hl. Thomas behandelt die Lehre vom sacramentalen Charakter wie ein durchaus feststehendes kirchliches Dogma, das er nach allen Seiten aufzuhellen sucht.

Thom. Aq. III. Q. 63. a. 1: Sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicunque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per Sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituale charactere insigniantur. Der Charakter ist seinem Wesen nach eine geistige Vollmacht oder Gewalt; und zwar eine werkzeugliche Gewalt, wie dieß der Natur der Gnade, als eines göttlichen Werkes, entspricht. Er verleiht die Bestimmung zur christlichen Gottesverehrung (a. 1): Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra (Q. 62. a. 4) dictum est de virtute quae est in Sacramentis. Da die christliche Gnadenordnung in dem Opfertode Christi sich gründet, so ist der Charakter nicht ein Zeichen der göttlichen Trinität, sondern ein Zeichen Christi, und eine Theilnahme an seinem Priesterthum. Ib. a. 3: Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Wie nun das Priesterthum Christi ein ewiges und unvergängliches ist, so auch diese Theilnahme an demselben. In der jenseitigen Vollendung hören zwar die sacramentalen Culthandlungen auf; der Zweck derselben aber dauert fort, und darum ist auch der Charakter jenseits nicht bedeutungslos. Ib. a. 5: Sacerdotium autem Christi est aeternum . . . Et inde est quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, . . . manifestum est quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima. Ib. ad 3: Quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad poenam. Daraus, daß der Charakter seinem Wesen nach eine geistige, von Christus verliehene Gewalt ist, erklärt es sich auch, daß derselbe durch nachfolgende schwere Sünden nicht verloren geht. Die Fortdauer einer solchen werkzeuglichen Gewalt ist nicht (wie die heiligmachende Gnade, oder irgend ein anderes Lebensprincip) zunächst durch die entsprechende Disposition des Subjectes, sondern vorzüglich durch den Willen des Verleihers bedingt. Ib. ad 1.

In gewissem Sinne gewähren alle Sacramente dem Empfänger eine Theilnahme an dem Priesterthum Christi (bezw. an dessen Früchten). Jedoch nicht alle haben eine directe Beziehung zur Gottesverehrung; darum findet auch nicht in allen die Einprägung eines Charakters statt. Ib. a. 6: Pertinet autem aliquod Sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium; et per hoc idem Sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc Sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in Sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium Sacramentorum*, ut Dionysius dicit (de eccl. hier. 3); continet tamen

in se ipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agens in Sacramentis pertinet Sacramentum Ordinis, quia per hoc Sacramentum deputantur homines ad Sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet Sacramentum Baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae Sacramenta; unde Baptismus dicitur esse janua omnium Sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo Confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Q. 72. a. 7. Vgl. § 148, 2.

Durandus (IV. Sent. D. 4. q. 1) faßte den Charakter als eine bloß äußerliche Berufung des Menschen zur Theilnahme am kirchlichen Culte, oder als eine bloß abstracte Beziehung zu Gott (relatio *rationis* seu denominatio *externa*) auf. Auch nach Scotus (IV. Sent. D. 6. q. 10) ist er eine bloße Relation (keine Potenz); doch besteht Scotus darauf, daß man diese nicht eine bloß gedachte, sondern eine reale Beziehung (relatio *realis*, extrinsecus animae adveniens) nenne. Beide Ansichten wurden von anderen Theologen heftig bekämpft, und als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre bezeichnet. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 18—22. *Tournel.* l. c. Q. 4. art. 2.

§ 144.

Die Siebenzahl der Sacramente. Göttliche Einsetzung derselben und deren Zweck.

1. Eine genaue Aufzählung der heiligen Sacramente findet sich in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und Synodalacten erst seit dem zwölften Jahrhundert; eine förmliche Definirung der Siebenzahl derselben vollzog das Concil von Trient. Diese Thatsache erklärt sich daraus, daß erst seit dem zwölften Jahrhundert von einzelnen revolutionären Secten (Katharer, Waldenser u. a.), und dann von den Reformatoren die Anschauung und Praxis der Kirche bezüglich der Sacramente angegriffen wurde. Zuvor sah die Kirche sich nicht veranlaßt, das förmlich zu zählen und zu definiren, was allen Gläubigen in ihrem Cultleben thatsächlich vor Augen stand. Ein bündiger Beweis für den Satz, daß die Kirche von Anfang an den Glauben an die Siebenzahl der Sacramente besessen habe, ist die Thatsache, daß die schismatischen Griechen und die übrigen, zum Theil schon seit dem fünften Jahrhundert von der Kirche getrennten Secten (Kopten, Jacobiten, Armenier) an der gleichen Zahl festhalten. Wenn bei einzelnen kirchlichen Theologen des frühesten Mittelalters eine scheinbar abweichende Zählung sich findet, so erklärt sich dieß aus dem Umstande, daß damals das Wort Sacramentum noch nicht ausschließlich in der engeren Bedeutung angewandt wurde, die ihm seit dem dreizehnten Jahrhundert im officiellen kirchlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauche beigelegt wurde.

Ueber den letztern Punkt vgl. o. § 141, 2 und J. Bach, Die Siebenzahl der Sacram. S. 21. 34. 64. Probst a. a. O. S. 7. Der dogmatische Beweis für die göttliche Einsetzung der sieben Sacramente wird in der Lehre von den einzelnen Sacramenten zu führen sein. S. § 147 ff.

Die sieben Sacramente werden aufgezählt und im Einzelnen beschrieben in der Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldensib. praescr. Ebenso in dem von den Griechen auf dem II. Lyoner Concil (1274) überreichten Glaubensbekenntniß. Vgl. *Florent.* Decr. pro Armen.: Novae legis septem sunt Sacramenta, videlicet . . .

Trid. Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 1: Si quis dixerit Sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro instituta; aut esse plura, vel pauciora, quam septem, videlicet Baptismum; . . . aut etiam aliquod horum septem, non esse vere et proprie Sacramentum: a. s.

Eine nahezu vollständige Andeutung findet sich bereits *Tert.* de resurr. carn. 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

Wie in Bezug auf den Begriff der Sacramente (§ 141, 2), so waren auch hinsichtlich ihrer Zahl die Meinungen der Reformatoren getheilt und schwankend. Zwingli und Calvin nahmen nur zwei Sacramente (Taufe und Abendmahl) an. Luther behielt Anfangs drei Sacramente (Taufe, Buße, Abendmahl) bei; ebenso die Anhänger der Augsburgischen Confession (*Apol. Conf.* VII. § 4). Später jedoch wurde der sacramentale Charakter der Buße auch von den Lutheranern geläugnet. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 23. ss. Möhler, Symbol. § 29—31. (Hahn), Die Lehre von den Sacramenten. Breslau 1864.

2. Schon seit dem Mittelalter haben die kirchlichen Theologen die Siebenzahl der Sacramente vielfach in speculativer Weise zu begründen versucht. Sie verbinden durchweg hiermit die Betrachtung des Zweckes der Sacramente, d. h. der Absichten, welche Gott bestimmt haben möchten, die Erlangung der Heilsgnaden an solche geistig-sinnliche Gnadenmittel zu knüpfen. Als Hauptgesichtspunkte treten bei diesen Erörterungen hervor, einerseits der Zusammenhang der Sacramente mit dem christologischen Dogma (die Zweiheit der Naturen in Christo; Christus, der Gottmensch, das Haupt oder der Stammvater der erlösten Menschheit), sodann die soteriologischen (Reinigung und Heiligung des ganzen Menschen, nach Leib und Seele), und die praktisch-religiösen, insbesondere auch die ascetischen Zwecke (Demüthigung, Erleuchtung, Tugendübung; oder Reinigung, Erleuchtung, Einigung) dieser göttlichen Institution. Auch der römische Katechismus hat diese letzteren Gedanken adoptirt.

Florent. l. c. *Cat. rom.* l. c. q. 9. Eine eingehendere speculative Betrachtung der Sacramente findet sich zuerst bei Hugo v. St. Victor (de Sacr. I. p. 9. c. 3. Summa Sent. tr. IV, 1. Vgl. J. Bach a. a. O. S. 69. Die Dogmengesch. des Mittelalters. II, 357). An ihn schließen sich die Späteren, namentlich auch Petrus Lombardus, Bonaventura u. A., an.

Petr. Lomb. IV. Sent. D. 1. n. 3: Triplici autem de causa Sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem et exercitationem. Propter *humiliationem* quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae natura infra ipsum sunt, ex praecepto Creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat, et apud eum mereatur; cujus imperio salutem quaerit in inferioribus se, etsi non ab illis, sed per illa a Deo. Propter *eruditionem* etiam instituta sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus est, cognoscendam mens erudiatur. Propter *exercitationem* similiter instituta sunt, quia cum homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salubris exercitatio in Sacramentis, qua vanam et noxiam declinet occupationem. *Bonav.* Brevil. P. VI. c. 1: Principium reparativum, quod est Christus crucifixus, Verbum scilicet incarnatum, quod sapientissime dispensat omnia, quia divinum; et clementissime curat, quia divinitus incarnatum, sic debet reparare, sanare et salvare humanum genus aegrotum, secundum quod competit ipsi aegrotanti, aegritudini et occasioni aegrotandi, et ipsius aegritudinis curationi. Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus scilicet invisibilis in natura visibili. Homo aegrotans est non tantum spiritus, nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quae per ignorantiam inficit mentem, et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem hujus culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumsit a sensibus carnis. Ad hoc ergo, quod medicina correspondens esset

omnibus supradictis, oportuit, quod non tantum esset spiritualis, verum etiam aliquid haberet de sensibilibus signis; ut sicut haec sensibilia fuerunt animae occasio labendi, ita essent ei occasio resurgendi . . . Ueber die Siebenzahl der Sacramente vgl. c. 3. Sie wird in Zusammenhang gebracht mit der dreifachen Form der Sünde (Erbsünde, Todsünde, läßliche Sünde), und der vierfachen Verwundung der menschlichen Natur durch die Sünde (ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia); mit den drei theologischen und den vier Cardinaltugenden, als dem positiven Gegensatz jenes siebenfachen Uebels der Sünde; endlich wird durch sie die siebenfache, zur Bewahrung des übernatürlichen Lebens erforderliche Gnade den Gläubigen vermittelt; diese Gnade muß mit Rücksicht auf die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit der Glieder der Kirche eine stärkende, heilende und erneuernde sein: Sacramentum autem muniens aut munit ingredientes, et sic est Baptismus; aut stantes, et sic est Confirmatio: aut exeuntes, et sic est extrema Unctio. Sacramentum autem relevans aut relevat a casu veniali, et sic est Eucharistia; aut a mortali, et sic est Poenitentia. Sacramentum autem renovans aut renovat in esse spirituali, et sic est Ordo, cujus est administrare Sacramenta; aut in esse naturali, et sic est Matrimonium.

Aehnliche Erwägungen vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 65. a. 1. Wie die heilige Eucharistie das erhabenste aller Sacramente und der Mittelpunkt derselben sei, s. Ib. a. 3: Sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia Sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primo quidem ex eo quod in eo continetur; nam in Sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem Sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo . . . Secundo hoc apparet ex ordine Sacramentorum ad invicem: nam omnia alia Sacramenta ordinari videntur ad hoc Sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod Sacramentum Ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem; in quo etiam perficitur aliquis per Confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali Sacramento; per Poenitentiam etiam et extremam Unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; Matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc Sacramentum, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, cujus unitas per Sacramentum Eucharistiae figuratur . . . Tertio hoc apparet ex ritu Sacramentorum. Nam fere omnia Sacramenta in Eucharistia consummantur, . . . sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati, si sint adulti.

§ 145.

Die Spendung und der Empfang der Sacramente im Allgemeinen. Bedingungen der gültigen Spendung. Die Intentio ministri.

Man unterscheidet die Herstellung oder Bereitung der Sacramente (*confectio* Sacram.) und die Spendung derselben im engeren Sinne (*administratio* Sacram.). Jenes ist die Setzung des sacramentalen Zeichens (das opus operatum), oder die Verbindung von Materie und Form; letzteres die Anwendung dieses Zeichens auf ein bestimmtes Subject. Bei allen Sacramenten, mit Ausnahme der heiligen Eucharistie, fällt beides in einen Act zusammen. Es kann kein Sacrament conficirt werden, ohne daß es einem bestimmten Subjecte gespendet wird.

1. Der Spender der sacramentalen Gnaden im eigentlichen Sinne des Wortes, d. i. der Urheber derselben (causa *efficiens*) ist, wie oben schon bemerkt wurde (§ 143, 1), Gott selbst, oder näher der Gottmensch, Christus (a). Die Sacramente sind werkzeugliche Ursachen der Gnade in der Hand des Gottmenschen. Die Thätigkeit des menschlichen Spenders

(*Minister* Sacram.) bedingt die Conficirung des Sacramentes; mithin auch die sacramentale Gnadenspendung. Sie bedingt jedoch nicht bloß die sacramentale Gnadenspendung; vielmehr ist sie, zugleich mit dem Sacrament selbst, die nächste werkzeugliche Ursache der Gnade. In Bezug auf einzelne Sacramente ist dieses Verhältniß in der heiligen Schrift klar angedeutet. Die Kirche hat dasselbe in Bezug auf das Bußsacrament und das heilige Meßopfer wenigstens implicite definirt. Für jenen Satz spricht ferner der Umstand, daß zur gültigen Spendung der Sacramente (mit Ausnahme der Taufe) die Weihegewalt, und eine gewisse auf das Sacrament bezügliche Intention auf Seiten des Spenders erforderlich ist. Letzteres wäre wohl nicht der Fall, wenn die Thätigkeit des Spenders in keiner innerlichen, ursächlichen Beziehung zur sacramentalen Gnade stände (b).

a. *Cat. rom.* l. c. q. 17 (§ 143, 1). *Pacian.* Ep. 3. ad Sempr. n. 7: Sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus seu veniam poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Tibi videndum est, an Christus hoc possit, an Christus hoc fecerit. *Ambr.* de myst. 5, 27: Non merita personarum consideres, sed officia sacerdotum . . . Crede ergo adesse Dominum Jesum invocatum precibus sacerdotum. *Aug.* c. Cresc. II, 21. 26: Baptizant quantum adtinet ad visibile ministerium, et boni et mali; invisibiliter autem per eos ille baptizat, cujus est visibile Baptisma et invisibilis gratia. Tinguere ergo possunt et boni et mali; abluere autem conscientiam nonnisi ille, qui semper est bonus. Hierauf beruht auch die Einheit der Kirche. In Joan. tr. 6, 6: Per hanc enim potestatem, quam Christus solus sibi tenuit, . . . stat unitas Ecclesiae . . . Si enim . . . transferretur potestas a Domino ad ministrum, tot Baptismata essent, quot ministri essent, et jam non staret unitas Baptismi.

b. Joh. 20, 28: Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Der Spender des Bußsacramentes läßt also die Sünden nach, d. h. er ertheilt die heiligmachende Gnade (s. o. § 119, 1). *Thom. Aq.* III. Q. 64. a. 5. ad 1: Ministri Ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad Sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta.

2 Tim. 1, 6: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. 1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et *dispensatores* mysteriorum Dei.

Trid. Sess. 14. c. 6 (s. u. § 150). Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 1: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus Sacramentis administrandis habere potestatem, a. s. Can. 11 (s. u. n. 3). *Cat. rom.* l. c. q. 18: Sed quamvis Deus Sacramentorum auctor et dispensator sit, ea tamen non per Angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit; non minus enim ministrorum officio, quam materia et forma ad Sacramenta conficienda opus esse, perpetua sanctorum Patrum traditione confirmatum est. Q. 19 (s. u. n. 3).

Auch die Analogie des heiligen Meßopfers spricht für obigen Lehrsatz. Die Priester bringen wirklich selbst auch das heilige Opfer dar (offerunt); wiewohl anderseits Christus, durch ihre Vermittlung, sich opfert. Vgl. *Trid.* Sess. 22. can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: a. s. Vgl. u. § 154.

Wenn die Sacramente, wie oben nachgewiesen wurde (S. 656. 660), wirkliche Ursachen der Gnade sind (causae instrumentales *physicae*), dann ist auch derjenige, in dessen Hand Gott diese physische Ursache der Gnade gelegt hat, mittelst derselben Spender der Gnade. Das Sacrament und die Thätigkeit des Spenders erscheinen als eine einheitliche Instrumentalursache der Gnade. Dieser Lehrsatz wirft ein helles Licht auf die hohe Würde des Priesterthums.

Thom. Aq. III. Q. 64. a. 1: Operari aliquem effectum contingit dupliciter; uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum Sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua Sacramenti effectus consistit; non autem potest aliquid immediate operari ubi non est; tum quia gratia, quae est interior Sacramenti effectus, est a solo Deo . . . Character etiam, qui est interior quorundam Sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum Sacramenti, in quantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

2. Die erste Bedingung gültiger Spendung der Sacramente, abgesehen von der Taufe und der Ehe, ist die Weihegewalt oder der priesterliche, bezw. der bischöfliche Charakter des Spenders. Dieses Dogma hat das Tridentinum ausdrücklich definirt, im Gegensatz zu der Lehre der Reformatoren von dem fälschlich sogenannten allgemeinen Priesterthum.

Ueber die Verwerfung der kirchlichen Hierarchie von Seiten der Reformatoren s. o. S. 590. Ueber das „allgemeine Priesterthum" s. S. 621.

Trid. Sess. 23. c. 4 (§ 130, 2). Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 10: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus Sacramentis administrandis habere potestatem: a. s.

Prop. *Luth.* damn. 13: In Sacramento Poenitentiae ac remissione culpae non plus facit Papa aut Episcopus, quam infimus sacerdos; imo, ubi non est sacerdos, aeque tantum quilibet christianus, etiamsi mulier aut puer esset. Vgl. u. § 152. *Bellarm.* l. c. I, 24. 25.

Die Sacramente sind von Christus für die erlöste Menschheit, näher für seine Kirche bestimmt; daher sind auch, der gewöhnlichen Ordnung gemäß, nur Menschen Spender der Sacramente. Die Frage, ob nicht in außerordentlichen (wunderbaren) Fällen ein kirchliches Sacrament von einem Engel, auf Geheiß Gottes, gespendet werden könne, wird von den meisten Theologen nach dem Vorgange des hl. Thomas bejaht. Die Kirchengeschichte weiß von einzelnen derartigen Vorkommnissen in dem Leben der Heiligen (des hl. Stanislaus u. A.) zu berichten.

Thom. Aq. III. Q. 64. a. 7: Sicut Deus virtutem suam non alligavit Sacramentis, quin possit sine Sacramentis effectum Sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi Sacramenta. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare hoc fieri voluntate divina . . . Si vero daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

3. Das zweite Erforderniß gültiger Sacramentenspendung ist die vollständige Setzung des äußeren Zeichens oder der von Christus bestimmten Materie und Form, welche von demselben Subjecte mit einander verbunden werden müssen; sodann eine bei diesem Acte auf das Sacrament als solches gerichtete ernste Absicht des Spenders (*intentio* ministri). Ueber die inhaltliche Beschaffenheit dieser Intention hat die Kirche sich näher dahin ausgesprochen, daß sie wenigstens darauf gerichtet sein müsse, das zu thun, was die Kirche (in jenem sacramentalen Acte) thut (intentio, saltem faciendi, quod facit Ecclesia). An sich wäre also die auf einer vollständigen und richtigen Erkenntniß beruhende Absicht, ein Sacrament, oder ein Gnadenmittel, oder die Gnade zu spenden, nicht

erforderlich. Auch eine wahre und vollständige Erkenntniß des Wesens der Kirche wäre zu jener Intention nicht unerläßlich; auch nicht der Glaube, daß es nur Eine wahre Kirche gebe. Selbst wenn eine schismatische Kirche oder nur eine Particularkirche dem Spender bei jener Absicht vorschwebte, so wäre die Intention inhaltlich genügend (a). In formeller Hinsicht muß die Absicht eine unbedingte, und dadurch im Augenblicke der Spendung wirksame sein. Hingegen ist es nicht nothwendig, daß sie eine actuelle, d. h. im Augenblick der Spendung dem Bewußtsein des Spenders gegenwärtige sei; es genügt zur Gültigkeit der Sacramente die virtuelle Intention, d. h. eine solche, die zwar an sich dem Bewußtsein des Spenders nicht mehr vorschwebt, jedoch fortdauernd seine Thätigkeit bestimmt und leitet (b).

a. *Florent.* Decr. pro Armen. (§ 142, 1). *Trid.* Sess. 7. l. c. can. 11: Si quis dixerit, in ministris, dum Sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia: a. s. In der *Prof. fidei Waldens.* praescr. heißt es, zur Gültigkeit der Consecration sei u. A. erforderlich fidelis intentio proferentis (verba Canonis). *Cat. rom.* l. c. q. 19: Atque hi quidem ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut, sive boni sive mali sint, ea modo forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper Ecclesia catholica servavit, idque facere proponant, quod Ecclesia in ea administratione facit, vere Sacramenta conficiant et conferant.

Die Nothwendigkeit einer solchen Intention ergibt sich aus der Natur der Sache. Wenn die Sacramente wirklich Gnadenmittel sind, und deren Setzung und Spendung von Christus menschlichen Organen anvertraut ist, so kann ein Sacrament nur da in's Dasein treten, wo letztere ein solches zu setzen beabsichtigen. Diese ihre Absicht ist es, welche den sacramentalen Act als solchen von jedem ähnlichen, bloß natürlichen Vorgang unterscheidet. Ein anderes Mittel dieser Unterscheidung ist nicht denkbar. Nur durch diese Absicht allein kann auch die moralische Verbindung zwischen dem Spender (als causa *instrumentalis*) und Christus, dem Urheber der Gnade (causa *principalis*), und dem Sacramente selbst hergestellt werden, auf welchem die Wirksamkeit der Sacramente beruht. Der natürliche Ausdruck dieser Intention ist die sacramentale Form.

Indem die Reformatoren den Sacramenten den Charakter wirksamer Gnadenmittel absprachen, konnten sie auch die Nothwendigkeit der genannten Intention nicht festhalten. Nach ihrer Auffassung ist die Wirksamkeit des Sacramentes ausschließlich durch den Eindruck, den das äußere Zeichen auf den Empfänger macht (als Weckungsmittel des Glaubens, s. o. § 141, 2; 142, 2), bedingt.

Daher z. B. Prop. *Luth.* damn. 12: Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. Vgl. *Trid.* Sess. 14. de Sacr. Poen. can. 8. *Bellarm.* l. c. I, 27. 28. *Tournel.* l. c. Q. 7. art. 1.

Aus der Definition des Tridentinums, sowie aus der oben entwickelten Begründung ergibt sich, daß die Absicht des Spenders irgendwie, wenn auch nur ganz allgemein und unbestimmt (in confuso) auf die innere Bedeutung des sacramentalen Actes gerichtet sein müsse. Nur dann ist die Absicht vorhanden, das von Christus eingesetzte Sacrament zu spenden. Es genügt nicht, daß die Absicht sich auf das äußere Zeichen als solches beschränke. Der Gedanke, das zu thun, was die Kirche mit jenem äußeren Zeichen zu thun beabsichtigt, wäre in der genannten Beziehung genügend; er bezeichnet aber auch die äußerste zulässige Grenze (saltem) der Unbestimmtheit der Intention.

Prop. ab *Alex. VIII.* damn. (1690) 28: Valet Baptismus collatus a Ministro, qui omnem actum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit, ‚Non intendo quod facit Ecclesia.'

Thom. Aq. III. Q. 64. a. 8: Quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in Sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in Baptismo,

potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum, et ad multa alia hujusmodi; et ideo oportet quod determinetur ad unum, id est, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba quae in Sacramentis dicuntur. Der Umstand, daß der Spender nur als Instrumentalursache fungirt, spricht nicht gegen obigen Satz. Eine menschliche (werkzeugliche) Thätigkeit (actus *humanus*) ist eben ohne eine entsprechende Absicht nicht denkbar. Ib. ad 1: Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

Die oben angeführten negativen Bestimmungen über den Inhalt der Intention ergeben sich u. A. aus der beständigen Praxis und den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche bezüglich der von Ungläubigen, Häretikern oder Schismatikern gespendeten Sacramente. Hier wurde als Bedingung der Gültigkeit stets nur betont, daß die rechtmäßige Materie und Form zur Anwendung gekommen sei; obwohl der Unglaube oder die Häresie des Spenders sich speciell auf das betreffende Sacrament, oder die Kirche und ihre Einheit und Ausschließlichkeit u. dgl. bezogen. Auch die heiligen Väter erklären, daß sogar ein die Form des Sacramentes (d. i. die äußere Aussprache der Intention) betreffender Irrthum des Spenders die Gültigkeit des Sacramentes nicht in Frage stelle.

S. u. n. 4. *Aug.* de Bapt. c. Don. III, 15. 20: Quamobrem si Evangelicis verbis, *In nomine Patris* . . ., Marcion Baptismum consecrabat, integrum erat Sacramentum, quamvis ejus fides sub eisdem verbis aliud opinantis quam catholica veritas docet, non esset integra, sed fabulosis falsitatibus inquinata. Nam sub eisdem verbis, id est, In nomine Patris etc., non solum Marcion, aut Valentinus, aut Arius, aut Eunomius, sed ipsi carnales parvuli Ecclesiae, ... si possent singuli diligenter interrogari, tot diversitates opinionum fortassis, quot homines numerarentur. Das Gleiche gilt selbstverständlich von dem Begriffe des Sacramentes, der Gnade, der Kirche u. s. w. Wenn auch in Bezug hierauf ein Irrthum mit unterläuft, oder der Spender unwissend oder ungläubig ist, so ist doch in seiner Absicht, das zu thun, was die Kirche thut, implicite der Wille enthalten, das von Christus eingesetzte Sacrament zu spenden.

Lugo, de Sacram. Disp. 8. sect. 2: Non requiritur ad valorem Sacramenti, quod minister velit explicite operari nomine Christi, aut ut minister ipsius; sufficit enim, id implicite velle; quod multis modis contingere potest. V. gr. si quis velit facere quod facit Ecclesia, seu uti illis verbis et rebus eodem modo, quo Ecclesia iis utitur; vel etiam non cogitando de Ecclesia universali velit facere, quod facit talis ecclesia particularis, vel quod facit talis parochus, vel quod faciunt aliqui apud quos audivit illa signa adhiberi tanquam ceremonias religiosas. His enim omnibus modis apprehendit, aliquid latere sub illis signis, quod, quidquid illud sit, in confuso intendit.

Es erhellt ferner aus der Natur der Sache, daß die Intention des Spenders auf ein individuell bestimmtes Subject, sowie auf eine individuell bestimmte (zur Anwendung kommende) Materie gerichtet sein muß. Auch dieses Moment prägt sich in den sacramentalen Formen deutlich aus (Ego *te* baptizo; *Hoc* est corpus meum u. s. f.). Vgl. z. B. *Pontif. roman.* de Consecr.: Si quis non intendit conficere, sed delusorie aliquid agere; item si aliquae hostiae ex oblivione remaneant in altari; vel aliqua pars vini vel aliqua hostia lateat, cum non intendat consecrare nisi quas videt; item si quis habeat coram se undecim hostias, et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: in his casibus non consecrat, quia requiritur intentio; secus si putans esse decem, omnes tamen voluerit consecrare, quas coram se habebat; nam tunc omnes erunt consecratae.

Aehnlich wäre jeder Irrthum in Bezug auf die Person des Empfängers (error

substantialis, in *personam redundans*) zu beurtheilen. Wenn die Intention des Spenders ausschließlich auf irgend ein bestimmtes (von ihm gedachtes) Individuum, das aber nicht wirklich der Empfänger des Sacramentes ist, gerichtet war, so ist die Spendung ungültig. Wenn hingegen der Irrthum in Bezug auf die Person (Identität) des Empfängers nicht mit einer solchen Absicht verbunden war, so war die Intention immerhin auf den thatsächlichen Empfänger gerichtet, und darum genügend.

b. Eine wirklich bedingte Intention wäre da vorhanden, wo die Absicht, das Sacrament zu spenden, von einem noch in der Zukunft schwebenden Umstande (cond. *de futuro*) abhängig gemacht würde. Eine solche Spendung wäre nichtig, weil die Intention im Augenblicke, wo das sacramentale Zeichen gesetzt wird, und wo es allein wirken kann, vorhanden sein muß. Würde dagegen die Intention von einem der Vergangenheit oder Gegenwart angehörenden Umstande (cond. *de praeterito* vel *de praesenti*) abhängig gemacht, so wäre sie in dem Momente der Spendung entweder völlig nichtig (sofern jene Bedingung nicht zutrifft), bezw. als nicht vorhanden zu betrachten, oder sie wäre objectiv und ihrer Wirksamkeit nach einer unbedingten Intention gleichzuachten. Letzteres wäre dann der Fall, wenn die beigefügte Bedingung zuträfe (z. B. Ich taufe dich, wofern du noch nicht gültig getauft bist. Die Intention ist unbedingt wirksam, wenn der Betreffende wirklich noch gar nicht, oder nicht gültig getauft worden war).

Die actuelle Intention schließt ihrem Begriffe nach die fortdauernde Aufmerksamkeit, wie auf den inneren Willensentschluß, so auf die äußere Thätigkeit und deren Zweck ein. Sie ist darum in vielen Fällen sehr schwierig oder gar moralisch unmöglich. Auf das Handeln selbst übt die virtuele Intention wesentlich den gleichen Einfluß aus wie die actuelle; nur ist letztere in accidenteller Beziehung (die Andacht des Spenders, die Sorgfältigkeit des Handelns u. dgl.) werthvoller als die erste, und darum womöglich anzustreben.

Aeltere Theologen (auch der hl. Thomas) nennen die virtuelle Absicht vielfach eine habituelle; während nach dem jetzigen Sprachgebrauch unter der Intentio *habitualis* keine wirkliche Absicht, sondern nur die Geneigtheit oder Aufgelegtheit zu einer solchen verstanden wird. Daß diese zur gültigen Sacramentenspendung nicht genüge, bedarf keines Beweises.

Thom. Aq. l. c. ad 3: Licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem Sacramenti, puta cum sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur Sacramentum. Quamvis studiose curare debeat Sacramenti minister, ut etiam actualem intentionem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare.

4. Weder der Glaube oder der Gnadenstand, noch irgend eine sonstige sittliche Beschaffenheit des Spenders bedingt die Gültigkeit der Sacramente. Die wesentliche Wirksamkeit der letzteren ist objectiv an das sacramentale Zeichen (das Opus operatum) geknüpft. Sobald dieses durch Anwendung der rechtmäßigen Form und Materie, und durch die Intention des Spenders gesetzt wird, kann kein subjectives Wollen und keine sittliche Unwürdigkeit des Letzteren die objective Wirksamkeit des Sacramentes verhindern. Sodann fällt die Gewalt der Sacramentenspendung unter den Begriff der Gratia *gratis data* (der Charismen); deren Besitz und Wirksamkeit ist aber nicht schlechthin durch die subjective Beschaffenheit des Inhabers bedingt (§ 115, 2; 143, 6). Endlich ist der Spender nur werkzeugliche Ursache der Gnade; Christus selbst ihr Urheber. Diese Wirksamkeit Christi aber kann nicht durch die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Werkzeuges

bedingt sein. Obigen Glaubenssatz hat die Kirche schon bei Gelegenheit des Streites über die Ketzertaufe oftmals ausdrücklich definirt, indem sie sich dabei auf die beständige apostolische Tradition berief.

So schrieb Papst Stephan an den hl. Cyprian (*Cypr.* Ep. 74, 1): Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. *Conc. Arelat. I.* (314) can. 8: De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu s. esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum s. Quodsi interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur. Aehnlich bestimmte das Nicaenum I. bezüglich der Weihen der Novatianer (can. 8); hingegen sollten die Paulianisten (die Anhänger Pauls von Samosata) bei ihrer Rückkehr getauft werden (Can. 19. *Aug.* Haer. 44: Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicaeno Concilio constitutum est. Unde credendum est, eos regulam Baptismatis non tenere, quam secum multi haeretici cum de Catholica discederent, abstulerunt eamque custodiunt. Vgl. *Innoc. I.* Ep. 17, 5). Aehnliche Entscheidungen trafen die Synoden zu Laodicäa (364), Constantinopel (381), die zweite zu Arles (452) u. a. S. Hefele, Conciliengesch. I. II. *Nicol. I.* Resp. ad consulta Bulgar. c. 71: Qualiscunque sacerdos sit, quae sancta sunt coinquinare non potest; idcirco ab eo, usquequo Episcoporum judicio reprobetur, communio percipienda est; quoniam mali bona ministrando se tantummodo laedunt; et cerea fax accensa sibi quidem detrimentum praestat, aliis vero lumen in tenebris administrat, et unde aliis commodum exhibet, inde sibi dispendium praebet.

Trid. Sess. 7. de Bapt. can. 4: Si quis dixerit, Baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus s., cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum Baptismum: a. s. Ib. de Sacr. in gen. can. 12: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad Sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre Sacramentum: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 19 (o. n. 3). Das Concil von Konstanz verwarf den Satz Wicleff's (n. 4): Si Episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat.

Der hl. Cyprian stützte seine Ansicht von der Ungültigkeit der Ketzertaufe auf das (hier in seiner Bedeutung überspannte) Princip, daß nur der Einen wahren Kirche die Gewalt der Sacramentenspendung anvertraut sei (*Cypr.* Ep. 74, 4. Aehnlich *Tert.* de Bapt. 15). Er wußte, daß sehr viele Bischöfe die entgegengesetzte Ansicht festhielten; und doch wollte er aus diesem Grunde die Kirchengemeinschaft mit ihnen nicht abbrechen. Als Lehre der Kirche galt ihm demnach keine der beiden Meinungen; wenigstens besaß er darüber keine völlige Gewißheit. Der Eifer für die Einheit der Kirche ließ ihn verkennen, daß Gottes Barmherzigkeit die Erlangung der Gnade nicht in so ausschließlichem Sinne an die Eine ordentliche Heilsanstalt der Kirche geknüpft habe, daß keine Ausnahmen von diesem Gesetze denkbar seien.

Cypr. Ep. 70—75. Vgl. *Nat. Alex.* Hist. eccl. Saec. III. c. 3. art. 5. Diss. 12—14. *Tournel.* l. c. Q. 7. art. 2. Peters a. a. O. S. 495. 520.

Aug. de Bapt. c. Don. II, 7. 12: Nondum enim erat diligenter illa Baptismi quaestio pertractata (zur Zeit des hl. Cyprian), sed tamen saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia, in ipsis quoque schismaticis corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est. Quam consuetudinem credo ex Apostolica traditione venientem (sicut multa quae non inveniuntur in literis eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur). Ib. III, 10. 15 (S. 655.) IV, 4. 5: Sicut autem urgeri videor cum mihi dicitur, *Ergo haereticus dimittit peccata?* sic et ego urgeo cum dico, Ergo qui coelestia mandata non servat, avarus, raptor, foenerator, invidus, verbis, non

factis saeculo renuntians, dimittit peccata? Si per vim Sacramenti Dei, sicut ille, ita et ille; si per meritum suum, nec ille, nec ille. In Joan. tr. 5, 6: Aliud est enim baptizare per *ministerium*, aliud baptizare per *potestatem*. Baptisma enim tale est, qualis est ille, in cujus potestate datur; non qualis est ille, per cujus ministerium datur ... Tale autem Baptisma Domini, qualis Dominus; ergo Baptisma Domini divinum, quia Dominus Deus. n. 15: Spiritalis enim virtus Sacramenti ita est ut lux; et ab illuminandis pura excipitur, et si per immundos transeat, non inquinatur. Ep. 105, 3. 12 (§ 143, 1).

Thom. Aq. III. Q. 64. a. 9: Quia minister in Sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem Sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores Sacramenta conferre, ... ita non requiritur ad perfectionem Sacramenti fides ejus; sed infidelis potest verum Sacramentum praebere, dummodo cetera adsint quae sunt de necessitate Sacramenti.

Immerhin ist die sittliche Beschaffenheit des Spenders für die in accidenteller Weise (kraft der Gebete der Kirche) mit den Sacramenten sich verbindende Gnadenzutheilung nicht bedeutungslos. Ib. a. 1. ad 2: Orationes quae dicuntur in Sacramentorum collatione proponuntur Deo non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. 18, 19 ... Nihil tamen prohibet, quin devotio viri justi ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est Sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in Sacramentis ... Unde effectus Sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti Sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo.

Ueber die schwere sittliche Verpflichtung der Spender, mit reinem Gewissen und andächtig die heiligen Sacramente zu verwalten, s. *Aug.* Enarr. 1. in Ps. 103. n. 9. *Thom. Aq.* l. c. a. 6. *Cat. rom.* l. c. q. 20.

5. Man unterscheidet den gültigen und den würdigen Empfang der Sacramente. Ein würdiger Empfang ist derjenige, welcher die im Sacramente enthaltene Gnade (rem Sacramenti) dem Empfänger in heilsamer Weise vermittelt. Die dazu erforderliche Disposition des Letzteren ist bei den sogen. Sacramenten der Todten und der Lebendigen je in anderer Weise zu bestimmen (§ 143, 4). Das Nähere wird bei den einzelnen Sacramenten angegeben werden. Ein gültiger Empfang findet da statt, wo durch die sacramentale Handlung dem betreffenden Subjecte in wirksamer Weise das Sacrament gespendet wird. Dieß ist da nicht der Fall, wo in dem Subjecte jede auf den Empfang des Sacramentes irgendwie gerichtete Absicht mangelt; oder wo dasselbe sogar einem solchen Empfange positiv widerstrebt. Diese Sätze ergeben sich nothwendig aus dem Begriffe der Sacramente. Ein Gnadenmittel kann als solches, ebenso wenig wie die Gnade selbst, dem Menschen aufgenöthigt werden, oder ohne entsprechende Disposition seines freien Willens in demselben wirksam sein. Die Rechtfertigung und Heiligung geschieht allzeit nur durch eine freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben (*Trid.* Sess. 6. c. 7. § 119, 3). Daher ist die genannte Intention des Empfängers zwar nicht die Ursache (causa efficiens) der Wirksamkeit des Sacramentes, wohl aber die unerläßliche Bedingung derselben (conditio sine qua non).

Die heilige Eucharistie ist auch in dieser Beziehung von den übrigen Sacramenten verschieden. In ihr ist die Gnade (der Urheber der Gnade) gegenwärtig, mithin

das Sacrament vollständig und gültig gegeben, vor und unabhängig von dem Empfang. Diese Gültigkeit, oder diese Gegenwart der Gnade kann weder durch die Gleichgültigkeit, noch auch durch das etwaige Widerstreben des Empfängers verhindert werden. Vgl. § 149, 1. Ueber die Kindertaufe s. u. § 147, 5.

Obige Frage wurde schon in den ersten Jahrhunderten vielfach verhandelt und von mehreren Synoden (*Carth. III.* 397; *Carth. IV.* 398; *Araus. I.* 442 u. a.) in dem an gegebenen Sinne entschieden.

Bezüglich der Taufe erklärte Innocenz III. Folgendes (c. *Majores*, X de Bapt. Decr. l. III. tit. 42. c. 3): Inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt: quod is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, Baptismi suscipit Sacramentum, talis sicut et is qui ficte (ohne genügende Disposition) ad Baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum, et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae. . . . Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit Sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire. Vgl. *Aug.* de Bapt. c. Don. IV, 24. 31: Ideo cum alii pro eis (parvulis) respondent, ut impleatur erga eos celebratio Sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt. At si pro eo qui respondere potest alius respondeat, non itidem valet.

Auch hier ist es nicht unerläßlich, daß die Absicht, das Sacrament zu empfangen, eine inhaltlich durchaus bestimmte und dem wahren Glauben entsprechende sei. Es genügt auch hier, wenn jene Intention nur implicite und in confuso auf die innere Bedeutung des Actes gerichtet ist (vgl. n. 3 a). Ebenso genügt eine bloß virtuelle Absicht; in gewissen Nothfällen, wo der Empfänger nicht im Stande ist, seine Absicht kund zu thun, und doch des Empfanges der Taufe, Buße oder letzten Oelung schlechthin bedarf, kann sogar die bloß habituelle oder interpretative Intention als genügend betrachtet werden.

Innoc. III. l. c.: Dormientes autem et amentes, si prius quam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent: quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt Sacramenti; secus autem si prius catechumeni extitissent et habuissent propositum baptizandi, unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem. *Conc. Carth. III.* c. 4: Aegrotantes si per se respondere non possunt, cum voluntatis eorum testimonium hi qui sui sunt periculo proprio dixerint, baptizentur. *Conc. Carth. IV.* c. 76: Is qui poenitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam.

Thom. Aq. IV. Sent. D. 6. q. 1. a. 2. ad 3: In adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio sive devotio ad percipiendam rem Sacramenti, et intentio vel voluntas ad recipiendum Sacramentum. In pueris autem absque utroque percipitur et Sacramentum et res Sacramenti, et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu. — Tamen sciendum quod non requiritur in adulto voluntas absoluta suscipiendi quod Ecclesia confert (ein sogen. Voluntar. *perfectum*), sed sufficit voluntas conditionata, sicut est in voluntariis mixtis. . . . Et ideo si sit coactio sufficiens (*Involuntar.* perfectum), ita quod principium sit ex toto extra, nihil conferente vim passo (ut cum aliquis reclamans immergitur violenter), tunc talis nec Sacramentum suscipit, nec rem Sacramenti. Si autem sit coactio inducens, sicut minis vel flagellis, ita quod baptizatus potius eligat Baptismum suscipere, quam talia pati, tunc suscipit Sacramentum, sed non rem Sacramenti. Vgl. III. Q. 68. a. 7. *Bill.* l. c. Diss. 6. art. 1. *Tournel.* l. c. Q. 8. art. 2.

Da auch ein Ungläubiger die oben beschriebene Absicht, ein Sacrament zu empfangen, haben könnte, so ist der Glaube im Allgemeinen nicht als ein Erforderniß gültigen

Sacramentenempfanges zu bezeichnen. Nur die Buße ist hier auszunehmen, weil die persönlichen Acte des Büßenden, welche die Materie dieses Sacramentes bilden, ohne Glauben schlechthin nicht zu Stande kommen können.

Aug. de Bapt. c. Don. III, 14. 19: Nec interest cum de Sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit Sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad Sacramenti quaestionem nihil interest. Fieri enim potest, ut homo integrum habeat Sacramentum, et perversam fidem.

Die Sacramente sind für die Glieder der streitenden Kirche, oder für Solche, die es werden sollen (die Taufe) von Christus bestimmt. Daher bezeichnen die Theologen den Status *viatoris* als Bedingung gültigen Sacramentenempfanges. Ferner ist die Taufe ihrem Wesen und Zwecke nach die Voraussetzung und Grundlage aller weiteren sacramentalen Begnadigung, wie sie auch den Eintritt in die kirchliche Gemeinschaft bedingt (janua Ecclesiae). Der Ungetaufte kann daher kein anderes Sacrament gültig empfangen.

In Bezug auf die Nothtaufe der noch nicht vollständig Geborenen s. *Thom. Aq.* l. c. a. 1. III. Q. 68. a. 11. ad 4: Exspectanda est totalis egressio pueri ad Baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primum caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quaecunque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitae ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacunque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.* Vgl. Benger, Pastoraltheol. II, 475. v. Moy, Archiv für d. kath. Kirchenr. 1865. I, 44.

§ 146.

Die Verschiedenheit der Sacramente des Alten und des Neuen Bundes. Die Sacramentalien.

1. Auch gewisse im Alten Bunde von Gott angeordnete Culthandlungen (Opfer, Reinigungen, die Beschneidung) werden im kirchlichen Sprachgebrauche Sacramente genannt. Von den Sacramenten des Neuen Bundes sind dieselben innerlich und wesentlich verschieden, nicht bloß äußerlich oder in Bezug auf die rituellen Formen der Spendung. Den letzten Theil dieses Satzes definirte das Tridentinum ausdrücklich gegen Calvin. Aus der heiligen Schrift und der Tradition ergibt sich als nähere Bestimmung jenes Glaubenssatzes, daß die Sacramente des Alten Bundes auf die zukünftige Gnade des Erlösers zwar vorbildlich hinwiesen (figurabant); dieselbe jedoch nicht in der Weise zu bewirken oder zu ertheilen vermochten, wie die Sacramente des Neuen Bundes (a). Die Gnade wurde durch sie nicht ex opere *operato*, sondern nur ex opere *operantis* erlangt. Sie waren wohl von Gott gebotene Bedingungen der Rechtfertigung, aber nicht die werkzeuglichen Ursachen derselben. Die Rechtfertigung und Heiligung konnte im Alten Bunde nur mittelst des lebendigen (d. i. mit der vollkommenen Liebe Gottes, bezw. mit vollkommener Reue verbundenen) Glaubens an den zukünftigen Erlöser erlangt werden (b).

a. *Florent.* Decr. pro Armen.: Quae (Sacr.) multum a Sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt.

Calvin behauptete (Inst. IV, 14. 23), die Glieder des Alten Bundes hätten in ihren Sacramenten dieselbe Gnade Christi empfangen, wie die Christen in denen des Neuen

Bundes (parem nobiscum percepisse Christi gratiam). Es sei das scholastische Dogma durchaus zu verwerfen, daß jene Sacramente die Gnade nur vorgebildet hätten, diese sie ertheilten. Sonach bliebe nur eine rein äußerliche Verschiedenheit, die der Riten, übrig.

Daher *Trid.* Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 2: Si quis dixerit, ea ipsa novae legis Sacramenta a Sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi: a. s.

Der römische Katechismus bezeichnet den Unterschied in positiver Weise. Den Sacramenten des Alten Bundes gebrach es an einer bestimmten, ihren Zweck und ihre Wirkung ausdrückenden Form, und sie waren bloße Vorbilder der christlichen Sacramente. Sie bewirkten an sich nur eine sogen. gesetzliche oder äußere Reinigung oder Heiligung.

Cat. rom. l. c. q. 12: In hoc autem nostra Sacramenta antiquae legis Sacramentis plurimum praestant, quod in illis administrandis nulla, quod quidem acceperimus, definita forma servaretur; quo etiam fiebat, ut incerta admodum et obscura essent; nostra vero formam verborum ita praescriptam habent, ut, si forte ab ea discedatur, Sacramenti ratio constare non possit, ob eamque rem clarissima sunt, ac nullum relinquunt dubitandi locum. Q. 23: Illud etiam plane constat, excellentiorem et praestantiorem vim Sacramentis novae legis inesse, quam olim veteris legis Sacramenta habuerunt, quae, cum *infirma* essent *egenaque elementa* (Gal. 4, 9), *inquinatos sanctificabant ad emundationem carnis,* non animae (Hebr. 9, 13). Quare, ut signa tantum earum rerum, quae mysteriis nostris efficiendae essent, instituta sunt . . . Quocirca, si ea cum antiquis Sacramentis conferamus, praeterquam quod plus efficaciae habent, et utilitate uberiora et sanctitate augustiora invenientur.

Basil. de Spir. s. 14: „Warum vergleichst du Waschung mit Waschung (die Taufe mit den alttestamentlichen Reinigungen), die doch nur den Namen mit einander gemein haben, sachlich aber ebenso sehr von einander verschieden sind, wie der Traum von der Wahrheit, Schatten oder Bilder von den wirklichen Dingen?" *Aug.* Enarr. in Ps. 73. n. 2 (§ 141, 2). In Num. Q. 25: Quae (sacrif. v. Test.) si per se ipsa attendantur, nulli peccato possunt mederi; si autem res ipsae quarum haec sacramenta sunt inquirantur, in eis inveniri poterit purgatio peccatorum.

Bonav. Brevil. P. VI. c. 2: Illa primi temporis (in lege naturae) Sacramenta, sicut dicit *Hugo,* fuerunt sicut veritatis umbra; medii temporis sicut figura seu imago; postremi, scilicet gratiae, sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt, quod promittunt . . . Praecipue in tempore legis figurae, cujus est figurare, multa signa et varia praecesserunt, quae sua varietate Christi gratiam multipliciter exprimerent, et excellentius commendarent, et multipliciter commendando nutrirent parvulos, exercerent imperfectos, et duros onerando frangerent, et ad jugum gratiae domarent, et quodammodo emollirent. S. o. § 141, 2; 144, 2. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 103. a. 2: In veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum (sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum); et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Sie konnten nicht als secundäre Instrumentalursachen der Gnade wirken, bevor die principale werkzeugliche Ursache der Gnade (die heilige Menschheit Christi) in's Dasein und in Wirksamkeit getreten war: Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum . . . Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent Sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare . . . Et hoc est quod Gal. 4, 9 Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa:* infirma quidem, quia non possunt a

peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam.

b. Joh. 1, 17: Lex per Moysem data est, gratia et veritas per Jesum Christum. Röm. 3, 20: Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Gal. 3, 11: Quoniam autem in lege nemo justificabatur apud Deum, manifestum est: *quia justus ex fide vivit* (Hab. 2, 4). 4, 9: Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis? Hebr. 10, 1: Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum; per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes perfectos facere. V. 4: Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Vgl. dagegen Röm. 2, 13: Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. 10, 5: Moyses enim scripsit, quoniam justitiam quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.

Der scheinbare Widerspruch zwischen diesen beiden Reihen von Aussprüchen findet seine Auflösung in dem Satze Röm. 10, 4: Finis enim legis Christus, ad justitiam omni credenti. Gal. 3, 23: Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. (24) Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur. Das Gesetz mit seinen vorbildlichen Sacramenten sollte den Glauben an den kommenden Erlöser, den einzigen Mittler des Heiles, wecken und erhalten; die Erfüllung desselben war eine nothwendige Bethätigung dieses Glaubens und insofern eine Bedingung des ewigen Heiles; anderseits war sie auch nur kraft jenes Glaubens möglich, weil nur mittelst des Glaubens die zur vollkommenen und heilsamen Erfüllung des Gesetzes nothwendige Gnade der Rechtfertigung erlangt werden konnte.

Tolet. Comm. in Rom. 3, 20: Attende, legem dictam esse neminem justificare posse, non solum quia nemo poterat legem totam implere sola legis ipsius ope adjutus (opus enim est et erat gratia, quae non ex lege est, sed ex fide Christi); sed etiam quia quamvis legis opera efficeret, adhuc justificari peccator non posset; nisi enim fides Christi adesset, quamvis tota lex quoad omnes suas partes morales, caeremoniales et judiciales impleretur, nunquam homo peccator a peccato liberaretur, nec Deo reconciliaretur; hoc enim opus est Christi, qui fide viva in ipsum nobis justitiam sua virtute, justitia ac merito communicat et impertitur; propterea prudentissime Paulus dixit, ex operibus legis non justificari ullam carnem, quia lex etiam impleta id non posset facere ... Paulus enim in praesenti de ea justitia loquitur, qua homo ex peccatore fit justus, remisso peccato, et reconciliatione facta cum Deo. Hanc justitiam nulla legis opera efficiunt, sed viva fides. Sic autem justificatus opera moralia et mandata implere debet, quibus justus fit justior, et, si negligantur, etiam quam acquisivit prius per fidem amittit justitiam; et de hac dictum est: Factores legis justificabuntur. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus. S. 88. 2. A.

Dieser lebendige Glaube war dann das Opus *operantis*, welches in den Sacramenten des Alten Bundes die Rechtfertigung bedingte; und — vermöge der darin eingeschlossenen heiligmachenden Gnade — zugleich die formelle Ursache der Rechtfertigung. Vgl. o. § 119, 1.

Aug. de Pecc. orig. 32, 37: Mutatis proinde Sacramentis, postea quam venit qui eis significabatur esse venturus, non tamen mutato mediatoris auxilio, qui etiam prius quam venisset in carne, antiqua sua membra liberabat suae incarnationis fide. Ep. 102. 190 (§ 124, 2). Der hl. Thomas hebt hervor, wie eine solche, durch den Glauben vermittelte, moralische Verbindung mit Christus wohl stattfinden konnte, bevor er noch im Fleische erschienen war und gelitten hatte; während die Sacramente des Alten Bundes noch nicht als werkzeugliche (physische) Ursachen der Gnade wirksam sein konnten (l. c. S. 679): Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo lo-

quendi. Dicitur enim Lev. 4 et 5 quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei*, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium.

Diese Sätze gelten auch von der Beschneidung. Auch diese wirkte die Gnade nicht, wie einige mittelalterliche Theologen (Petr. Lomb., Alex. Alens., Bonav., Scot., später Est.) annahmen, ex *opere operato*, sondern nur kraft des Glaubens, dessen Ausdruck (bei Unmündigen) oder Bekenntniß sie war.

Die heilige Schrift sagt nirgendwo, daß die Beschneidung in dieser Hinsicht vor den übrigen Culthandlungen des Alten Bundes ausgezeichnet gewesen sei. Vgl. Gen. 17, 10. 11 (die Einsetzung: Ut sit in signum foederis inter me et vos); Röm. 4, 10—12.

Iren. adv. haer. IV, 16. 1: Quoniam autem et circumcisionem non quasi consummatricem justitiae, sed in signo eam dedit Deus, ut cognoscibile perseveret genus Abrahae, ex ipsa Scriptura discimus. n. 2: Et quia non per haec justificabatur homo, sed in signo data sunt populo, ostendit, quod ipse Abraham sine circumcisione et sine observatione sabbatorum *credidit Deo, et reputatum est illi ad justitiam, et amicus Dei vocatus est* (Jac. 2, 23). *Tert.* c. Iud. 3: Sicut igitur circumcisio carnalis, quae temporalis erat, tributa est in signum populo contumaci, ita spiritalis data est in salutem populo obaudienti. *Ambr.* de Abr. I, 4 u. a.

Thom. Aq. III. Q. 62. a. 6. ad 3: Melius dicendum videtur, quod circumcisio, sicut et alia Sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei justificantis. Unde Apostolus dicit Rom. 4, 11, quod Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum justitiae fidei.* Q. 70. a. 4: Ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittebatur . . . Et ideo dicendum est quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus; aliter tamen quam in Baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius Baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi jam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis.

Nur dadurch nahm die Beschneidung eine Ausnahmestellung ein, daß bei den Unmündigen der Glaube der Erwachsenen eintreten konnte, um ihr die Bedeutung und die Wirksamkeit eines Sacramentes (ex opere operantis) zu verleihen. *Thom. Aq.* IV. Sent. D. 1. q. 2. a. 6. ad 2: Fides aliena non juvabat in quantum erat actus personae, sed ex parte illa qua respiciebat objectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae. In quo habebat quandam similitudinem cum Sacramentis nostris, in quantum justificabat ex objecto quasi ex opere operato, non autem ex opere operante. Vgl. *Bill.* l. c. Diss. 3. art. 6. *Tournel.* l. c. Q. 3. art. 3. *Bellarm.* l. c. II, 12—17. P. Schmalzl, Die Sacram. d. A. Testam. im Allgem. u. d. Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Eichst. 1883.

2. Bei der Spendung der Sacramente ist das von Christus eingesetzte wesentliche äußere Zeichen von einer Reihe heiliger und bedeutungsvoller Ceremonien umgeben, welche die Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung als Verwalterin der übernatürlichen Heilsmittel angeordnet hat. Ihr Zweck geht dahin, die Heiligkeit der Sacramente, ihre tiefe Bedeutung und ihre Wirksamkeit den Gläubigen lebendig vor Augen zu stellen, und dadurch die Ehrfurcht vor den heiligen Sacramenten und andere fromme Gesinnungen und Tugendacte in ihnen zu erwecken. Sie bedingen die Gültigkeit der Sacramente nicht; wohl aber ist die pünktliche und andächtige Ausführung derselben zur erlaubten und gottgefälligen Sacramentenspendung unerläßlich.

Trid. Sess. 21. c. 2: Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret,

vel mutaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum Sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire judicaret. Sess. 22. c. 5 (bez. des hl. Meßopfers): Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam . . . instituit. Caeremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.

Cat. rom. l. c. q. 13: Ac merito quidem a primis usque Ecclesiae temporibus illud semper servatum est, ut Sacramenta solemnibus quibusdam caeremoniis ministrarentur. Primum enim maxime decuit, sacris mysteriis eum religionis cultum tribuere, ut sancta sancte tractare videremur. Praeterea, quae Sacramento efficiuntur, caeremoniae ipsae magis declarant ac veluti ante oculos ponunt, et earum rerum sanctitatem in animos fidelium altius imprimunt. Deinde vero mentes illorum, qui eas intuentur, et diligenter observant, ad sublimium rerum cogitationem erigunt, fidemque in eis et caritatem excitant; quo major cura et diligentia adhibenda erit, ut fideles vim caeremoniarum, quibus singula Sacramenta conficiuntur, cognitam et perspectam habeant.

Auch hier gilt *Aug.* Ep. 55 (al. 119), 11. 21: Plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis Sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cujus rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus quamdiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur; si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem.

3. Die genannten Ceremonien fallen meist unter den Begriff der Sacramentalien. Man versteht hierunter die (außer dem heiligen Opfer und den Sacramenten) in der Kirche üblichen Culthandlungen, durch welche die erleuchtende, reinigende und heiligende Wirksamkeit der göttlichen Gnade kraft des Gebetes der Kirche über Menschen oder Naturgegenstände herabgerufen wird. Sie werden ihrem Zwecke nach in Segnungen (Weihungen, benedictiones, consecrationes) und Exorcismen eingetheilt. Beide Arten sind öfters in Einem Acte mit einander verbunden. Sie vermitteln die durch das Gebet der Kirche an sie geknüpfte Gnade nur ex opere *operantis*, d. i. kraft der persönlichen sittlichen Beschaffenheit und Selbstbethätigung derjenigen, welchen sie gespendet werden, oder die sich derselben bedienen.

Thom. Aq. III. Q. 65. a. 3. ad 6: Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur Sacramenta, quia non perducunt ad Sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad Sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quandam faciendo ad Sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae. Vgl. Probst, Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung. Tüb. 1857. Sacramente und Sacramentalien u. s. f. Tüb. 1872. I. Theil. S. 16 ff. Schuler, Die kirchlichen Sacramentalien. Bamb. 1867.

Zweiter Artikel.

Die einzelnen Sacramente.

§ 147.

Die heilige Taufe.

1. Die Taufe (Baptismus) ist das Sacrament der Wiedergeburt, wodurch dem Menschen die Theilnahme an der Erlösungsgnade und die Aufnahme in die Kirche Christi vermittelt wird. Die Materie (mat. *proxima*) dieses Sacramentes ist die Abwaschung mit natürlichem Wasser (mat. *remota*), geschehe sie nun in Form der Untertauchung, des Aufgießens oder der Besprengung (a). Die Form besteht in den Worten: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (b).

Cat. rom. P. II. c. 2. q. 5: Etsi multae (definitiones) ex sacris scriptoribus afferri possunt, illa tamen aptior et commodior esse videtur, quam ex verbis Domini apud Joannem (3, 5), et Apostoli ad Ephesios (5, 26) licet intelligere . . . Ita fit, ut recte et apposite definiatur, Baptismum esse Sacramentum regenerationis per aquam in verbo. Natura enim ex Adam filii irae nascimur, per Baptismum vero in Christo filii misericordiae renascimur. Der Name Baptismus ist der heiligen Schrift, u. A. den Worten Christi Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine P. et F. et Sp. s. entnommen (βάπτω, βαπτίζω = immergo, lavo). Derselbe weist auf die (nächste) Materie des Sacramentes hin. Ebenso die Namen fons sacer, divinus, coelestis; aqua vitae aeternae. Andere im kirchlichen Sprachgebrauche übliche Bezeichnungen deuten die innere Wirkung desselben an. So nennen die heiligen Väter die Taufe: Signaculum, Sacramentum novae nativitatis, regenerationis, φῶς, φωτισμός, μυσταγωγία.

a. *Florent.* l. c.: Materia hujus Sacramenti est aqua vera et naturalis; nec refert frigida sit an calida. *Trid.* Sess. 7. de Bapt. can. 2: Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi, atque ideo verba illa Domini Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit: a. s. *Innoc. III.* Decr. l. 3. tit. 42. c. 5 erklärte unter Hinweis auf dieselbe Schriftstelle, eine mit Speichel ertheilte Taufe sei ungültig.

Die kirchliche Wissenschaft und Praxis hat auch stets daran festgehalten, daß nur natürliches Wasser gültige Materie der Taufe sei, nicht aber irgend eine wasserähnliche Flüssigkeit, auch wenn dieselbe durch Mischung anderer Stoffe mit Wasser entstanden ist (z. B. Bier). Sobald diese Mischung nach der gewöhnlichen Auffassung nicht mehr als Wasser bezeichnet werden kann, ist sie als ungültige Materie zu betrachten. Sonstige bloß accidentelle Eigenschaften oder Unterschiede (Seewasser, Fluß- oder Regenwasser u. dgl.) bedingen die Gültigkeit nicht. Zur erlaubten Spendung ist, außer im Nothfalle, das nach kirchlicher Vorschrift gesegnete Wasser erforderlich.

Eine prophetische Hindeutung auf die Materie des Sacramentes ist Ez. 36, 25: Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus iniquitatibus vestris.

Die göttliche Anordnung dieser Materie erhellt aus Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Vgl. Matth. 28, 19. Eph. 5, 26 (S. 657). Apg. 8, 36: Et dum irent per viam, venerunt ad quandam aquam, et ait Eunuchus: Ecce aqua, quid prohibet me baptizari? (38) Et jussit stare currum; et descenderunt uterque in aquam, Philippus et Eunuchus, et baptizavit eum.

‚Lehre der zwölf Apostel' (Διδαχή. Uebers. v. Wünsche. Leipzig 1884. Schr. aus dem 1. od. 2. Jahrh.) K. 7: „Was aber die Taufe betrifft, so taufet also: Wenn ihr alles

das vorgesagt habt, so taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in lebendigem (fließendem) Wasser. Wenn du aber lebendiges Wasser nicht hast, so taufe in einem andern Wasser; wenn du es in kaltem nicht kannst, in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." *Just. M.* Apol. I, 61: „Die, welche überzeugt sind und glauben, daß, was wir lehren und sagen, wahr sei, und versprechen, darnach leben zu wollen, werden angehalten, Gott durch Gebet und Fasten um Nachlassung ihrer früheren Sünden zu bitten. — Darauf werden sie von uns dahin geführt, wo Wasser ist, und auf dieselbe Weise wiedergeboren, wie wir es wurden; sie empfangen nämlich im Namen des Vaters des Weltalls, und unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus, und des heiligen Geistes die Abwaschung im Wasser." *Tert.* de Bapt. 1: Felix Sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur! Gegen eine gnostische Partei, welche die Taufe angeblich wegen der Geringfügigkeit dieser Materie verwarf, l. c. 2: Nihil adeo est, quod tam obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia quae in effectu repromittitur: ut hic quoque quoniam tanta simplicitate sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumtu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, et incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. *Aug.* in Joan. tr. 80, 3 (S. 655).

Von der Segnung des Taufwassers ist bereits die Rede bei *Cypr.* Ep. 70, 1: Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit Baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere. Vgl. Probst a. a. O. I, 74.

Die Gedanken der heiligen Väter über die Congruenz dieser Materie faßt zusammen *Thom. Aq.* III. Q. 66. a. 3: Ex institutione divina aqua est propria materia Baptismi; et hoc convenienter, primo quidem quantum ad ipsam rationem Baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae et animalia, humida sunt et ad aquam pertinent . . . Secundo quantum ad effectus Baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat; ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit Baptismo, in quantum est fidei Sacramentum. Tertio quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus (hom. 24 in Joan.) . . . *sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit.* Quarto quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati hujus Sacramenti; potest enim ubique de facili haberi. Auf die wichtige Rolle, welche das Wasser bei der ersten Erschaffung und Ausgestaltung der Dinge spielte, weist schon Tertullian (l. c. c. 3) hin, um die Bedeutung des Taufwassers zu erklären.

Die älteste Form der Spendung der Taufe (materia *proxima*) war die dreimalige Untertauchung (Apg. 8, 36. Röm. 6, 3 ff. über die mystische Bedeutung des Taufritus als einer Theilnahme an dem Tode und Begräbniß Christi, und an seiner Auferstehung).

Tert. de cor. mil. 3: Denique ut a Baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit. *Hier.* in Eph. 4, 5: Licet ter baptizemur, id est, immergamur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum Baptisma reputatur. Auch alle alten griechischen Ritualbücher reden von einer dreimaligen Untertauchung. Vgl. *Goar,* Euchol. Graec. p. 355. 365. Die Eunomianer führten als Ausdruck ihrer antitrinitarischen Häresie die einmalige Untertauchung ein (*Can. Ap.* 50: Si quis Episcopus aut Presbyter non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in Baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur). Die dreimalige Untertauchung galt jedoch nicht als Bedingung der Gültigkeit. Als man in Spanien im siebenten Jahrhundert

die einmalige Untertauchung annahm, um damit den Arianern gegenüber die Homousie der drei göttlichen Personen zu bekennen, wurde dieß von Gregor d. Gr. (Ep. I, 41) und der *Syn. Tolet. IV.* (a. 633) gebilligt. Die Untertauchung blieb, wenn auch nicht mehr allgemein, bis in's dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert hinein in Gebrauch (die allgemeine Sitte der Kindertaufe; die Uebelstände, welche die größere Zahl der zu Taufenden mit sich führten; Rücksichten der Schicklichkeit, insbesondere, seitdem das Amt der Diakonissen in Wegfall kam, haben zur Beseitigung des Immersionsritus beigetragen).

Auch die Besprengung und Aufgießung wurden stets als zur Gültigkeit genügend betrachtet. Jetzt ist die letztere in der lateinischen Kirche ausschließlich in Gebrauch. Auch das, was die Griechen jetzt noch als Immersio bezeichnen, ist im Grunde (nach Goar a. a. O.) nur eine Abwaschung.

‚Lehre der zwölf Apostel' a. a. O. *Cypr.* Ep. 69 (al. 76), 12: Nec quemquam movere debet, quod adspergi vel perfundi videntur aegri (die sogen. klinische Taufe), cum gratiam dominicam consequuntur, quando scriptura sancta per Ezechielem prophetam loquatur et dicat: Et adspergam super vos . . . (Ez. 36, 25). . . . Unde apparet, adspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere. Es ist auch mehr als wahrscheinlich, daß die Taufe der drei- und viertausend Erstlinge zu Jerusalem (Apg. 2, 41; 4, 4) in Form der Besprengung stattfand.

Den inneren Grund für die gleiche Gültigkeit der drei genannten Formen s. *Thom. Aq.* III. Q. 66. a. 7: Aqua assumitur in Sacramento Baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus), potest tamen fieri Baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis . . . et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum . . . Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate Baptismi. Auch die Röm. 6, 3 ff. hervorgehobene mystische Bedeutung des Taufritus geht bei den übrigen Formen nicht verloren. Ib. ad 2: In immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse; nam quocunque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars ejus aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum.

b. Die beständige Tradition der Kirche hat die Bestimmung der Taufform ausnahmslos in den Worten Christi Matth. 28, 19 (s. o.) gefunden. Eine Hindeutung auf dieselbe findet sich auch Apg. 19, 2. 3; 1 Kor. 1, 13.

Just. M. Apol. I, 61 (S. 684). *Tert.* adv. Prax. 26: Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina (P. et F. et Sp. s.) in personas singulas tingimur. De Bapt. 13: Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta. Ite, inquit, docete nationes . . . (Matth. 28, 19). *Ambr.* de Myst. 4: Credit Catechumenus in crucem Domini Jesu, qua et ipse signatur; sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire. *Aug.* de Bapt. c. Don. III, 15. 20 (§ 145, 3 a). Vgl. die Synodalbeschlüsse bezüglich der Ketzertaufe (§ 145, 4).

Die Griechen gebrauchen seit dem fünften Jahrhundert die inhaltlich gleiche Form: *Baptizatur servus Christi* in nomine Patris etc. Die Gültigkeit derselben anerkennt ausdrücklich *Florent.* l. c.: Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizatur talis servus Christi in nomine . . .; vel: Baptizatur manibus meis talis in nomine . . ., verum perficiatur Baptisma; quoniam cum principalis causa, ex qua Baptismus virtutem habet, sit sancta Trinitas; instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius Sacramentum, si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctae Trinitatis invocatione, perficitur Sacramentum. Aehnlich *Thom. Aq.* III. Q. 66. a. 5. ad 1.

Die Ansicht einiger Theologen des elften und zwölften Jahrhunderts, die Worte: Ego te baptizo oder ähnliche, seien zur Gültigkeit der Spendung nicht erforderlich, wurde vom apostolischen Stuhl verworfen.

Alex. III. (Decr. l. 3. tit. 42. c. 1): Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen; et non dixerit: Ego baptizo te in nomine Patris . . ., non est puer baptizatus. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 27: Valuit aliquando Baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris, etc., praetermissis illis: Ego te baptizo.

Thom. Aq. l. c. a. 5. ad 2: Cum ablutio hominis in aqua propter multa fieri possit, oportet quod determinetur in verbis formae, ad quid fiat; quod quidem non fit per hoc quod dicitur: In nomine Patris . . ., quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Col. 3, 17. Unde si non exprimatur actus Baptismi, vel per modum nostrum, vel per modum Graecorum, non perficitur Sacramentum.

Einige mittelalterliche Theologen (Beda, Hugo v. St. Victor, Petr. Lomb.) waren der Meinung, auch die Worte: In nomine Christi, könnten anstatt der drei göttlichen Namen als gültige Form dienen. Dasselbe behaupteten später die Socinianer. Auch Cajetan hatte diese Ansicht in seinem Commentar zur Summa des hl. Thomas vertreten. Auf Befehl Pius' V. wurde die betreffende Stelle in der zweiten Ausgabe des Commentars getilgt.

Der hl. Thomas, Bonaventura u. A. waren der Meinung, die Apostel hätten ausnahmsweise, kraft besonderen göttlichen Auftrages, auch *in solo nomine Christi* getauft. Die begründetste Ansicht ist jedoch diese, daß die Taufe zu keiner Zeit auf den bloßen Namen Jesu habe gültig gespendet werden können.

Die Stellen der heiligen Schrift, welche die Veranlassung zu der genannten Meinung des hl. Thomas u. A. geboten hatten (Apg. 2, 38; 8, 12; 10, 48; 19, 5. S. u. n. 2), reden allerdings von einer Taufe im Namen Jesu; es wird aber durchaus nicht angedeutet, daß damit die Taufform bezeichnet werden wolle. Im Namen Jesu getauft werden, heißt so viel als, die Taufe Christi empfangen, oder im Glauben an Christus, in der Kraft und im Auftrage Christi getauft werden.

Cat. rom. l. c. q. 16 (nachdem q. 15 die oben genannte Ansicht des hl. Thomas erwähnt worden): Quamquam dubium fortasse videri potest, an hujusmodi forma Apostoli aliquem baptizaverint, si *Ambrosii* (de Spir. s. I, 3) et *Basilii* (de Spir. s. 12) sanctissimorum et gravissimorum Patrum auctoritatem sequi volumus, qui ita Baptismum in nomine Jesu Christi interpretati sunt, ut dixerint, iis verbis significari Baptismum, non qui a Joanne, sed qui a Christo Domino traditus esset; tametsi a communi et usitata forma, quae distincta trium personarum nomina continet, Apostoli non discederent.

Fromond. Comm. in Act. 2, 38: Non enim hic explicat Petrus, qua forma verborum baptizantes uti deberent (de qua oportebat instruere baptizantes potius quam baptizandos); sed praecipit baptizandis, quid agere et profiteri debeant, cum Baptismum susciperent. Daß die Auffassung des römischen Katechismus zutreffend sei, ergibt sich aus dem Zeugniß der ‚Lehre der Apostel' (o. S. 683 ff.) K. 9 vgl. m. K. 7: „Niemand aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer die getauft sind auf den Namen des Herrn."

Einzelne Väter nahmen an, in dem Namen Jesu, der an jenen Stellen allein hervorgehoben werde, seien die Namen der anderen göttlichen Personen eingeschlossen; bei der Spendung der Taufe seien sie ausdrücklich genannt worden. So *Basil.* de Spir. s. 12. *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 17. 1 (Aus Joh. 1, 5: Omnia per ipsum facta sunt, dürfe nicht geschlossen werden, der heilige Geist sei nicht Schöpfer): Si autem quia non est nominatus, quod etiam per illum facta sit creatura, . . . ideo putas Dei Spiritum non esse creatorem; procul dubio, nec in ejus nomine poteris baptizatos dicere, quibus ait Petrus . . . *baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Jesu Christi* (act. 2, 38); quia non ait, *et Spiritus sancti;* nec in Patris nomine, quia nec ipse ibi est nominatus.

2. Die göttliche Einsetzung der Taufe ist in der heiligen Schrift so klar ausgesprochen, daß kein Zweifel daran möglich ist. Nur über den Zeitpunkt, wo dieselbe zuerst erfolgt sei, sind die Ansichten der Theologen verschieden. Die Veranlassung zu dieser Controverse boten die Stellen der heiligen Schrift, welche berichten, daß Christus und die Apostel auch schon vor dem Leiden und der Auferstehung des Erlösers die Taufe spendeten. Unzweifelhaft steht es fest, daß Christus das für die ganze Menschheit gültige Gesetz der Taufe erst nach seiner Auferstehung (Matth. 28, 19) promulgirt habe. In diesem Sinne, als ein für alle Menschen nothwendiges Mittel des Heiles, wurde also das Sacrament damals erst eingesetzt.

Joh. 3, 22: Post haec venit Jesus et discipuli ejus in terram Judaeam; et illic demorabatur cum eis, et baptizabat. 4, 1. Die Einsetzung der Taufe wollten die Einen in der Taufe Jesu im Jordan, Andere in seiner Unterredung mit Nicodemus, wieder Andere in der von Christus selbst vorgenommenen Spendung derselben (Joh. 3, 22) finden.

Die Beziehung der Taufe Christi im Jordan auf das Sacrament ist sehr alt. Vgl. *Ign. M.* Eph. 18: „Er empfing die Taufe, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen." *Ambr.* in Luc. II, 83: Baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas. *Cat. rom.* l. c. q. 20: Tunc a Domino hoc Sacramentum institutum esse perspicitur, cum ipse a Joanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit. Testantur enim sancti *Gregorius Nazianzenus* et *Augustinus,* eo tempore aquae vim generandi in spiritualem scilicet vitam datam esse . . . Hoc vero satis percipi a nobis potest, Baptismo a Domino suscepto sanctissimi et purissimi ejus corporis tactu aquam ad Baptismi salutarem usum consecratam esse; ita tamen, ut hoc Sacramentum, etsi ante passionem institutum fuerit, a passione tamen, quae omnium Christi actionum tanquam finis erat, vim et efficientiam duxisse credendum sit. Q. 21: Sed de altero etiam, quo scilicet tempore lex de Baptismo lata fuerit, nullus dubitandi locus relinquitur. Nam inter sacros scriptores convenit, post Domini resurrectionem, cum Apostolis praecipit: Euntes docete . . . (Matth. 28, 19), ex eo tempore omnes homines, qui salutem aeternam consecuturi erant, lege de Baptismo teneri coepisse.

Thom. Aq. III. Q. 66. a. 2: Sacramenta ex sui institutione habent quod conferunt gratiam. Unde tunc videtur aliquod Sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit quantum ad ipsum Sacramentum. Sed necessitas utendi hoc Sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia Sacramenta, quibus succedit Baptismus et alia Sacramenta novae legis; tum etiam quia per Baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato, et incipit novam justitiae vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus. Die von Christus und von den Aposteln vor dessen Auferstehung gespendete Taufe war demnach eine wirklich sacramentale, und ex *opere operato* wirksame Taufe. Ib. ad 1: Etiam ante passionem Christi Baptismus habebat efficaciam a Christi passione, in quantum eam praefigurabat, aliter tamen quam Sacramenta veteris legis: nam illa erant figurae tantum; Baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat justificandi, per cujus virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit. Vgl. o. S. 680. In dem menschgewordenen Erlöser war der Opferwille, welcher im Kreuzestode seine vollkommenste Offenbarung fand, seit dem ersten Augenblicke der Incarnation vorhanden, und in ihm die Verdienstursache des menschlichen Heiles vor Gott gegeben. Darum konnte der Gottmensch, auch schon, bevor er wirklich litt, durch das Sacrament der Taufe, als werkzeugliche Ursache, die Gnade spenden.

Die gegentheilige Ansicht, daß jene Taufe eine bloße Bußtaufe gewesen sei, bezeichnet Maldonat als eine irrige: Hic hodie error est ... Et vero quis credat, discipulos Christi, qui jam tunc baptizabant, ante mortem ejus baptizatos non fuisse? Quod si baptizati ante sunt, ab ipso utique, et in Spiritu sancto baptizati sunt ... Baptizabat igitur ipse aliquando ante passionem suam Christus, et in Spiritu sancto baptizabat. Vgl. *Bellarm.* de Bapt. c. 5. *Tournel.* de Bapt. Q. 3. art. 1.

Die Johannestaufe war nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift und der Tradition eine bloße Bußtaufe; sie vermittelte die Gnade nur ex *opere operantis*, und sie enthob nicht der Nothwendigkeit, die Taufe Christi als Sacrament der Wiedergeburt zu empfangen.

Trid. Sess. 7. de Bapt. can. 1: Si quis dixerit, Baptismum Joannis habuisse eandem vim cum Baptismo Christi, a. s.

Matth. 3, 11: Et ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare; ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni. Joh. 1, 33. Apg. 19, 3: Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt: In Joannis Baptismate. (4) Dixit ergo Paulus: Joannes baptizavit Baptismo poenitentiae populum dicens: In eum, qui venturus esset post ipsum, ut crederent, hoc est in Jesum. (5) His auditis baptizati sunt in nomine Domini Jesu.

Tert. de Bapt. 10: Nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare, divinum quidem eum Baptismum fuisse, mandatu tamen, non et potestate, quod et Joannem a Domino missum legimus in hoc munus, ceterum humanum conditione. Nihil enim coeleste praestabat, sed coelestibus praeministrabat, poenitentiae scilicet praepositus, quae est in hominis potestate. *Aug.* de Bapt. c. Don. V, 10. 12: Quaero itaque, si Baptismo Joannis peccata dimittebantur, quid amplius praestare potuit Baptismus Christi eis quos Apostolus Paulus post Baptismum Joannis Christi Baptismo voluit baptizari?

Thom. Aq. III. Q. 38. a. 1. ad 1: Baptismus Joannis non erat per se Sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad Baptismum Christi; et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi. Ib. a. 3: Baptismus Joannis gratiam non conferebat; sed solum ad gratiam praeparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi; alio modo assuefaciendo homines ad ritum Baptismi Christi; tertio modo per poenitentiam praeparando homines ad suscipiendum effectum Baptismi Christi.

Die tridentinische Erklärung ist gegen die Reformatoren (Melanchthon, Zwingli, Calvin u. A.) gerichtet, welche die Taufe des Johannes bezüglich der Wirksamkeit der christlichen Taufe gleichstellten. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 19—23. *Tournel.* l. c. Q. 1. art. 5.

3. Die ordentliche Wirkung der Taufe ist die Tilgung aller Sünden, sowohl der Erbsünde wie der persönlichen Sünden, in dem Getauften, sowie die Nachlassung aller von demselben verwirkten ewigen und zeitlichen Sündenstrafen. Jene Sündentilgung vollzieht sich durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, welche den Wiedergeborenen mit übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit allen Tugenden (virtutes *infusae*) ausstattet, ihm die übernatürliche Kindschaft Gottes, und ein Anrecht auf den Himmel verleiht. Endlich gewährt die Taufe die Mitgliedschaft der Kirche, indem sie der Seele zugleich einen unauslöschlichen Charakter einprägt. Diesen Glaubenssatz hat die Kirche theilweise schon den Pelagianern gegenüber ausdrücklich definirt.

Conc. Milev. II. can. 2 (S. 349): Propter hanc enim regulam fidei, etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regneratione mundetur, quod

generatione traxerunt. Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praesc.: In Baptismate omnia peccata, tam illud originale peccatum, contractum, quam illa, quae voluntarie commissa sunt, dimitti credimus. *Trid.* Sess. 5. can. 5: Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet: sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: a. s. In renatis enim nihil odit Deus; quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per Baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. *Florent.* Decr. pro Armen.: Baptismus . . . vitae spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiae. . . . Hujus Sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis; omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis injungenda est satisfactio: sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt.

Cat. rom. l. c. q. 43. 44. 49—53. Vgl. die Lehre von der Rechtfertigung o. § 119.

Marc. 16, 15. Joh. 3, 5 (s. u.). Apg. 2, 38: Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque in remissionem peccatorum. Röm. 6, 3: An ignoratis, quia quicunque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) baptizati sumus? (4) Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut, quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. (5) Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus. Gal. 3, 27: Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Eph. 5, 26; Tit. 3, 5 (§ 84, 2).

Tert. de Bapt. 1 (o. n. 1); c. 5: Exemto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat. . . . Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. *Cypr.* Ep. 63, 8: Per Baptisma enim Spiritus sanctus accipitur. Ad Donat. 4 (§ 118, 2). De op. et eleem. 2: Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis exstinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in Baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio Baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur. *Firm. Matern.* de errore prof. rel. 2: Alia est aqua, qua renovati homines renascantur; . . . illa, quam despicis, ignita venerandi Spiritus majestate decoratur, ut ex ipsa per veteres conscientiae cicatrices credentibus hominibus sanitas irrigetur. *Aug.* Enchir. 64; de Symb. ad Catech. 7, 14: Propter omnia peccata Baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa est. . . . . Semel abluimur Baptismate, quotidie abluimur oratione. De pecc. mer. et rem. II, 28. 46: In hac non jam praeterita, sed adhuc manente lege concupiscentiae, reatus ejus solvitur, et non erit, cum sit in Baptismo plena remissio peccatorum. Denique si continuo consequatur ab hac vita emigratio, non erit omnino quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus quae tenebant.

Das Donum *integritatis* (§ 85) wird dem Menschen durch die Taufe nicht zurückerstattet. Er bleibt insbesondere auch dem Tode, und den Anfechtungen der unordentlichen Begierlichkeit unterworfen. Jedoch, wie diese mit Hülfe der Gnade besiegt werden kann, so wird dereinst auch der Tod durch die selige Auferstehung und Verklärung der Erlösten überwunden werden. S. o. § 109, 1.

Trid. Sess. 5. can. 5 (§ 85, 2). *Cat. rom.* l. c. q. 42: Ac fateri quidem oportet, ... in baptizatis concupiscentiam vel fomitem remanere; sed illa vere peccati rationem non habet. . . . Concupiscentia enim, quae ex peccato est, nihil aliud est nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans; qui tamen motus, si voluntatis consensum aut negligentiam conjunctam non habet, a vera peccati

natura longe abest. Ueber die providentiellen Absichten, um derentwillen die ursprüngliche Integrität den Getauften nicht zurückerstattet wird, s. Ib. q. 47: Id quidem duabus potissimum de causis factum esse respondebitur. Quarum prima est, quod nobis, qui per Baptismum Christi corpori conjuncti atque ejus membra effecti sumus, plus aliquid dignitatis tribuendum non erat, quam ipsi capiti nostro tributum esset . . . (Christus mußte durch Erniedrigungen und Leiden in seine Herrlichkeit eingehen). Altera vero causa, cur in nobis post Baptismum infirmitas corporis, morbus, dolorum sensus, concupiscentiae motus relinquatur, illa est, ut scilicet tanquam segetem et materiam virtutis haberemus, ex qua deinde uberiorem gloriae fructum, atque ampliora praemia consequeremur. Vgl. o. § 114, 4. *Thom. Aq.* III. Q. 69. a. 1—8.

Ueber den Taufcharakter s. § 143, 6. *Cat. rom.* P. II. c. 1. q. 25: Ac Baptismi quidem charactere utrumque consequimur, ut ad alia Sacramenta percipienda reddamur idonei, et eo praeterea fidelis populus a gentibus, quae fidem non colunt, distinguatur.

Der Taufcharakter wird auch denjenigen, welche das Sacrament unwürdig empfangen, aufgeprägt. Darum darf auch an ihnen die Taufe nicht wiederholt werden. Die Taufgnaden werden auf Grund des Charakters ihnen zu Theil, sobald die dazu nothwendige Disposition in ihnen vorhanden ist. Vgl. die § 145, 4 angeführten Synodalentscheidungen. *Innoc. III.* c. *Majores* (§ 145, 5).

Aug. de Bapt. c. Don. I, 12. 18: Sicut enim in illo qui fictus accesserat, fit ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine Baptismo; ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit: sic etiam iste qui Baptisma Christi . . . in aliqua haeresi aut schismate accepit, . . . cum se correxerit, et ad Ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est; quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum ejus in unitate jam prodesse incipiat Sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat. *Thom. Aq.* l. c. a. 9. 10.

4. Die ordentlichen Spender der Taufe sind die Bischöfe und die Priester (bezw. die Pfarrer). In deren Auftrag dürfen auch die Diakonen die (feierliche) Taufe spenden. Im Nothfalle kann die Taufe (jedoch nur ohne die Ceremonien der feierlichen Spendung) von jedem Menschen, ohne Unterschied des Geschlechtes, des religiösen Bekenntnisses u. dgl. gültig gespendet werden.

Florent. l. c.: Minister hujus Sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae, et facere intendat quod facit Ecclesia. *Cat. rom.* l. c. c. 2. q. 23. Probst, Sacr. u. Sacrament. S. 115.

Tert. de Bapt. 17: Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est Episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine Episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est (quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest), nisi Episcopi jam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes.

Ueber die Bedingungen der gültigen und erlaubten Spendung s. o. § 145, 3. 5.

5. Die Taufe ist für alle Menschen ohne Ausnahme von Gott bestimmt, und kann nicht bloß von Erwachsenen, sondern auch von Unmündigen gültig empfangen werden. Diesen letzten Punkt hat die Kirche wiederholt definirt, im Gegensatze zu den verschiedensten Häresien, welche entweder die Nothwendigkeit, oder die Zulässigkeit und Wirksamkeit der Kindertaufe

bestritten (Pelagianer, Albigenser, Waldenser, Wiedertäufer). Sie hat sich dabei stets auf die von den Aposteln ihr anvertraute **Tradition** gestützt.

Conc. Milev. II. can. 2 (n. 3). *Later. IV.* (gegen die Albigenser, welche eine Wanderung der gefallenen Geister oder Seelen durch verschiedene Körper annahmen, und behaupteten, nur durch gute Werke könne die Läuterung derselben geschehen): Sacramentum vero Baptismi . . . tam parvulis, quam adultis in forma Ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem. Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Approbamus ergo Baptismum infantium, qui si defuncti fuerint post Baptismum, antequam peccata committant, fatemur eos salvari et credimus.

Trid. Sess. 5. can. 4. 5 (§ 88, 2). Sess. 7. de Bapt. can. 12: Si quis dixerit, neminem esse baptizandum, nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo: a. s. Can. 13: Si quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto Baptismo inter fideles computandos non esse; ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos; aut praestare omitti eorum Baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae: a. s.

Aus der **heiligen Schrift** lassen sich nur **indirecte** Beweise für die Zulässigkeit der Kindertaufe anführen. Als solche sind zu betrachten: Der ganz allgemein lautende Ausspruch Christi über die **schlechthinige Nothwendigkeit** der Taufe zum ewigen Heile (Joh. 3, 5. *Cat. rom.* l. c. q. 31: Quam legem non solum de iis, qui adulta aetate sunt, sed etiam de pueris infantibus intelligendam esse, idque ab apostolica traditione Ecclesiam accepisse, communis Patrum sententia et auctoritas confirmat); ferner das ebenso **allgemeine Gesetz** in Bezug auf die **Spendung** der Taufe (Matth. 28, 19); die Analogie der **Beschneidung**, welche am achten Tage nach der Geburt ertheilt wurde (*Cat. rom.* l. c.: Ac quibus circumcisio manufacta *in exspoliatione corporis* carnis proderat, iisdem Baptismum, qui est *circumcisio Christi non manufacta* prodesse perspicuum est). Man verweist auch darauf, daß nach dem Berichte der heiligen Schrift die Apostel öfters **ganze Familien** (worin sich auch wohl Unmündige befanden) getauft hätten (*Cat. rom.* l. c. Vgl. Apg. 10; 16; 18; 1 Kor. 1, 16).

Iren. adv. haer. II, 22. 4: Omnes enim venit (Christus) per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos, et pueros et juvenes et seniores. Ueber eine im Jahre 253 zu **Karthago** unter dem Vorsitze des hl. **Cyprian** gehaltene Synode vgl. *Cypr.* Ep. 64 (al. 59), 2: In hoc enim, quod tu putabas faciendum (der Bischof **Fidus** glaubte, die Taufe dürfe den Kindern erst am 8. Tage nach der Geburt gespendet werden), nemo consensit, sed universi potius judicamus, nulli homini nato misericordiam Dei et gratiam denegandam. Nam cum Dominus in evangelio suo dicat: Filius hominis non venit animas hominum perdere, sed salvare (Luc. 9, 56); quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est. n. 5 (§ 88, 2).

Dazu bemerkt. *Aug.* Ep. 166 (al. 28), 8. 23: Beatus quidem *Cyprianus* non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans, ad corrigendum eos, qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum, non carnem, sed animam dixit *non esse perdendam;* et mox natum rite baptizari posse, cum suis quibusdam Coëpiscopis censuit. De Bapt. c. Don. IV, 24. 31: Etsi quisquam in hac re auctoritatem divinam quaerat, quamquam quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur: tamen veraciter conjicere possumus, quid valeat in parvulis Baptismi Sacramentum, ex circumcisione carnis, quam prior populus accepit. Vgl. **Probst** a. a. O. S. 120.

Die Unmündigen werden der **vollen Wirkungen** der Taufe theilhaftig. Vgl. *Conc. Vienn.* (§ 118, 2). *Trid.* Sess. 7. de Bapt. can. 13 (s. o.). *Cypr.* l. c.; *Aug.* l. c.

Thom. Aq. III. Q. 69. a. 6: Quidam antiqui posuerunt quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus

virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter: primo quidem quia pueri, sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei est vita aeterna;* et ita non profuisset eis ad salutem, baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum, et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actis propter somnum. Wie wichtig der hier vom hl. Thomas verfochtene Satz für das religiöse Leben und die Erziehung der christlichen Jugend sei, liegt auf der Hand.

Auf den Einwand, daß den Unmündigen die zur Erlangung der Gnade nothwendige Disposition mangele, ist zu erwiedern: Die Disposition besitzt auch bei Erwachsenen nicht den Charakter einer wirkenden Ursache der Gnade, sondern nur einer unerläßlichen Bedingung, weil nur durch sie ein der Gnade positiv widerstrebendes Hinderniß (die bewußte Abkehr des Willens von Gott, und überdieß vielleicht die freiwillige Hingabe an persönliche Sünden) beseitigt werden kann. Dieses positive Hinderniß der Gnade ist in den Unmündigen nicht vorhanden, weil sie ihres sittlichen Zustandes sich nicht bewußt sind. Wenn ferner die Schuld der Erbsünde ohne ihr Zuthun ihre Seele befleckt, warum sollte dann nicht auch die Gnade, um Christi willen, ohne ihr Zuthun ihnen zu Theil werden können? Aufgenöthigt wird ihnen die Gnade darum nicht, weil sie kein positives bewußtes Widerstreben gegen dieselbe in sich tragen. Der Mangel des Glaubens und der Intention in den Unmündigen wird durch den Glauben und die mütterliche Liebe der Kirche, und in der Regel überdieß noch durch den Glauben derer, welche für ihre Taufe Sorge tragen, ersetzt. Jenem Glauben haben sie es zu verdanken, daß sie der Taufe theilhaftig werden. In diesem Sinne ist der Ausdruck zu verstehen, die Unmündigen würden getauft *in fide Ecclesiae* (*Trid.* Sess. 7. can. 13) vel *parentum.* Eine innere Beziehung dieses Glaubens zur Wirksamkeit des Sacramentes soll damit nicht behauptet werden.

Innoc. III. c. *Majores* (§ 145, 5): Originale igitur (pecc.) quod absque consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur Sacramenti. *Cat. rom.* l. c. q. 31. 32.

Thom. Aq. III. Q. 68. a. 9: Pueri ex peccato Adae peccatum originale contrahunt . . . Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita aeterna . . . Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quae sunt christianae vitae, firmius in ea perseverent, juxta illud Prov. 22, 6: *Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Ib. ad 1: Regeneratio spiritualis, quae fit per Baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit (de pecc. mer. et rem. I, 25): *Mater Ecclesia maternum os parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem.* Et c. 19: *Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non poenitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium, diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contra nitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur. Vgl. Q. 69. a. 6. ad 3. *Bellarm.* l. c. c. 8—11.

Ueber die bei der Taufe Erwachsener nothwendige Disposition s. o. § 119, 3 *Cat. rom.* l. c. q. 39. Ueber die altkirchliche Einrichtung des Katechumenates vgl.

J. Mayer, Gesch. des Katechum. und der Katechese in den ersten sechs Jahrh. Kempten 1868. Ad. Weiß, Die altkirchl. Pädagogik u. s. w. Freib. 1869. P. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendl. vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters. Kempten 1880.

6. Der Empfang der Taufe ist ein für alle Menschen ohne Ausnahme unerläßliches Mittel des Heiles (necess. *medii*); den Erwachsenen, welchen der christliche Glaube gepredigt ist, tritt diese Nothwendigkeit auch in Form eines ausdrücklichen göttlichen Gesetzes (necess. *praecepti*) entgegen. Diesen Satz hat die Kirche zuerst gegen die Pelagianer aufrecht erhalten, und zuletzt auf dem Tridentinum definirt (a). Sie hat aber auch stets gelehrt, daß im Nothfalle die eigentliche sacramentale Taufe (Baptismus *fluminis*) durch die sogen. Begierdetaufe und die Bluttaufe oder das Martyrium für den wahren christlichen Glauben (Baptismus *flaminis* und Baptismus *sanguinis*) ersetzt werde (b). Auch über das jenseitige Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder hat das kirchliche Lehramt sich mehrfach geäußert, wenn auch nicht in einer ganz umfassenden, jeden Zweifel ausschließenden Weise (c).

a. Vgl. die oben n. 5 (S. 691) angeführten Lehrentscheidungen. *Florent.* l. c.: Cum per primum hominem mors introierit in universos; nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. *Trid.* Sess. 7. de Bapt. can. 5: Si quis dixerit, Baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem: a. s.

Die Erklärung war gegen Luther gerichtet, welcher schrieb: „Es sollen alle Sacrament frei seyn jedermann. Wer nit tauft will sein, der laß anstehen. Wer nit will das Sacrament empfahn, der hat sein wohl Macht." Sämmtl. W. Erlang. 27, 343.

Wie die Wirksamkeit der Taufe in den Unmündigen, und also auch die Nothwendigkeit derselben, dem Sacramentsbegriff der Reformatoren gemäß, behauptet werden konnte, ist nicht abzusehen. S. o. § 141, 2.

Diese Verlegenheit zeigt sich bei *Calv.* Inst. IV, 16. 21: Nihil plus in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a Domino percussum obfirmet et sanciat. Reliqua ejus Sacramenti significatio quo tempore Deus ipse providerit, postea sequetur. Auch Wicleff, Zwingli und die Socinianer bestritten die Nothwendigkeit der Taufe. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 4. Möhler, Symbolik. § 32. 91.

Joh. 3, 5 (§ 143, 1). V. 6: Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Der Beweiskraft dieser Stelle wußten die Pelagianer nicht anders zu begegnen, als durch die willkürliche und unstatthafte Unterscheidung zwischen Vita aeterna und regnum coelorum (s. o. § 88, 2).

Matth. 28, 19 (§ 128, 2). Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. (16) Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Implicite ist das Dogma in allen jenen Stellen ausgesprochen, welche die Taufe schlechthin als das Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung bezeichnen. Vgl. Apg. 2, 38; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5 (§ 143, 1).

Die Tradition bezeugt das Dogma indirect, indem sie die Nothwendigkeit der Kindertaufe betont (o. n. 5); auch direct wird dasselbe oftmals schon vor dem Auftreten des Pelagianismus von den heiligen Vätern ausgesprochen.

Iren. adv. haer. III, 17. 2: Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis: ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua, quae de coelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos, lignum aridum existentes primum, nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae

autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt in vitam Dei. Den Häretikern, welche einwenden, die Taufe sei nicht nothwendig, da auch Abraham durch den Glauben allein gottgefällig geworden sei, entgegnet *Tert.* de Bapt. 13: Sed in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent. Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem, resurrectionemque ejus, addita est ampliatio Sacramento, obsignatio Baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potentiam habuit sine sua lege. Lex enim tingendi imposita est, et forma praescripta. *Cyr. Hier.* Cat. III, 4: „Wenn du also in das Wasser hinabsteigen wirst, so schaue nicht auf das bloße Element des Wassers, sondern empfange in der Kraft des heiligen Geistes das Heil; denn ohne beide kannst du nicht vollkommen werden . . . Weder hat derjenige, der zwar mit Wasser getauft, des Geistes aber nicht gewürdigt worden, die vollkommene Gnade; noch wird einer, wenn er auch in seinen Werken ganz tugendhaft ist, aber das Siegel durch Wasser nicht empfängt, eingehen in das Himmelreich. Ein kühnes Wort; aber nicht von mir: denn Jesus hat es ausgesprochen." *Ambr.* de Abr. II, 11. 79: Nemo ascendit in regnum coelorum, nisi per Sacramentum Baptismatis.

Aug. Ep. 166 (al. 28), 7. 21: Quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine Sacramenti ejus participatione exeunt, hic profecto et contra apostolicam praedicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo vivificari omnino non posse.

Thom. Aq. III. Q. 68. a. 1: Ad illud homines tenentur, sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum . . . Ad hoc autem datur Baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius . . . Unde manifestum est quod omnes ad Baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

b. Schon die heiligen Väter lehren, daß die sacramentale Taufe im Nothfalle durch die Bluttaufe, oder das für den wahren Glauben erduldete Martyrium, und durch die Begierdetaufe, d. i. durch vollkommene Liebe oder Reue, welche das Verlangen nach der Taufe einschließt (cum voto Sacramenti) ersetzt werde.

Durch das Martyrium wird ebenso wie durch die Taufe eine vollkommene Tilgung der Sünden und Sündenstrafen bewirkt.

Tert. de Bapt. 16: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet; de quo Dominus: *Habeo*, inquit, *baptismo tingi* (Luc. 12, 50), cum jam tinctus fuisset . . . Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. *Cypr.* Ep. 73, 21: Numquid potest vis Baptismi esse major aut potior, quam confessio, quam passio, ut quis coram hominibus Christum confiteatur et sanguine suo baptizetur? Et tamen neque hoc Baptisma haeretico (d. i. bei formeller Häresie) prodest, quamvis Christum confessus et extra Ecclesiam fuerit occisus. *Aug.* Civ. XIII, 7: Nam quicunque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte Baptismatis. Qui enim dixit, *Si quis non renatus fuerit* . . . . (Joan. 3, 5); alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit, *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est* (Matth. 10, 22). Et alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (Matth. 16, 25).

Von der Begierdetaufe ist die Rede *Trid.* Sess. 6. c. 4: Quae quidem translatio (die Wiedergeburt) post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis, aut ejus voto fieri non potest. Sess. 7. de Sacr. in gen. can. 4 (§ 143, 2).

Ambr. Or. de obitu Valent.: Quem regeneraturus eram, amisi (der Kaiser war als Katechumen gestorben); verumtamen ille gratiam quam poposcit non amisit. — Quodsi martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas. *Aug.* de Bapt. c. Don. IV, 22. 29: (Invenio) non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri

non potest. Der hl. Augustinus verweist auf das Beispiel des reuigen Schächers (Luk. 23, 40); ebenso *Cyr. Hier.* Cat. XIII, 31.

Es wird je nach dem Maße der christlichen Erkenntniß des Einzelnen zu bestimmen sein, ob das Votum Baptismi ein ausdrückliches sein müsse, oder ob ein Votum *implicitum* (z. B. der Wille, alles zu thun, was Gott als Mittel des Heiles verlangt) genüge. Von der Intensivität der Liebe Gottes, welche die Begierdetaufe einschließt, wird es abhangen, ob sie auch alle zeitlichen Sündenstrafen, oder nur einen Theil derselben tilgt.

Thom. Aq. III. Q. 66. a. 11: Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per Baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo praeter Baptismum aquae potest aliquis consequi Sacramenti effectum ex passione Christi, in quantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo . . . Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum Baptismi, non solum sine Baptismo aquae, sed etiam sine Baptismo sanguinis, in quantum scilicet alicujus cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum; et poenitendum de peccatis; unde etiam dicitur Baptismus poenitentiae. Q. 68. a. 2. ad 2: Nullus pervenit ad vitam aeternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae; quae quidem universalis absolutio fit in perceptione Baptismi et in martyrio; propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta Baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium Baptismi . . . talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem,* ut dicitur 1 Cor. 3, 5.

c. Die Kirche hat in ihren Lehrentscheidungen wiederholt angedeutet, daß die ohne Taufe sterbenden Kinder, wegen der ihnen anhaftenden Erbsünde, von der übernatürlichen himmlischen Seligkeit (visio Dei) ausgeschlossen bleiben (poena *damni*); daß sie jedoch nicht von denselben positiven Strafen betroffen werden, wie diejenigen, welche wegen schwerer persönlicher Sünden der Verdammniß verfallen (poena *sensus*).

Innoc. III. c. *Majores* (§ 145, 5): Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Prof. fidei Graec. in *Lugdun. II.*: Illorum autem animas qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. Gleichlautend *Florent.* Decr. Union. Auf dieser Unterscheidung beruht die Annahme eines sogen. Limbus puerorum, d. i. eines Ortes, an welchem die ungetauften Kinder zwar die Poena *damni* (den Verlust der seligen Anschauung Gottes), nicht aber die Poena *sensus* (die positiven Höllenqualen) erleiden. Diese Annahme hat die Kirche gegen den Vorwurf des Pelagianismus in Schutz genommen.

Prop. *Syn. Pistor.* damn. 26: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei, et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani; falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa. S. o. § 88, 2.

(Conc. *Milev. II.* can. 4: Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: *In domo Patris mei mansiones multae sunt,* ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine Baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt: a. s. . . . Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret. Die Aechtheit dieses Canons ist zweifelhaft. Vgl. Hefele, Conciliengesch. II, 103. Die oben genannte Meinung bezüglich des Limbus puerorum wird durch denselben nicht getroffen. Sie schreibt den Ungetauften nicht die himmlische Seligkeit zu.)

Nur wenige kirchliche Theologen waren der Ansicht, daß die sacramentale Taufe den Unmündigen bei ihrem Abscheiden irgendwie ersetzt werde, und daß sie demnach zur himmlischen Seligkeit gelangten. Als ein solches Ersatzmittel betrachteten einige eine Art von Begierdetaufe, d. i. ein Verlangen nach der Taufe, welches in der Seele der Unmündigen sofort nach ihrer Loslösung vom Körper erwache (Klee, Dogmatik. III, 160). Diese Ansicht entbehrt nicht bloß jeder positiven Begründung; sie ist auch unvereinbar mit der kirchlichen Lehre vom Status *viatoris*. Ueberdieß unterstellen offenbar die oben genannten Lehraussprüche der Kirche, daß die Ungetauften mit der Schuld der Erbsünde behaftet vor dem göttlichen Richterstuhle erscheinen.

Andere meinten, durch den Glauben der Eltern und ihren Wunsch, ihre Kinder zu taufen, werde im Nothfalle die sacramentale Taufe ersetzt. So *Cajetan*. Comm. in III. Q. 68. a. 2. 11. Auch Klee a. a. O. S. 162 hält diese Meinung für zulässig. Auf Befehl Pius' V. wurde die genannte Stelle in der zweiten Ausgabe des Cajetan'schen Commentars beseitigt. Vgl. *Pallav*. Hist. Conc. Trid. IX, 8. 4: Idcirco Patres articulum illum (jene Meinung Cajetans) haud proscribendum putarunt. Cujus rei causam adducebant, quoniam is ad Baptismi doctrinam non spectabat, adeoque posset omitti, nec tamen per hoc ipsum silentium tolerandus declararetur; quamquam postea Dom. Soto . . . haeresis illum notaverit, et Pius V. P. M. . . . id ex libris tam eximii Theologi expungi jusserit; nec immerito, cum universali Christi effato, *Nisi quis renatus fuerit* . . . opponi videretur; quippe quod induceret quandam certam rationem coeli obtinendi citra Baptismum, vel proprium Baptismi votum: quidquid sit de sententia Gersonis, putantis *interdum relaxari* a Deo hanc legem pro suo arbitratu ad parentum preces; vel de altera minus laxa s. Bonaventurae et Episcopi Autissiodorensis opinione, dicentium id saltem contingere, cum *inceptus jam Baptismus* ex obstaculo, sed citra culpam, aut ex occulto vitio *absolvi non potest*.

Die meisten kirchlichen Theologen halten daran fest, daß den Unmündigen ein solcher Ersatz der Taufe nicht zu Theil werde, und daß sie darum der himmlischen Seligkeit verlustig gehen. In Bezug auf die nähere Bestimmung ihres jenseitigen Looses sind die Ansichten wiederum getheilt.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus lehrten die einen, sie würden der Höllenqual überantwortet, jedoch dem mildesten Grade derselben (*Aug.* de pecc. mer. et rem. I, 16. 21: Potest proinde recte dici, parvulos sine Baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros). Aehnlich *Fulg.* de fide ad Petr. 27.

Eine zweite Ansicht geht dahin, daß die Unmündigen zwar von der Poena *damni* betroffen werden, und dieselbe schmerzlich empfinden; nicht aber von der Poena *sensus*. Sie befinden sich in dem sogenannten Limbus puerorum. S. o. die kirchlichen Lehrentscheidungen. Vgl. *Bellarm.* De amiss. gr. et statu pecc. VI, 1—7. *Bill.* de pecc. Diss. 7. a. 6.

Die genannten Lehrentscheidungen lassen keinen Zweifel darüber, daß die Unmündigen von der Anschauung Gottes ewig ausgeschlossen bleiben. Sie sprechen aber nicht ausdrücklich den Gedanken aus, daß die Unmündigen jenen Verlust schmerzlich empfinden.

Hierauf beruht eine dritte Ansicht, dahin lautend, daß die Unmündigen einer natürlichen Seligkeit sich erfreuen, welche aus einer jenseits zu vollkommener Entwicklung gelangten natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes entspringt. Es stehe nichts im Wege, diese Entwicklung als etwas durchaus Naturgemäßes anzunehmen. Anderseits würde aus dem Verluste der ewigen Anschauung Gottes nur dann eine positive Unseligkeit folgen, wenn das Bewußtsein dieses Verlustes in jenen Seelen vorhanden wäre; und dieses anzunehmen, liege kein zwingender Grund vor, da jenes Bewußtsein nur aus einer übernatürlichen Offenbarung von Seiten Gottes entspringen könnte. Dieses ist auch die Meinung des hl. Thomas.

Thom. Aq. de Malo Q. 5. a. 1: Cum homo dono originalis justitiae ad gratiam visionis divinae disponatur, ejusdem carentia peccati originalis poena conveniens et justissima erit. Ib. a. 2: Originalis culpae nulla sensus, sed sola divinae visionis privatio conveniens poena est. Ib. a. 3: Puerorum animae cum originali decedentes, nullam interioris doloris ex divinae visionis carentia afflictionem sentiunt, cum illam

privationem perfecte non cognoscant . . . Nulla ratio videtur esse, quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus eis attribuit. Et ideo aliis videtur, et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant . . . Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam; sed carent supernaturali cognitione quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec Sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem . . . Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident. Ib. ad 4: Pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt. Ueber den Limbus puerorum s. Suppl. III. Q. 69. a. 6.

Man beachte auch, daß jene Unmündigen nicht sowohl wegen Mangels der Taufe, als vielmehr wegen der Erbsünde von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen bleiben; daß Gott (vol. *antecedente*) auch ihr Heil gewollt, und auch für sie die nothwendigen allgemeinen Mittel des Heiles bereitet und bestimmt habe (s. o. § 124). Daß aber die einen thatsächlich zum Genusse dieser Mittel gelangen, während die anderen in Folge natürlicher Umstände daran verhindert werden, welche die göttliche Vorsehung allerdings beseitigen könnte, wenn es ihr so gefiele: das ist das unergründliche Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl. Vgl. o. § 125.

Tournel. de Bapt. Q. 2. art. 1: Stat quoque Dei antecedens voluntas de salute omnium, cum damnatione illorum infantium sine Baptismo morientium; siquidem ex voluntate illa antecedenti et sincera praeparavit omnibus media necessaria ad salutem: sed illius voluntatis virtute non tenetur Deus invertere cursum causarum secundarum, ut procuret omnibus infantibus, antequam moriantur, applicari remedium Baptismatis; istud enim pertinet ad voluntatem, ut vocant, consequentem, ex qua alios vult perire propter labem originalem, alios vero vult salvos esse per Baptismum. Cur autem illos potius quam alios eligat, *O altitudo!*

§ 148.

Die heilige Firmung.

1. Die Firmung (confirmatio) ist dasjenige Sacrament, durch welches den Getauften der heilige Geist mitgetheilt wird, zur Befestigung ihres Glaubens und zur Stärkung für das Bekenntniß desselben, sowie für das siegreiche Bestehen des christlichen Lebenskampfes. Sie ist ein von der Taufe verschiedenes, selbständiges Sacrament (a). Die Materie (mat. *proxima*) derselben ist die Salbung mit dem vom Bischofe geweihten Chrisma (b); die Form bilden die dabei zu sprechenden Worte: Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (c).

a. Der Name Confirmatio ist in der heiligen Schrift begründet (2 Kor. 1, 21. 22; vgl. m. Luk. 24, 49. Apg. 1, 8), und findet sich im kirchlichen Sprachgebrauche seit dem vierten und fünften Jahrhundert (Const. ap. III, 17. *Ambr.* de Myst. 7). Aelter ist die ebenfalls der heiligen Schrift entlehnte Bezeichnung: Manuum impositio. Daneben finden sich noch die Namen: Unctio, Sacramentum chrismatis et unctionis, Chrisma salutis, Signaculum (σφραγίς), Perfectio (τὸ τέλειον). Vgl. *Tournel.* de Sacr. Confirm. Q. 1. art. 1. Klee, Dogmengesch. II. 160.

Als Sacrament wird die Firmung erwähnt: Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Confirmationem ab Episcopo factam, id est, impositionem manuum sanctam et venerande esse accipiendam censemus. Prof. fidei Graec. in *Lugd. II.* (s. u. b). *Florent.* l. c.: Secundum Sacramentum est Confirmatio; cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per Episcopum benedicto. Forma autem est: Signo te signo crucis etc. (s. o.) *Trid.* Sess. 7. de Conf. can. 1: Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium Sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant: a. s. Can. 2: Si quis dixerit, injurios esse Spiritui sancto eos, qui sacro Confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt: a. s. Gegner dieses Sacramentes waren u. A. die Novatianer, ein Theil der Katharer, die Waldenser, Wicleff, Hus und die Reformatoren. Im Mittelalter waren einzelne Theologen (z. B. Alex. v. Hales, vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 72. a. 1. ad 1) der Meinung, das Sacrament der Firmung sei in späterer Zeit von der Kirche eingesetzt worden. Vgl. *Bellarm.*, de Sacram. Confirm. c. 1. *Tournel.* l. c. art. 1. Nepefny, Die Firmung. Passau 1869. S. 163.

Daß die Firmung ein von der Taufe verschiedenes, selbständiges Sacrament sei, ist in der heiligen Schrift zum Mindesten angedeutet, und in der Tradition bestimmt bezeugt.

Apg. 8, 14: Cum autem audissent Apostoli, qui erant Jerosolymis, quod recepisset Samaria Verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem; (15) qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum sanctum. (16) Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Jesu (von dem Diakon Philippus, V. 12). V. 17: Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum. 19, 5: His auditis, baptizati sunt (die Johannesjünger zu Ephesus) in nomine Domini Jesu. (6) Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus sanctus super eos, et loquebantur linguis, et prophetabant. Alle Momente eines sacramentalen Ritus liegen hier vor, und derselbe wird bestimmt von der Taufe unterschieden. Vgl. auch Hebr. 6, 1: Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem . . . (2) baptismatum doctrinae, impositionis quoque manuum . . .

Conc. Arelat. (§ 145, 4). *Innoc. I.* Ep. 25. ad Decentium Eugub. c. 3: De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab Episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Haec autem pontificibus solis deberi ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Spiritum sanctum.

Tert. de Bapt. 7: Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant . . . c. 8: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

Cypr. Ep. 73, 9 (nach Anführung der Thatsache Apg. 8, 14): Quia legitimum et ecclesiasticum Baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. *Cyr. Hier.* Cat. myst. III, 1: „In ähnlicher Weise (wie Christus bei der Taufe im Jordan) wurde auch euch, als ihr aus dem Wasser des heiligen Bades heraufgestiegen waret, die Salbung verliehen, das Abbild von jener, mit welcher Christus gesalbt worden ist, das ist, der heilige Geist." c. 4: „Denn gleichwie Christus nach der Taufe und nach der Herabkunft des heiligen Geistes hinausging und den Widersacher besiegte, also stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und nach der mystischen Salbung, angethan mit der ganzen Waffenrüstung des heiligen Geistes, der feindlichen Macht entgegen und kämpft sie nieder, indem ihr sprechet: Ich vermag alles in dem, der mich stärkt, in Christo." *Aug.* in 1 Joan. tr. 3 n. 5: Unctio spiritualis

ipse Spiritus sanctus est, cujus Sacramentum est in unctione visibili. n. 12: Unctionis Sacramentum est, virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus sanctus; unctio invisibilis, caritas illa est, quae in quocunque fuerit tanquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest. De Trin. XV, 26. 46: Et manifestius de illo (Christo) scriptum est in Actibus Apostolorum (10, 38): *Quoniam unxit eum Deus Spiritu sancto.* Non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos unguit Ecclesia.

Die Verschiedenheit dieses Sacramentes von der Taufe erhellt auch aus der Verschiedenheit des äußern Zeichens und der Wirkungen. S. n. 2. Wenn nun die Firmung, wie gezeigt worden, von Anfang an in der Kirche als ein selbständiges Sacrament betrachtet und gespendet wurde, so ist damit zugleich die göttliche Einsetzung derselben erwiesen. *Bellarm.* l. c. c. 2.

b. Bezüglich der Materie der heiligen Firmung waren die Theologen schon seit dem Mittelalter getheilter Ansicht. Die einen betrachten die Salbung mit Chrisma als wesentliche Materie, andere die Handauflegung; wieder andere halten beides für gleich wesentlich und nothwendig. Auch die Meinung wurde vertreten, Christus habe es der Kirche überlassen, je nach Bedürfniß der Zeiten die eine oder die andere Materie anzuwenden. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 1. art. 3.

Die heilige Schrift bietet keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung dieser Controverse. Sie gedenkt allerdings nur der Handauflegung, da wo nach der Meinung der heiligen Väter von dem Sacramente der Firmung die Rede ist (Apg. 8, 14; 19, 6; Hebr. 6, 2. S. o. S. 698). Sie weist jedoch auch wieder hin auf eine Salbung und Besiegelung der Gläubigen mit dem heiligen Geiste (2 Kor. 1, 22: Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, (22) qui et significavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. 1 Joh. 2, 20: Sed vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia. V. 27: Et vos, unctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Vgl. *Aug.* in Joann. l. c.). So wenig jedoch an diesen Stellen direct und unzweideutig von einer sacramentalen Salbung geredet wird, ebenso wenig ist an den zuerst genannten gesagt, daß die Apostel sich nur der Handauflegung, und nicht der Salbung bedient haben.

Bei den heiligen Vätern findet sich eine ähnliche Erscheinung. Sie erwähnen bald nur der Handauflegung, bald auch wieder der Salbung und Besiegelung (signaculum Dominicum), oder Bezeichnung (consignatio, d. i. das Kreuzzeichen, signum Christi) da, wo sie den Ritus dieses Sacramentes beschreiben. Vgl. die oben citirten Stellen. *Tournel.* l. c. art. 2.

Daß die Salbung und Besiegelung (oder Bezeichnung) einen und denselben Act bedeuten, kann nicht bezweifelt werden (*Innoc. I.* l. c.: Non tamen frontem ex eodem oleo signare [presbyteris licet], quod solis debetur Episcopis, cum tradunt Spiritum sanctum Paracletum. S. o. S. 698. *Syn. Hispal.* a. 656. c. 7: Presbyteris non licet nec chrisma conficere, nec chrismate frontes baptizatorum signare).

In Bezug auf das Verhältniß von Handauflegung und Salbung wurden die verschiedensten Ansichten vertreten. Einige Theologen (und auch eine Synode zu Mainz i. J. 1549) nahmen an, die Apostel hätten ausnahmsweise durch Handauflegung das Sacrament gespendet; nach ihrer Zeit aber habe die Kirche auf Grund apostolischer Anordnung die Salbung eingeführt. Diese Ansicht ermangelt jeder positiven Begründung, und kann insbesondere nicht aus dem Decrete des Florentinums hergeleitet werden. Die betreffenden Worte (Loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio) haben nur den Sinn, daß die Kirche in dem Sacramente der Firmung eben dasselbe vollziehe (die Mittheilung des heiligen Geistes), was auch die Apostel durch die erwähnte Handauflegung vollzogen haben. *Cypr.* l. c. *Aug.* l. c. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournel.* l. c. art. 3.

Den Zeugnissen der heiligen Väter scheint die Ansicht am meisten gerecht zu werden, daß ein und derselbe Ritus im kirchlichen Sprachgebrauche bald als Salbung, bald als Handauflegung bezeichnet werde; daß mithin die Salbung mit Chrisma, und die darin eingeschlossene Handauflegung die wesentliche Materie der Firmung bilden.

Für diese Auffassung spricht auch Prof. fidei Graec. in *Lugd. II.*: Aliud est Sacramentum Confirmationis, quod per manuum impositionem Episcopi conferunt, chrismando renatos; und noch deutlicher *Innoc. III.* c. *Cum venisset* (Decr. l. 1. tit. 15. c. 1): Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur Confirmatio: quia per eam Spiritus sanctus ad augmentum datur et robur. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournel.* l. c. a. 3. Repesny a. a. O. S. 144.

Hieraus erklärt sich auch, warum schon den heiligen Vätern und dann den kirchlichen Theologen die Namen: Confirmatio, Unctio, Manus impositio für unser Sacrament als gleichbedeutend gelten.

Mit Rücksicht auf die Berichte Apg. 8 u. 19 (s. o.) nimmt der hl. Thomas an, auch die Apostel hätten zwar regelmäßig das Sacrament der Firmung in Form der Salbung gespendet; in den Fällen jedoch, wo die göttliche Mittheilung des heiligen Geistes durch wunderbare äußere Zeichen sich kund that, hätten sie es bei der bloßen Handauflegung bewenden lassen.

Thom. Aq. III. Q. 72. a. 2. ad 1: Similiter etiam ad impositionem manus Apostolorum, et etiam ad eorum praedicationem descendebat plenitudo Spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super Apostolos. Unde Petrus dicit Act. 11, 15: *Cum coepissem loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos initio.* Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen Apostoli communiter chrismate in exhibitione Sacramenti, quando hujusmodi visibilia signa non exhibebantur.

Man beachte, daß auch der römische Katechismus (P. II. c. 3. q. 2. 7) nur von der Salbung als Materie des Sacramentes redet.

Die Salbung geschieht in der lateinischen Kirche an der Stirne (signaculum frontium, *Tert.* adv. Marc. III, 22). Die symbolische Bedeutung und die Congruenz dieses Ritus erklärt *Aug.* Enarr. in Ps. 141. n. 9: Quia vero in fronte erubescitur, ille qui dixit: *Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram Patre meo, qui in coelis est,* ipsam (crucis) ignominiam quodammodo, quam Pagani deridebant, in loco pudoris nostri constituit. *Thom. Aq.* l. c. a. 9: In hoc Sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo: primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum . . . Secundo quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte . . . Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem, neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat. Vgl. *Florent.* l. c.

Das Chrisma besteht aus einer Mischung von Olivenöl und Balsam. Ueber die mystische Bedeutung desselben vgl. *Florent.* l. c. (S. 698). *Cat. rom.* l. c. c. 7—9. *Thom. Aq.* l. c. a. 2. Die Griechen setzen zu dem Chrisma ein Gemenge von 35 wohlriechenden Kräutern und Wein hinzu.

Als wesentlich nothwendig zur gültigen Spendung ist nur das Olivenöl zu betrachten. Das florentinische Decret beschreibt nur die in der römischen Kirche thatsächlich vorhandene Praxis, ohne irgend eine dogmatische Definition aufstellen zu wollen.

Zur erlaubten Spendung ist erforderlich, daß das Chrisma vom Bischofe geweiht sei. Schon Tertullian (de Bapt. 7) und Cyprian (Ep. 70, 2) erwähnen diese Segnung; ebenso Innocenz I. (Ep. ad Decent.: Chrismate, quod ab Episcopo fuerit consecratum. S. o. S. 698). Als ein bischöfliches Vorrecht wird dieselbe von einer Reihe von Synoden seit dem vierten Jahrhundert bezeichnet. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 10. *Thom. Aq.* l. c. a. 3. *Tournel.* l. c. art. 3. Repesny a. a. O. S. 54.

c. Die Frage nach der Materie der Firmung bedingt zugleich die Frage nach der Form derselben. Wenn die Materie, wie oben gezeigt wurde, in der Salbung des Firmlings (und der darin eingeschlossenen Handauflegung) zu suchen ist, so besteht auch die

Form ausschließlich in den Worten: Signo te signo crucis etc. (vgl. *Florent.* l. c. S. 698); nicht aber in den übrigen vom Bischofe gesprochenen Gebeten.

Cat. rom. l. c. q. 11: His igitur verbis Confirmationis forma absolvitur: Signo te etc. Ib. q. 12: Si etiam ratione aliqua probari non possit, hanc esse hujus Sacramenti veram et absolutam formam, Ecclesiae catholicae auctoritas, cujus magisterio ita semper edocti fuimus, non patitur, nos ea de re quicquam dubitare.

Wenn die heiligen Väter vielfach von einem mit der Handauflegung verbundenen Gebete reden, so ist darunter wohl die oben genannte Form zu verstehen. Sie kann ein Gebet genannt werden, weil sie in der That (vermöge des Opus operatum) einer wirksamen Herabrufung des heiligen Geistes gleichkommt. Vgl. *Tert.* de Bapt. 8. *Cypr.* Ep. 73, 9 (S. 698).

Ueber die Congruenz dieser Form s. *Thom. Aq.* l. c. a. 4: In hoc Sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc Sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas, quae exprimitur cum dicitur: *In nomine Patris* etc. Secundum est ipsum robur spirituale quod homini confertur per Sacramentum materiae visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum, quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur; et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis,* in quo scilicet Rex noster triumphavit, ut dicitur Col. 2, 15. Bezüglich des dem Firmling von dem Bischofe zu ertheilenden Backenstreiches vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 25: Deinde vero qui unctus et confirmatus est, ut meminerit, se tanquam fortem athletam paratum esse oportere ad omnia adversa invicto animo pro Christi nomine ferenda, manu leviter in maxilla ab episcopo caeditur. Vgl. Probst a. a. O. S. 188.

2. Die specifische Wirkung der heiligen Firmung, außer der Vermehrung der heiligmachenden Gnade, ist die Gnade der Befestigung im Glauben, sowie eine übernatürliche Stärkung der Seele zum Zwecke des unerschrockenen Bekenntnisses und zur treuen Bewahrung und Uebung desselben im christlichen Lebenskampfe. Alle diese Wirkungen werden dem heiligen Geiste in besonderer Weise (per appropriationem) beigelegt (§ 113). Darum wird auch im kirchlichen Sprachgebrauche, ähnlich wie in der heiligen Schrift, die Mittheilung des heiligen Geistes schlechthin als die Wirkung dieses Sacramentes bezeichnet. Die Firmung schließt sich mit ihrer Gnadenwirkung auf's Innigste an die Taufgnade an, indem sie in derselben befestigt, sie erhöht und vollendet. Dieses Verhältniß ist insbesondere auch bezüglich des Charakters anzunehmen, den beide Sacramente der Seele einprägen.

Florent. l. c.: Per Baptismum enim spiritualiter renascimur; per Confirmationem augemur in gratia, et roboramur in fide . . . Effectus autem hujus Sacramenti est, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen. *Cat. rom.* l. c. q. 19: Sed praeter haec, quae cum aliis communia censenda sunt (die Mittheilung der heiligmachenden Gnade), primum quidem illud proprie Confirmationi tribuitur, quod Baptismi gratiam perficit. Qui enim per Baptismum Christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti, teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent; ac deinde chrismatis Sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt, et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen Domini nostri Jesu Christi. Q. 22: Ab eo nomen rei impositum est, quod hujus Sacramenti virtute Deus in nobis id confirmat, quod Baptismo operari coepit, nosque ad christianae soliditatis perfectionem adducit. Ueber den Firmcharakter s. Ib. c. 1. q. 25: Idem autem in charactere Confirmationis

et sacri Ordinis licet cognoscere (s. o. § 143, 6; 147, 4); quorum altero, veluti Christi milites, ad ejus nominis publicam confessionem et propugnationem, ac contra insitum nobis hostem et spiritualia nequitiae in coelestibus armamur atque instruimur, simulque ab iis, qui nuper baptizati, tanquam modo geniti infantes sunt, discernimur. Wie die Taufe, so kann auch die Firmung, wegen des unauslöschlichen Charakters, nur einmal empfangen werden. Ib. c. 3. q. 22.

Apg. 8, 14; 19, 6 (n. 1 a). Analog werden die Wirkungen des heiligen Geistes in den Aposteln beschrieben. Apg. 1, 8; Luk. 24, 49 (§ 113, 1 b).

Die Tradition ist schon in den der Firmung beigelegten Namen ausgeprägt (n. 1 a).

Tert. de resurr. carn. 8: Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. *Cypr.* Ep. 73, 9. *Cyr. Hier.* Cat. myst. III, 1. *Aug.* de Trin. XV, 26 (S. 699).

Thom. Aq. l. c. a. 7: In hoc Sacramento . . . datur baptizato Spiritus sanctus ad robur, sicut Apostolis datus est in die Pentecostes . . . Ostensum est autem in prima parte (Q. 43. a. 3), quod missio, seu datio Spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc Sacramento. Ib. ad 1: Gratiae gratum facientis primus effectus est remissio culpae. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque ad vitam aeternam . . . Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiae. Et sic confertur in hoc Sacramento. Ib. ad 3: Si ergo consideretur gratia in hoc Sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc Sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per Baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa. Darauf beruht auch, abgesehen von dem äußern Zeichen, die Verschiedenheit beider Sacramente. Vgl. I. Q. 43. a. 3 (§ 118, 5 b).

Ueber den Firmcharakter s. *Thom. Aq.* III. Q. 72. a. 5: In Baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in Confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei (d. i. zum öffentlichen christlichen Kampfe), sicut patet exemplo Apostolorum . . . Et ideo manifestum est quod in Sacramento confirmationis imprimitur character.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß zum würdigen und heilsamen Empfang der heiligen Firmung der Gnadenstand erforderlich ist. Die Kirche hat darum schon frühe für diejenigen, welche sich etwa schwerer Sünden bewußt sind, den vorherigen Empfang des Bußsacramentes vorgeschrieben. Gültigerweise kann das Sacrament nur bereits Getauften, und zwar auch Unmündigen, gespendet werden.

Thom. Aq. l. c. a. 7. ad 2: Sicut ex ipso nomine apparet, hoc Sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit, et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelian. Concilio (c. 6. de Cons. D. 5), *ut jejuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum Spiritus sancti valeant accipere.* Ib. a. 8. ad 2: Aetas corporalis non praejudicat animae; unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis; . . . et inde est quod multi in puerili aetate, propter robur Spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 17. 18.

Weil die heilige Firmung zur Vervollkommnung des übernatürlichen geistigen Lebens bestimmt ist, so kann und soll sie auch solchen, die dem Tode nahe sind, noch gespendet werden. Sie gewährt der Seele einen Anspruch auf einen höhern Grad der himmlischen Seligkeit.

Thom. Aq. l. c. ad 4: Anima ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc Sacramentum dandum est, ut in resurrectione

perfecti appareant . . . Et ideo Hugo Vict. dicit (de Sacram. II. P. 7. c. 3): *Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret;* non quia damnaretur, nisi forte propter contemtum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam.

3. Der Empfang der heiligen Firmung ist nicht, wie die Taufe, für alle Menschen ein unerläßliches Mittel des Heiles (necess. *medii*). Die zum Heile unentbehrliche Gnade können sie durch die Taufe erlangen (§ 147, 3). Auch ist jener Empfang nicht durch ein ausdrückliches göttliches Gesetz vorgeschrieben. Jedoch schon durch die Einsetzung dieses Sacramentes ist der göttliche Wille, daß die Glieder der Kirche dasselbe womöglich empfangen sollen, genügend kund gethan (praec. *implicitum*). Auch die christliche Selbstliebe läßt es als eine schwer wiegende Pflicht erscheinen, daß man nicht ohne zwingende Gründe die Erlangung eines so wirksamen Gnadenmittels versäume (necess. *medii indirecta*).

Bened. XIV. Inst. VI.: Ita ferme universi Theologi sentiunt et qui sapientiae laude magis commendantur, eos gravi labe inquinari testantur, qui ob contemtum vel oscitantem socordiam animam istius Sacramenti gratia munire praetermittunt. *Cat. rom.* l. c. q. 15: Quamquam vero necessarium non est, a nemine tamen praetermitti debet, sed potius maxime cavendum est, ne in re sanctitatis plena, per quam nobis divina munera tam large impertiuntur, aliqua negligentia committatur. Quod enim omnibus communiter ad sanctificationem Deus proposuit, ab omnibus etiam summo studio expetendum est. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 8.

4. Die Kirche hat es schon seit den ersten Jahrhunderten öfters definirt, daß die Bischöfe die ordentlichen Spender der heiligen Firmung sind. Hingegen ist die Frage von dem kirchlichen Lehramte nicht ausdrücklich entschieden, in welchem Sinne, oder unter welchen Bedingungen einfache Priester Spender dieses Sacramentes (ministri *extraord.*) sein können. Daß letzteres überhaupt der Fall sei, erhellt aus der vom apostolischen Stuhle stillschweigend gebilligten Praxis der unirten griechischen Kirche, wonach die Firmung in der Regel von einfachen Priestern, sofort nach der Taufe, ertheilt wird. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen können Priester nur kraft ausdrücklicher oder stillschweigender Bevollmächtigung von Seiten des Papstes die Firmung gültig spenden.

Innoc. I. Ep. ad Decent. (S. 698) erklärte, die Firmung dürfe nur von den Bischöfen gespendet werden. In ähnlichem Sinne sprechen sich die Päpste Leo I., Gregor d. Gr., Nikolaus I., Innocenz II. u. a. aus; die zuletzt Genannten u. A. mit Bezug auf die Behauptung des Photius und der schismatischen Griechen, daß die Priester aus eigenem Rechte (propria auctoritate, als min. *ordinarii*) das Sacrament spenden könnten. Vgl. *Bened. XIV.* de Syn. dioec. VII. 9. 1—3. *Morin.* de Sacr. Conf. Diss. 2.

Florent. l. c.: Ordinarius minister est Episcopus. Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi Episcopus debet conferre . . . Legitur tamen, aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem chrismate per Episcopum confecto hoc administrasse Confirmationis Sacramentum. *Trid.* Sess. 7. de Conf. can. 3: Si quis dixerit, sanctae Confirmationis ordinarium ministrum non esse solum Episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 13: Solum itaque Episcopum hujus Sacramenti conficiendi ordinariam potestatem habere sacrae literae ostendunt.

Apg. 8, 14 (n. 1). Auch die Zeugnisse der Tradition reden immer nur von den Bischöfen als Spendern des Sacramentes (n. 1).

Von den kirchlichen Theologen wurde der Satz nie bezweifelt, daß die Bischöfe die ordentlichen Spender seien. Hingegen wurde darüber gestritten, ob die einfachen Priester auch ohne Bevollmächtigung des Papstes das Sacrament gültig spenden könnten, und ob dazu ein bloßer bischöflicher Auftrag genüge. Das Concil von Trient wollte diese Fragen nicht entscheiden. Vgl. *Pallav.* l. c. IX, 7.

Das Decret des Florentinums kann zwar nicht als eine dogmatische Definition angesehen werden; es ist jedoch ein höchst bedeutsames Zeugniß für die Anschauung der römischen Kirche in der vorliegenden Frage.

Die oben genannte Lehre der Theologen muß demnach mindestens als Sententia certa angesehen werden.

Bened. XIV. l. c. n. 3: In aliis locis, in quibus Chrismatio data a Sacerdotibus Graecis non est a Sede Apostolica expresse improbata, ea pro valida est habenda, ob tacitum saltem privilegium a Sede Apostolica illis concessum: cujus quidem privilegii praesumtionem inducit ipsamet conniventia, et tolerantia Romanorum Pontificum, qui praedictum Graecorum morem scientes, non contradixerunt, nec unquam illum damnarunt.

Obwohl demnach die Gewalt zur Spendung der Firmung in dem priesterlichen Charakter an sich mit eingeschlossen ist, so ist sie doch gleichsam gebunden und unwirksam, so lange nicht die Bevollmächtigung des Papstes hinzutritt (die Analogie der Absolutionsgewalt). Vgl. *Bellarm.* de Sacr. Conf. c. 12. *Tournel.* l. c. Q. 3. art. 2.

§ 149.

Das heilige Altarssacrament.

1. Das heilige Altarssacrament (Sacram. *altaris*), oder die heilige Eucharistie ist über alle Sacramente hoch erhaben vermöge ihres eigenthümlich wunderbaren Charakters, und der dem Menschen in ihr dargebotenen Fülle der Gnade und Liebe Gottes. In ihr ist nicht bloß eine geschaffene Gnade, sondern der Urheber der Gnade, der Gottmensch selbst, mit seiner Gottheit und Menschheit gegenwärtig, und zwar nicht bloß im Augenblicke des Genusses, sondern auch schon vor und unabhängig von demselben. So kommt es, daß die heilige Eucharistie den Mittelpunkt des ganzen christlichen Cultlebens, den kostbarsten, stets zugänglichen Gnadenschatz der Kirche bildet, und nicht bloß den Charakter eines Sacramentes besitzt, sondern auch das von Christus angeordnete Opfer der Kirche ist. Das Geheimniß der Menschwerdung ist die nächste Grundlage oder Voraussetzung dieses Sacramentes. Darum mußte der Doketismus dasselbe verwerfen. Im Uebrigen bezogen sich die Einreden der Häresie nicht sowohl auf die Wirklichkeit des Sacramentes an sich, als vielmehr auf die Natur und Beschaffenheit desselben; insbesondere auf die Geheimnisse der realen Gegenwart Christi und der Transsubstantiation (s. n. 2).

Trid. Sess. 13. c. 2: Ergo Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem Sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum; et in illius sumtione colere nos sui memoriam praecepit; suamque annuntiare mortem, donec ipse ad judicandum mundum veniat. c. 3: Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris Sacramentis, symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem: verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua Sacra–

menta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 65. a. 3 (§ 144, 2).

Ueber die Doketen vgl. *Ign. M.* Smyrn. 7: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten, und welches der Vater seiner Güte gemäß auferweckt hat." Den dualistischen Gnostikern hält der hl. Irenäus es als einen Widerspruch vor, daß sie einerseits die Materie nicht für eine Schöpfung Gottes wollen gelten lassen, und doch andererseits die Eucharistie beibehalten (S. u. n. 2). Consequenter waren in dieser Beziehung die Katharer, indem sie die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente verwarfen.

Die Namen, welche diesem Sacramente im kirchlichen Sprachgebrauche beigelegt werden, weisen entweder hin auf die Einsetzung desselben: Coena Dei oder dominica (schon bei *Tert.* de spect. 3), coeleste prandium (δεῖπνον κυριακόν), mensa Domini (τράπεζα δεσποτική, τοῦ χριστοῦ); oder auf die Materie: Fractio panis (Apg. 2, 42. 46), Panis coelestis, mysticus, dominicus, supersubstantialis, Angelorum (ἄρτος τοῦ θεοῦ, κυριακός, ἐπιούσιος); oder auf den Ritus der Consecration; Eulogia, Eucharistia (1 Kor. 10, 16; Matth. 26, 27). Eulogiae (bei den Griechen auch ἀντίδωρα) wurden aber auch die nicht consecrirten Partikeln des beim heiligen Opfer dargebrachten Brodes genannt, welche durch den priesterlichen Segen geweiht waren und nach der heiligen Communion unter die Gläubigen vertheilt wurden. Der Name Eucharistia (zuerst bei *Ign. M.* Eph. 13; Philad. 4; Smyrn. 7. 8) soll zugleich daran erinnern, daß dieses Geheimniß das Dankopfer der Kirche ist (*Chrys.* in Matth. hom. 26). Am bestimmtesten bezeichnet den Opfercharakter der Name Sacramentum altaris (*Aug.* Civ. X, 6); die äußere liturgische Feier der Name σύναξις (Versammlung); die Frucht des Sacramentes der Name Communio, participatio (κοινωνία, μετάληψις), d. i. Theilnahme an der Gottheit und Menschheit Christi, und innigste wechselseitige Gemeinschaft der Gläubigen (*Joan. Dam.* de fide orth. IV, 13); Sacramentum gratiae, gratia, pax, caritas; viaticum. Der Inhalt des Sacramentes leuchtet hervor aus folgenden Bezeichnungen: Corpus dominicum (*Tert.* de pud. 9), corpus et sanguis Domini, poculum Domini (*Cypr.* Ep. 57, 2); celebratio corporis et sanguinis Christi (σῶμα ἅγιον, σ. χριστοῦ; αἷμα τίμιον, αἷμα χριστοῦ); sanctum; sancta sanctorum; sanctissimum (μυστήριον, μυστ. δεσποτικόν). Auch das deutsche „Frohnleichnam" (von frôn, althochdeutsch = dominicus; und licham = corpus) bedeutet so viel als corpus Domini. Vgl. Oswald a. a. O. I, 308 ff. Klee, Dogmengeschichte II, 170. *Tournel.* de Sacr. Euchar. Q. 1. art. 1.

Der römische Katechismus hebt hervor, daß der Name Sacrament (im engern und eigentlichen Sinne) hier auf die consecrirten Gestalten des Brodes und Weines zu beziehen sei. Diese sind das Sacrament der heiligen Eucharistie, d. h. das äußere Zeichen der Gegenwart und das Mittel der Spendung oder des Genusses des heiligen Fleisches und Blutes Christi.

Cat. rom. P. II. c. 4. q. 8: Sed illud diligenter pastoribus observandum est, multa in hoc mysterio esse, quibus aliquando sacramenti nomen sacri scriptores tribuerunt. Interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, sacramentum vocari consuevit . . . Atque ad eundem modum hoc Sacramentum adorandum esse, nimirum corpus et sanguinem Domini intelligentes, affirmamus. Verum haec omnia minus proprie sacramenta dici perspicuum est. Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam hujus nominis rationem habent.

Alttestamentliche Vorbilder dieses Sacramentes waren: Das Brod- und Weinopfer des Melchisedech (Gen. 14, 17—19); die Schaubrode, welche nur von gesetzlich Reinen genossen werden durften (Lev. 24, 9; 1 Kön. 21, 6); die Erstlingsbrode (Lev. 23, 17); das dem Propheten Elias wunderbarer Weise von Gott gespendete Brod (3 Kön. 19, 6 ff.); das Manna (Exod. 16, 15; Joh. 6, 59). Das umfassendste Vorbild (auch in Bezug auf die Wirkungen des Sacramentes und seinen Opfercharakter) finden die heiligen

Väter und die Scholastiker in dem Osterlamme (Exod. 12, 5 ff.; 1 Kor. 5, 7). Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 73. a. 6. *Tournel.* l. c. art. 2.

2. Die heilige Eucharistie ist dasjenige Sacrament, in welchem unter den Gestalten von Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig sind, und den Gläubigen als übernatürliche Seelenspeise dargeboten werden. Es wurde schon früher bemerkt (§ 145 Einl.), daß bei diesem Sacramente die Conficirung und die Spendung in zwei verschiedene Acte auseinander fallen. Jene vollzieht sich durch die Consecration (materia *proxima*) des Brodes und Weines, durch welche die Wesenheit jener Elemente (mat. *remota*) in die Wesenheit des Fleisches und Blutes Christi verwandelt wird. Die mit dieser Wesensverwandlung (transsubstantiatio) zugleich gegebene Wirkung der Consecration ist die reale Gegenwart Christi unter den bei jener Wesensverwandlung übrig bleibenden Gestalten (species) des Brodes und Weines. Der dogmatische Beweis für den sacramentalen Charakter und die göttliche Einsetzung der heiligen Eucharistie ist demnach so zu führen, daß die genannte reale Gegenwart Christi in derselben als eine göttlich geoffenbarte Wahrheit dargethan wird. Die Kirche hat dieses Dogma zuletzt auf dem Trienter Concil den Reformatoren gegenüber auf das Genaueste definirt (a). In der heiligen Schrift findet sich, ähnlich wie beim Primate, zunächst die göttliche Verheißung dieses Geheimnisses, und dann später die thatsächliche Einsetzung des Sacramentes. Auch berichtet dieselbe über die Feier des Geheimnisses in der apostolischen Kirche (b).

a. *Trid.* Sess. 13. c. 1: Principio docet s. Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae Sacramento, post panis et vini consecrationem, Dominum nostrum Jesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter, ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Ib. Can. 1: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter, et substantialiter Corpus et Sanguinem, una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura, aut virtute: a. s. *Later. IV.* c. 1 (s. n. 3).

Die Gegenwart Christi in diesem Sacramente ist hiernach eine wahre, keine bloß figürliche oder symbolische (ut in signo vel figura); sie ist eine wirkliche, d. h. nicht bloß im Glauben vorgestellte oder geistige; vielmehr ist Christus selbst der reale Inhalt dieses Sacramentes (res Sacramenti), unabhängig von unserem Glauben. Sie ist endlich eine substanzielle oder wesenhafte, weil das Wesen des Fleisches und Blutes Christi selbst in dem Sacramente gegenwärtig ist, und nicht bloß eine von dem Erlöser ausströmende Kraft oder Gnade. Mit dem Leibe des Herrn ist aber zugleich auch seine Seele (die ganze untheilbare menschliche Natur), und die mit seiner Menschheit unzertrennlich verbundene göttliche Natur in demselben gegenwärtig, oder der ganze Christus, in der persönlichen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur.

Diese Lehrbestimmungen sind zunächst gegen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts gerichtet, deren Ansichten in Bezug auf dieses Sacrament auch unter einander sich vielfach widersprachen. Die reale Gegenwart Christi läugneten durchaus Karlstadt, Zwingli und Calvin. Brod und Wein, so lehrten die beiden Erstgenannten, sind nur ein Symbol oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi (ihre Vorläufer waren Scotus im neunten und Berengar im elften Jahrhundert gewesen). Calvin nahm jedoch (im Gegensatz zu Zwingli) an, im Augenblicke des Genusses finde mittelst des Glaubens ein innerlicher geistiger Empfang des Leibes und Blutes Christi statt, d. h. der Empfang einer von ihm ausströmenden Kraft (vis spiritualis); dieß

jedoch nur bei den Prädestinirten (*Calv.* Comm. in 1 Cor. 10, 24. *Conf. Helv.* I. a. 21).

Luther behauptete gegen die Genannten die reale Gegenwart mit großer Entschiedenheit und Heftigkeit. Er läugnete jedoch die Wesensverwandlung (s. n. 3). Die lutherischen Bekenntnißschriften vertraten Anfangs getreu dieselbe Auffassung (*Conf. Aug.* P. I. a. 10); später gewann die calvinische Ansicht immer größere Verbreitung. Daher erklärten die orthodoxen Lutheraner in der Concordienformel (1577) VII, 35: Sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.

Die Socinianer adoptirten die durchaus flache, rationalistische Ansicht Zwingli's (*Vokel,* de vera rel. IV, 22); die Quäker erklärten, die Eucharistie sei in der apostolischen Urkirche als ein Symbol der Theilnahme an dem höhern geistigen Leben Christi gefeiert worden; jetzt aber, in der Kirche der Vollkommenen, sei dieselbe überflüssig (*Berclay,* Apol. Theol. ver. chr. Thes. 13. § 6).

Zu den früheren Gegnern des Sacramentes zählen außer den schon genannten Doketen und Katharern (n. 1), die mit den letzteren der gleichen (gnost. manich.) Richtung angehörenden Fraticellen, Paulicianer und Bogomilen. Auf Grund ihrer revolutionären Opposition gegen Kirche und Priesterthum verwarfen die heilige Eucharistie der Niederländer Tanchelm (zu Antwerpen, im zwölften Jahrhundert), dann die Henricianer und Petrobrusianer (12. Jahrh.); ihnen folgten Wicleff (14. Jahrh.) und die Wiedertäufer (16. Jahrh.). Letzteren galt die Eucharistie nur als ein Symbol der wechselseitigen Hingabe des Einen für den Andern. Vgl. *Bellarm.* de Sacr. Euch. I, 1. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 1. Möhler, Symbolik. § 35. 56. 68. 91.

b. Die Verheißungsurkunde findet sich nur im Johanneischen Evangelium, während die Synoptiker die Einsetzung berichten (beim Primate Petri ist das Verhältniß das umgekehrte. S. o. § 132, 2).

Joh. 6, 27—51 (am Tage nach der wunderbaren Brodvermehrung, zu Kapharnaum) weist Jesus die ihn umdrängende, von irdischen Hoffnungen und Wünschen erfüllte Volksmenge (V. 26) zunächst hin auf die übernatürliche geistige Speise, die der himmlische Vater in Ihm, dem Menschensohne und Erlöser, der Menschheit bereitet habe, und deren diese durch den Glauben an Ihn theilhaftig werden soll. Diese Ermahnung bildet die Einleitung und die (christologische) Grundlage zu der alsdann folgenden Verheißung des Altarssacramentes.

In dem zweiten Abschnitte seiner Rede (V. 52—70) stellt der Heiland der (vorbildlichen) leiblichen Sättigung mit dem wunderbar vermehrten Brode die Verheißung einer geistigen Ernährung mit einem höhern, seiner übernatürlichen Gnadenordnung angehörenden Brode entgegen, das er im ersten Abschnitte schon einmal nebenbei erwähnt hatte (V. 27: Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem filius hominis dabit vobis). Von diesem Brode sagt er nicht mehr, wie von dem erstern, daß der Vater es gebe (V. 32: Non Moyses dedit vobis panem de coelo [ἐκ τοῦ οὐρανοῦ]; sed Pater meus dat vobis panem de coelo verum. 33. Panis enim Dei est, qui de coelo descendit, et dat vitam mundo. V. 35: Ego sum panis vitae; qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet unquam), sondern Er selbst werde es geben; und diese Seelenspeise werde sein Fleisch und Blut sein. Hier redet er auch ausdrücklich von seinem Fleische und Blute, und von Essen und Trinken desselben. Im ersten Abschnitte nennt er sich zwar auch das lebenspendende, vom Himmel herabgekommene Brod (panis vitae, qui de coelo descendit); aber nicht Essen und Trinken, sondern den Glauben bezeichnet er hier als Mittel der Aneignung (V. 29. 35). Dieser Unterschied ist um so mehr zu betonen, weil der im zweiten Abschnitte vom Erlöser gebrauchte Ausdruck (sein Fleisch essen u. s. f.) durchaus keinen hier irgendwie passenden Sinn haben kann, wenn er bildlich aufgefaßt werden soll. Im bildlichen Sinne bedeutet er jemand bis auf's Aeußerste verfolgen und schädigen (vgl. Dan. 3, 8; 6, 25); gewiß also konnte der Heiland nicht die gläubig liebende Hingabe an seine Person damit bezeichnen wollen.

V. 52: Si quis manducaverit ex hoc pane (dem zuvor beschriebenen, s. V. 35. 48—51), vivet in aeternum, et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. (53) Litigabant ergo Judaei ad invicem, dicentes: Quomodo potest hic nobis car-

nem suam dare ad manducandum? (54) Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. (55) Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. (56) Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; (57) qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. (58) Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me. (59) Hic est panis, qui de coelo descendit; non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.

Von dem Genusse seines Fleisches und Blutes gilt also speciell, was Jesus zuvor (V. 27—51) im Allgemeinen von der Theilnahme an seiner Lehre und Gnade mittelst des Glaubens gesagt hatte. Er ist Bedingung und Mittel des ewigen Lebens.

Nun fanden auch viele von seinen Jüngern diese Rede hart (V. 61: Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?). Wie zuvor die Juden (V. 53), so halten auch sie es für unmöglich, daß Christus ihnen sein eigenes Fleisch und Blut als Speise darbieten sollte. Auch sie verstehen also die Verheißung Jesu im buchstäblichen Sinne, von einem wirklichen Genusse seines Fleisches und Blutes. Christus durchschaut ihre Gedanken (V. 62). Hatten sie seine Verheißung mißverstanden, so mußte er ihren Irrthum aufdecken; denn es handelte sich um eine für alle kommenden Zeiten entscheidende Frage der wichtigsten Art; um eine Lebensfrage für die Kirche, und damit zugleich für die ganze Menschheit. Aber nicht eine Silbe nimmt Jesus zurück von seinem buchstäblich verstandenen Worte. Er beseitigt zunächst nur den Gedanken an die Unmöglichkeit des Verheißenen durch den Hinweis auf das Wunder seiner zukünftigen himmlischen Verklärung. Damit bestätigt er die Auffassung seiner Zuhörer, daß er ihnen den wirklichen Genuß seines Fleisches und Blutes verheißen habe.

V. 62: Sciens autem Jesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli ejus, dixit eis: Hoc vos scandalizat? (63) Si ergo videritis Filium hominis ascendentem, ubi erat prius?

Dieser Hinweis sollte zugleich die Grundlage zu der letzten, die Gedanken der Zuhörer in etwa berichtigenden Erklärung bilden, worin der Heiland andeutet, daß seine Verheißung nicht von einem grobsinnlichen oder natürlich-materiellen Genusse seines Fleisches und Blutes zu verstehen sei. Dieselbe bezog sich vielmehr, wie aus der Einsetzungsurkunde erhellt, auf einen zwar wirklichen, aber nicht natürlichen oder grobsinnlichen, sondern übernatürlichen sacramentalen Genuß, welcher nur mittelst des Glaubens erfaßt werden kann.

V. 64: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. (65) Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Zum Schlusse folgt wie zur Besiegelung und Erklärung des zuvor verheißenen Geheimnisses, ein von Petrus im Namen aller Apostel ausgesprochenes, feierliches Bekenntniß der Gottheit Christi (V. 69: Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. 70. Et nos credimus, et cognovimus, quia tu es Christus, Filius Dei).

Im Vorstehenden wurden bereits die wichtigsten Gründe angedeutet, welche es verbieten, auch den zweiten Abschnitt der Rede Jesu (V. 52—59) im bildlichen Sinne, von einer bloß geistigen, durch den Glauben vermittelten Theilnahme an seiner Person und an seiner Gnade zu deuten. Wenn bei einzelnen Vätern eine solche Auslegung sich findet, so hat doch die überwiegende Mehrzahl derselben die Stelle im oben dargelegten Sinne aufgefaßt; und auch jene beziehen die Stelle anderwärts auf den wirklichen sacramentalen Genuß. Man beachte auch noch die Aehnlichkeit zwischen V. 52 (Et panis, quem ego dabo etc.) mit Luk. 22, 19; und Matth. 26, 28 (s. u.). Vgl. *Tolet.* Comm. in Joan. 6. Annot. 25. *Maldon.* Comm. in Joan. 6 bemerkt, es sei temerär, den genannten Abschnitt nicht auf das heilige Sacrament zu beziehen.

Die Einsetzung des Sacramentes berichten, fast wörtlich übereinstimmend, Matth. 26, 26—28 und Marc. 14, 22—24; anderseits Luk. 22, 19. 20 und 1 Kor. 11, 23—25 (s. § 154, 2). In allen diesen Berichten finden sich, neben sonstigen unwesentlichen

Differenzen in Bezug auf die Form und die Folge der Erzählung, die Worte, welche die reale Gegenwart ausdrücken.

Matth. 26, 26: Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: Accipite, et comedite; *hoc est corpus meum*. (27) Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis, dicens: Bibite ex hoc omnes. (28) *Hic est enim sanguis meus* novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

In diesem, wie in allen übrigen Berichten, bezeichnet Christus das den Jüngern Dargereichte als sein Fleisch und Blut. Wenn dieser Ausspruch im eigentlichen Sinne zu verstehen war, so folgt, daß in dem hier eingesetzten Sacramente des Altares Christi Fleisch und Blut wahrhaft und wirklich gegenwärtig sind.

Der Inhalt der betreffenden Schriftstellen bietet durchaus keinen Grund dar, die buchstäbliche Deutung zu verlassen. Sie enthalten nichts, was mit anderweitig feststehenden Wahrheiten oder dem Sittengesetze in Widerspruch stünde. Die Unbegreiflichkeit für die menschliche Vernunft ist aber kein Beweis gegen die Wahrheit eines biblischen Satzes.

Zu diesem negativen Kriterium für die Nothwendigkeit der buchstäblichen Deutung gesellen sich folgende positive Beweismomente.

Nach allen Berichten bedient sich Christus des Ausdruckes: Hoc *est* (τοῦτό ἐστι) corpus meum. Hic *est* sanguis meus (oder calix sanguinis mei). „Das Dargereichte ist mein Leib"; es heißt nicht (wie Zwingli zuerst behauptete), das Dargereichte bedeutet meinen Leib. Diese (zwinglische) Uebersetzung ist grammatisch durchaus unzulässig. Die vorgeblichen Parallelstellen, auf welche man sich berief, um dem Verbum esse die Bedeutung von significare zu vindiciren, können nicht als solche gelten (Gen. 41, 26; Dan. 2, 38; 7, 17; Matth. 13, 37 u. a.). Dort handelt es sich überall ausgesprochenermaßen um Gleichnisse, Visionen u. dgl., in welchen geradezu symbolische und figürliche Erscheinungen vorgeführt und alsdann gedeutet werden. Wird hier nun z. B. gesagt „der Acker ist die Welt" (Matth. 13, 38), so heißt das (brachylogisch ausgedrückt) so viel als, „der im Gleichnisse vorgeführte Acker ist ein Sinnbild der Welt"; oder „der Acker bedeutet die Welt". Nicht also der Ausdruck (est) an sich, sondern der Inhalt und Zusammenhang des ganzen Abschnittes berechtigt zu dieser letztern Uebersetzung. An anderen Stellen (Joh. 10, 7: Ego sum ostium; 15, 1; 1 Kor. 10, 4), auf welche man sich beruft, erweist sich diese Uebersetzung als durchaus unzulässig. Nicht das Verbum esse hat hier eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung, sondern die Prädicate, auf die es sich bezieht, sind in einem figürlichen Sinne aufzufassen. Es handelt sich auch hier um die Anwendung oder Erklärung eines vorangegangenen Gleichnisses oder Symboles. In den Einsetzungsworten ist weder das eine noch das andere der Fall. Sie sind weder an sich ein Gleichniß, noch auch die Anwendung oder Erklärung eines solchen. Die buchstäbliche Deutung ist mithin durch den Wortlaut der Stelle schlechthin geboten.

Durchaus unbegründet ist auch die Behauptung, es gebe in der syro-chaldäischen Sprache keinen Ausdruck für „bedeuten"; darum habe Christus das Verbum substantivum gebrauchen müssen. Diese Einrede ist schon früher öfters widerlegt, und zuletzt von Wiseman (Horae syriacae) nachgewiesen worden, daß einige fünfzig syrische Ausdrücke existiren, durch welche der Begriff von significare wiedergegeben werden könnte. Man hat auch behauptet, in der ursprünglichen Rede Christi habe das Verbum wahrscheinlich ganz gefehlt (דְּנָא גּוּפִי, dieß — mein Leib). Aber das würde gerade für die kirchliche Auffassung sprechen. Die einfache Copula muß in solchen Fällen ergänzt werden, wofern nicht zwingende Gründe es anders fordern.

Die symbolische Deutung wurde hinwieder auch damit begründet, daß man sagte, die Worte corpus und sanguis seien figürlich aufzufassen (Oekolampadius). Corpus heiße so viel als „Zeichen meines Leibes"; sanguis so viel als „Zeichen meines Blutes". Weder aus dem Zusammenhange der Einsetzungsworte, noch auch aus dem sonstigen Sprachgebrauche der heiligen Schrift kann diese Annahme irgendwie gerechtfertigt werden.

Auch 1 Kor. 11, 24: „Dieß ist mein Leib, der für euch gebrochen wird" (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον) wurde für jene Auffassung angezogen. Nicht der wirkliche Leib

Christi, sagte man, werde im Abendmahle gebrochen; wohl aber das denselben versinnbildende Brod.

Das κλώμενον (a. a. O.) ist kritisch mindestens zweifelhaft (von Lachmann und Tischendorf als unächt getilgt). Doch, die Aechtheit angenommen, wird der Sinn des Ausdruckes durch die Lesart der Vulgata (quod pro vobis *tradetur*) angedeutet, und ist durch ähnliche Zusätze in den Parallelstellen klar bestimmt (vgl. Luk. 22, 19: Hoc est corpus meum, quod pro vobis *datur*. V. 20: Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis *fundetur* [ἐκχυνόμενον]. Aehnlich Matth. 26, 28: Qui pro multis *effundetur* [ἐκχυνόμενον] in remissionem peccatorum. Marc. 14, 24). Jene Zusätze beziehen sich (nach der Lesart der Vulgata) zunächst auf die noch bevorstehende Hinopferung Christi am Kreuze; der Abendmahlskelch wurde ja nicht im eigentlichen Sinne „ausgegossen", sondern getrunken; die wirkliche Ausgießung des Blutes Christi geschah vielmehr auf Golgotha; dort auch wurde sein Leib „gebrochen" durch die Kreuzesmarter. Und zwar war es sein wirklicher Leib und sein wirkliches Blut, an welchem jene Brechung und Ausgießung sich vollziehen sollte. Eben dieses aber reichte Christus, wie er ausdrücklich erklärt, seinen Jüngern beim Abendmahle dar. Jene Zusätze sind also ein weiterer Beweis für die Nothwendigkeit der buchstäblichen Deutung. Christus feierte aber das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern, und setzte das heilige Altarssacrament ein, mit bewußter und ausdrücklicher Beziehung auf das Kreuzesopfer; indem er letzteres in sacramentaler Form anticipirte (s. § 154, 2). Dieses sein sacramentales Opfer, sowie seine sacramentale Hingabe an die Menschheit in dem eucharistischen Mahle einerseits, und seine noch bevorstehende blutige Opferung anderseits bildeten für seine Erkenntniß und in seinem Willen zwei innerlich verbundene Bestandtheile eines großen Liebesactes. Er anticipirte bereits beim Abendmahle die Vollendung dieses Actes im Kreuzestode, indem er seinen Leib als Opferleib, und sein Blut als Opferblut Gott darbrachte, und seinen Jüngern zum sacramentalen Genusse darbot. Darum ist auch in den oben genannten Zusätzen das Präsens ebenso zutreffend wie das Futurum. Ersteres weist direct auf das eucharistische Opfer, letzteres direct auf das Kreuzesopfer hin.

Vgl. *Bellarm.* de Missa I, 12. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes. S. 228. Gihr, Das heilige Meßopfer. (3. Aufl.) Freiburg 1884. S. 78. Vgl. § 154, 2.

Daß Christus beim letzten Abendmahle nicht bloß eine einmalige Feier des Geheimnisses, sondern die Einsetzung desselben als eines in der Kirche fortdauernden Sacramentes beabsichtigt habe, erhellt aus seiner ausdrücklichen Erklärung, sowie aus der beständigen Praxis der Kirche.

Luk. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem. Gleichlautend 1 Kor. 11, 24. 25. V. 26: Quotiescunque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Vgl. Apg. 2, 42. 1 Kor. 11, 20—29. Was der Apostel hier über die Bedeutung eines unwürdigen Genusses des eucharistischen Mahles sagt, ist ebenfalls ein deutlicher Beweis für die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und des Weines. Ein Frevel an dem eucharistischen Brode oder Kelche ist ein Frevel an dem Leibe und Blute des Herrn selbst.

V. 27: Itaque quicunque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. (28) Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat. (29) Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Vgl. auch 1 Kor. 10, 16: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? (17) Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.

c. In Bezug auf den wesentlichen Grundgedanken des Dogma's (die reale Gegenwart) legt auch die Tradition von Anfang an das bestimmteste Zeugniß ab. Die sich daran anschließende Entwicklungsgeschichte des Dogma's läßt sich in drei Perioden eintheilen. Während der ersten Periode (bis zum 9. Jahrh.) sind die Angriffe der

Häresie noch nicht direct gegen dasselbe gerichtet; daher auch bei den heiligen Vätern meist nur einfach thetische Darlegungen der Hauptpunkte des kirchlichen Glaubens. In der zweiten Periode (bis zum Concil von Trient) beginnt die directe Bekämpfung des Geheimnisses von Seiten des Unglaubens und der Häresie; ihr verdanken wir die genaue und tief eindringende Darlegung desselben in der kirchlichen Wissenschaft, und in den Decreten des Tridentinischen Concils. Von da ab finden die Gegensätze der überlieferten kirchlichen Lehre und der Neuerungen des sechszehnten Jahrhunderts die eingehendste Erörterung. Der Schrift- und Traditionsbeweis für das katholische Dogma wird den Einreden der Häresie gegenüber in der umfassendsten Weise dargelegt.

Aus den ersten Jahrhunderten sind einzelne polemische Aeußerungen der heiligen Väter gegen die Doketen und Gnostiker zu erwähnen.

Ign. M. Smyrn. 7: „Sie (die Doketen) enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes (d. i. der liturgischen Opferfeier), weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, welches für unsere Sünden gelitten hat, und welches der Vater seiner Güte gemäß auferweckt hat." Eph. 20 wird die Eucharistie ein „Heilmittel des ewigen Lebens in Gott" (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ) genannt. Philad. 4: „Also laßt es euch nun angelegen sein, Eine Eucharistie zu feiern. Denn es ist nur Ein Fleisch des Herrn Jesu Christi, und Ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute." S. o. § 127, 4 c). Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. S. 76.

Auch Justin betrachtet das Geheimniß im Zusammenhang mit dem christologischen Dogma. Der Wahrhaftigkeit der Menschwerdung entspricht die Wirklichkeit der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Apol. I, 66: „Denn nicht wie gemeines Brod, noch wie gemeinen Trank empfangen wir dieses; vielmehr, gleich wie Jesus Christus, unser Heiland, durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat: so sind wir auch belehrt, daß die Nahrung, welche durch das in seinem Worte bestehende Gebet (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) gesegnet worden ist, und welche unser Blut und unser Fleisch in Weise der Verwandlung (d. i. zur seligen Auferstehung und Verklärung) nährt, sowohl das Fleisch als auch das Blut dieses Fleisch gewordenen Jesus sei. Denn die Apostel haben in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, uns überliefert, daß Jesus ihnen also zu thun geboten, indem er Brod nahm, dankte und sprach: ‚Thuet das zu meinem Gedächtniß, dieß ist mein Leib'; und indem er gleicherweise den Kelch nahm, dankte und sprach: ‚Dieß ist mein Blut', und es dann ihnen allen darreichte."

Den Gnostikern, welche, im Widerspruch mit ihrer dualistischen Weltanschauung und ihrer Ansicht von der Materie, die kirchliche Feier der Eucharistie nachäfften, hält der hl. Irenäus die Sätze entgegen: Wer die Eucharistie annimmt, muß den Dualismus aufgeben; er muß anerkennen, daß Christus, der Sohn des Einen höchsten Gottes, des Weltschöpfers sei, dem als solchem alle Geschöpfe unterthan sind, und auf dessen Wort hin in der Eucharistie Brod und Wein zum Leibe und Blute des Herrn werden. Wenn dem nicht so wäre, so hätte Christus weder die Macht noch das Recht zu dem, was er in der Eucharistie vollzieht (die Wesensverwandlung). Nicht minder muß er auch davon ablassen, die Auferstehung zu bestreiten, da ja in der Eucharistie unser Fleisch mit dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird, und so den Keim des verklärten ewigen Lebens in sich aufnimmt (adv. haer. IV, 18. 4: Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sunt, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicunt, id est Verbum ejus, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? n. 5: Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Vgl. ib. 33, 2; V, 2. 2—3; u. § 154, 3).

Tertullian redet öfters von der dem heiligen Sacramente gebührenden Ehrfurcht in einer Weise, welche nur bei dem Glauben an die reale Gegenwart Christi erklärlich ist (de cor. mil. 3: Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. De idol. 7: Tota die ad hanc partem zelus fidei perorabit, ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire, . . . eas manus admovere corpori Domini,

quae daemoniis corpora conferunt. . . . Allegantur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Proh scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. Vgl. de cultu fem. II, 11). Die vierte Bitte des Vaterunsers (panem n. quot.) bezieht er u. a. auch auf den Empfang des „Leibes Christi" in der Eucharistie (de or. 6.). Er verweist auf den (zugleich leiblichen und geistigen) Genuß des Leibes und Blutes Christi als auf eine Bürgschaft für die Auferstehung des Fleisches (de resurr. carn. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit). Gegen Marcion wird bemerkt, daß die dualistische Ansicht von der Materie die christliche Sacramentenlehre untergrabe; daß, wenn man dem Doketismus huldige, und doch die Gegenwart Christi in der Eucharistie behaupte, sich die Folgerung ergebe, daß das Brod der einzig wirkliche von Christus angenommene Leib sei, und daß er dieses am Kreuze für uns hätte hinopfern müssen (Adv. Marc. III, 19; IV, 40: Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis). Ausdrücklich sagt Tertullian (adv. Marc. IV, 40), Christus habe beim letzten Abendmahle das Brod zu seinem Leibe gemacht, d. i. in denselben verwandelt (Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset). Durch den Zusatz, id est figura corporis mei, soll die reale Gegenwart des Leibes Christi nicht geläugnet, sondern nur der sacramentale Charakter derselben betont werden (in diesem Sinne gebraucht auch der hl. Augustinus jenen Ausdruck; Enarr. in Ps. 3. n. 1. Ep. 98, 9) und später noch *Hugo Vict.* de Sacram. II. P. 8. c. 6; 7. Vgl. J. Bach a. a. O. II, 365). Das (consecrirte) Brod, welches der Erlöser seinen Jüngern darreichte, war die sacramentale (nicht die natürliche) Form (figura), oder die durch ein sacramentales Zeichen verhüllte wirkliche Wesenheit seines Leibes. Eine solche sacramentale Darstellung (Verwirklichung) des Leibes Christi hat aber, bemerkt Tertullian gegen den Doketismus, die natürliche Wirklichkeit desselben zur Voraussetzung (vgl. ib. V, 8: Proinde panis et calicis sacramenta jam in Evangelio probavimus, corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Ib. c. 20).

In dem oben angegebenen Sinne (d. i. von dem sacramentalen Charakter) der Gegenwart Christi ist es auch zu verstehen, wenn Origenes (in Matth. tom. 11, 14) die Eucharistie den „typischen und symbolischen" Leib des Herrn nennt. *Cypr.* Ep. 57 (al. 54), 2. De laps. 16 (s. § 150, 2. 5). *Orig.* c. Cels. VIII, 33: „Wir aber, die wir dem Schöpfer des Weltalls Dank sagen, essen mit Danksagung und Gebet die uns dargereichten Brode, welche durch das Gebet ein gewisser Leib werden (die Arcandisciplin!), der heilig ist und jene heiligt, die mit würdiger und frommer Gesinnung ihn genießen."

Die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts betonen u. a., daß die Eucharistie der wahre Leib Christi sei, d. h. der Leib, in welchem er als Mensch geboren wurde, litt und starb, und auferweckt wurde. Daneben wird der eucharistische Genuß des Leibes Christi auch wieder als ein geistiger bezeichnet, d. i. als ein sacramentaler (im Gegensatz zu der grobsinnlichen kapharnaitischen Auffassung). Sie lehren, es finde eine Verwandlung des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut Christi statt; die Eucharistie sei ein den Sinnen unzugängliches, wunderbares Geheimniß, das nur im Glauben erfaßt werden könne; es gebühre ihr der Cult der Anbetung. Zum Beweis für die Wahrheit dieses Geheimnisses (insbesondere für die Wesensverwandlung) berufen sie sich u. a. auf die Wahrhaftigkeit und die Allmacht Gottes, auf die Realität der Menschwerdung, auf analoge Wunder in der Offenbarungsgeschichte.

So z. B. *Cyr. Hier.* Cat. myst. 4, 2: „Er hat einst zu Kana in Galiläa das Wasser in Wein durch seinen bloßen Wink verwandelt: und er soll nicht ebenso glaubwürdig sein, da er Wein in Blut verwandelte? Zu einer leiblichen Vermählung geladen, hat er dieses staunenswerthe Wunder gewirkt: und wir sollen von ihm nicht bekennen, daß er viel eher noch den Söhnen des Brautgemaches seinen Leib und sein Blut zum Genusse dargeboten habe?" c. 3: „Deßhalb laßt sie uns mit aller Glaubensüberzeugung als Leib und Blut Christi empfangen! Denn in der Gestalt des Brodes wird dir der Leib gegeben; und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gegeben: damit du, indem du den Leib und

das Blut Christi empfängst, Ein Leib und Ein Blut mit ihm werdest (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ)." c. 6: „Sieh' also das Brod und den Wein nicht für bloße Elemente an; denn sie sind nach dem Ausspruche des Herrn der Leib und das Blut Christi. Denn obgleich dir die Sinne jenes nahe legen, so soll dir dieses doch der Glaube verbürgen. Beurtheile die Sache nicht nach dem Geschmacke, sondern nach dem Glauben, und sei vollkommen und unzweifelhaft überzeugt, daß du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden bist." *Hilar.* de Trin. VIII, 13: Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus: quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? . . . Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus; et per hoc unum erimus, quia Pater in eo et ille in nobis. *Ambr.* de myst. 9: Quomodo tu mihi asseris, quod Christi corpus accipiam? Hoc nobis adhuc superest ut probemus, . . . non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit; majoremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. Virgam tenebat Moyses, projecit eam et facta est serpens. Rursus apprehendit caudam serpentis et in virgae naturam revertit. Vides igitur prophetica gratia bis mutatam esse naturam serpentis et virgae . . . . Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? . . . Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? . . . De totius mundi operibus legisti, quia *ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt* (Ps. 148, 5); sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas species rebus dare, quam mutare naturas. *Chrys.* in Matth. hom. 82: „Weil der Logos gesagt hat: ‚Dieses ist mein Leib', so seien wir von der Wahrheit dieser Worte überzeugt, nehmen wir sie gläubig an, und betrachten es (das Sacrament) mit den Augen des Geistes. Denn Christus hat uns hier nicht etwas Sinnliches gegeben; sondern alles, was er uns unter den sinnlichen Objecten gegeben hat, ist über die Sinne erhaben . . . Denn es war ihm nicht genug, Mensch zu werden, sich geißeln zu lassen und den Tod am Kreuze zu erdulden; er wollte sich außerdem noch so mit uns vereinigen, daß wir ein und derselbe Leib mit ihm würden, nicht bloß durch den Glauben, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit. Welche unübertreffliche Reinheit muß daher derjenige besitzen, welcher an einem solchen Opfer theilnimmt? Wie muß nicht den Strahlenglanz der Sonne an Reinheit übertreffen die Hand, welche dieses Fleisch vertheilt; der Mund, welcher von diesem geistigen Feuer erfüllt; die Zunge, welche von diesem furchtbaren Blute gefärbt worden ist? . . . Das Vorliegende ist nicht ein Werk menschlicher Macht. Derselbe, welcher dieses damals bei jenem Mahle wirkte, wirkt es auch jetzt. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein; er selbst aber heiligt und verwandelt es (ὁ γὰρ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων, αὐτός).

Aug. in Ps. 33. Enarr. I, 10: Ferebatur enim Christus in manibus suis (1 reg. 21, 13), quando commendans ipsum corpus suum, ait, Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Serm. 227 (al. 83. de div.): Debetis scire, quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanguis est Christi. Serm. 272 (al. 16): Hoc quod videtis (die Neophyten) in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis; sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant; quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi . . . Quomodo est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus? Ista, Fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Ep. 54 (al. 118), 8: Ex hoc enim placuit Spiritui sancto,

ut in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur.

Die nestorianische Irrlehre führte nothwendig zur Läugnung des kirchlichen Dogma's, daß der Gottmensch (der Eine Christus, mit Gottheit und Menschheit) in dem heiligen Sacramente gegenwärtig sei. Nestorius lehrte, das Brod, welches in der Eucharistie genossen werde, sei ein Sinnbild des Leibes Christi, und dieser Genuß eine Erinnerung an Christi Tod (*Cyr. Al.* adv. Nest. IV, 5). Dieser Irrthum veranlaßte die heiligen Väter, die reale Gegenwart des ganzen Christus, seiner Gottheit und Menschheit, in dem Sacramente zu betonen, und die Bedeutung des sacramentalen Genusses näher zu erklären. Nicht um ein „Verzehren der Gottheit" (wie Nestorius höhnte) handelt es sich dabei, sondern den Leib des Herrn genießen wir; dieser ist unter den Gestalten des Brodes gegenwärtig; weil aber die Gottheit mit der Menschheit in Christo unzertrennlich verbunden ist, so werden wir auch der erstern theilhaftig; und eben kraft dieser Verbindung mit der Gottheit ist der Leib des Herrn ein „lebendigmachender" (Joh. 6, 54 ff.). Vgl. *Cyr. Al.* l. c. c. 5. 6.

Gegen die monophysitische Häresie macht der hl. Leo u. a. auch den allgemeinen Glauben der Kirche an die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie geltend. *Leo M.* Ep. 59 (al. 46), 2: In quibus isti (Monophys.) ignorantiae tenebris, in quo hactenus desidiae torpore jacuere, ut nec auditu discerent, vel lectione cognoscerent, quod in Ecclesia Dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur? Quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur: ut accipientes virtutem coelestis cibi, in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus.

Gegen die sogen. symbolische Auffassung protestirt ausdrücklich *Joan. Dam.* de fide orth. IV, 13: „Das Brod und der Wein sind nicht ein (bloßes) Sinnbild (τύπος) des Leibes und Blutes Christi (das sei ferne!), sondern der mit der Gottheit verbundene Leib des Herrn selbst, wie er selbst es gesagt: ‚Das ist — nicht ein Sinnbild meines Leibes, sondern — mein Leib; und nicht — ein Sinnbild meines Blutes, sondern — mein Blut.' Und zuvor hatte er den Juden gesagt: ‚Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes' u. s. f. Und wiederum: ‚Wer mich isset, wird das Leben haben' (Joh. 6, 54. 58) .... Wenn aber Einige das Brod und den Wein Bilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes des Herrn nannten, wie z. B. der gottbegeisterte Basilius, so bezogen sie dieß nicht auf die Zeit nach der Consecration; sondern die noch nicht consecrirte Gabe nannten sie so.... Bilder der zukünftigen Dinge aber werden sie genannt, nicht als ob sie nicht wahrhaft der Leib und das Blut Christi wären, sondern weil wir jetzt durch sie der Gottheit Christi theilhaftig werden, alsdann aber auf geistige Weise (νοητῶς), durch bloßes Schauen."

In diesen beständigen und allgemeinen Consens der Kirche stimmen auch die Griechen und die übrigen schismatischen Kirchen des Orients ein; wie namentlich auch aus den bei ihnen gebräuchlichen Liturgien ersichtlich ist.

Auch die Anklagen der Heiden gegen die Christen der ersten Jahrhunderte, daß sie bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften thyesteische Mahle feierten, Fleisch und Blut eines Kindes genössen, enthalten einen deutlichen Hinweis auf den Glauben der Kirche, daß Christi Fleisch und Blut in dem heiligen Geheimnisse des Altars geopfert und genossen werde. Nicht minder hat die ängstliche Sorgfalt der Kirche, dieses Geheimniß vor den Ungläubigen verborgen zu halten (die Arcandisciplin), den Glauben an die reale Gegenwart zur Voraussetzung. Bei der bloß symbolischen Auffassung wäre jene Scheu vor Entweihung und Mißdeutung des Sacramentes gegenstandslos gewesen; andererseits würde ohne Zweifel die offene Darlegung derselben als das nächste und wirksamste Mittel ergriffen worden sein, um den oben genannten schwerwiegenden Vorwurf und die Gefahr der Verfolgung abzuwehren. Auch die Bildwerke der Katakomben enthalten manche deutliche Hinweise auf das Geheimniß der Eucharistie. S. u. § 154, 3.

Die Abendmahlsstreitigkeiten des achten und neunten Jahrhunderts (Paschasius, Rhabanus Maurus, Ratramnus u. A.) betrafen nicht (wie protestantische Dogmenhistoriker behaupteten) das Dogma von der realen Gegenwart Christi an sich, son-

dern das Verhältniß des sacramentalen (eucharistischen) Leibes Christi zu seinem natürlichen Leibe. Die Hauptpunkte der Controverse bildeten die Fragen: a) Ob der eucharistische Leib Christi durchaus identisch sei mit dem aus Maria geborenen, gekreuzigten u. s. w. b) Ob der Leib Christi in der Eucharistie irgendwie unter einer sinnlichen Hülle verborgen sei, oder ob die sinnlichen Zeichen selbst der Leib Christi seien, so daß dieser hier mit den Augen geschaut, mit den Händen berührt werde, u. dgl. c) Ob der eucharistische Leib Christi dem natürlichen Verdauungsprocesse gewöhnlicher Speisen unterliege (die von den heiligen Vätern bereits zurückgewiesene stercoranistische Irrlehre. Vgl. z. B. *Cyr. Hier.* Cat. myst. 5, 10. *Joan. Dam.* l. c.). S. u. n. 3 c.

Unter Berufung auf Scotus Erigena (9. Jahrh.) läugnete Berengar von Tours (11. Jahrh.) die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente (ob an die vielfach dem Ratramnus beigelegte Schrift de corpore et sanguine Domini, oder an eine andere, von Scotus herrührende, bei dieser Berufung zu denken sei, ist noch nicht festgestellt). Er lehrte, Brod und Wein seien nur ein Symbol (imago et similitudo) des Leibes und Blutes Christi. Die Consecration bewirkt nicht eine substantielle Verwandlung des Brodes und Weines; sondern nur dieß, daß eine übernatürliche Kraft sich mit denselben verbindet, welche dem Empfänger des Sacramentes im Augenblicke des Genusses zufließt. Nach mancherlei sonstigen Verhandlungen wurde diese Häresie zuletzt auf einer Synode zu Rom (1079) von Gregor VII. verurtheilt. Hier beschwor Berengar das Glaubensbekenntniß: Ego B. corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altario, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemtoris, substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem Sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae . . . .

Vgl. *Bellarm.* de Sacr. Euchar. II, 1—39. *Du Perron*, Traité du Sacr. de l'Euchar. *(Arnauld)*, La perpétuité de la foi etc. (s. o. § 24, 3). Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten (1826). Schwane, Dogmengeschichte der vornicän. Zeit. S. 632 ff. Dogmengeschichte der patrist. Zeit. S. 988 ff. Dogmengesch. d. mittl. Zeit. S. 628. 635. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters. I, 156. 364. Hergenröther, Handb. d. allg. Kirchengesch. I, 710 (1. A.).

3. Die reale und wesentliche Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie wird dadurch vermittelt, daß kraft der sogen. Consecration die Wesenheit des Brodes und Weines in die Wesenheit (Substanz) des Leibes und Blutes Christi verwandelt wird. Diesen Glaubenssatz von der Transsubstantiation (Wesensverwandlung) hat die Kirche mehrmals feierlich definirt (a); er ist implicite in allen Zeugnissen der heiligen Schrift und der Tradition über die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente ausgesprochen; von den heiligen Vätern wurde er auch vielfach ausdrücklich bezeugt (b). Gänzlich verläugnet wurde derselbe von allen denjenigen, welche die reale Gegenwart Christi verwarfen; nicht minder widerstreitet demselben die (lutherische) Lehre von einer Coëxistenz der Substanzen des Brodes und Weines einerseits und des Leibes und Blutes Christi anderseits. Die unmittelbare Folge der Transsubstantiation ist vielmehr diese, daß fortan nur mehr die Wesenheit des Leibes und Blutes Christi (nicht aber die des Brodes und Weines) unter den Gestalten von Brod und Wein (und zwar so lange, als diese unverwesen fortbestehen) gegenwärtig ist; während letztere, d. h. die Accidentien von Brod und Wein, selbständig, ohne an der ihnen von Natur entsprechenden oder irgend einer andern Substanz zu haften, durch

Gottes Allmacht im Dasein erhalten werden, und ihre natürliche Seins- und Wirkungsweise bewahren (c).

a. Das von Berengar beschworene Glaubensbekenntniß s. o. S. 715. *Later. IV.* c. 1: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in Sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina; ut ad perficiendum mysterium unitatis, accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Prop. *Wicleff.* damn. 1: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in Sacramento altaris.

Florent. Decr. pro Armen. (s. n. 8). *Trid.* Sess. 13. c. 4: Quoniam autem Christus Redemtor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit: ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata. Die Absicht der Synode von Pistoja, den genannten Ausdruck und die Lehre von der Wesensverwandlung aus dem katechetischen Unterrichte zu beseitigen, tadelt Pius VI. mit den Worten: Quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad ejus oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica; perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transsubstantiationis, favens haereticis (Const. *Auct. fidei.* Prop. 29).

Der Ausdruck ‚Transsubstantiatio' findet sich schon (vor dem Later. IV.) seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts in bischöflichen Schreiben und wissenschaftlichen Erörterungen. Daneben bedienen sich die mittelalterlichen Theologen der Ausdrücke Conversio (schon bei den heiligen Vätern, s. u.), mutatio, transmutatio, transelementatio, substantialis transmutatio. Als μεταστοιχείωσις (transelementatio) wird die Wirkung der Consecration auch von dem schismatisch-griechischen Bischof Nikolaus v. Methone in einer im J. 1157 verfaßten Schrift (λόγοι δύο; vgl. Hefele, Conciliengesch. V, 568. 2. A.) bezeichnet.

Das Tridentinum stellte den genannten Ausdruck der lutherischen Abendmahlslehre entgegen, welche nach einigen Schwankungen sich dahin gestaltete: Eine Verwandlung des Brodes findet nicht statt; Christi Leib ist gegenwärtig (und zwar ausschließlich in dem Augenblick des Genusses) in, cum et sub pane, d. h. die Wesenheit des Leibes Christi ist zugleich mit der des Brodes (und Weines) gegenwärtig; beide Wesenheiten sind mit einander verbunden. Auf die Frage nach der Art und Beschaffenheit dieser Verbindung hatte Luther keine bestimmte Antwort. Er sagte, es sei eine Unio *sacramentalis;* die Concordienformel bemerkt, es sei nicht an eine Unio *localis,* an eine Einschließung des Leibes Christi in das Brod zu denken; ebenso wenig an eine Unio *personalis* oder hypostatica (*Form. Conc.* VII, 14. 35—38). Letzteres (die sogen. Impanationstheorie im engeren Sinne) wurde von Osiander u. A. angenommen. Nach dem Vorgange Luthers berief sich die Concordienformel (l. c. n. 98 ss.) zur Erklärung des Geheimnisses (den Reformirten gegenüber) auf die vorgebliche Ubiquität des Leibes Christi (s. o. § 101, 3). Hiermit war aber im Grunde das Sacrament als solches (d. i. als specifisches Mittel der Gegenwart Christi) preisgegeben. Vgl. Möhler, Symbolik § 35. *Bellarm.* l. c. III, 17.

b. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Sacramente ist in der heiligen Schrift und in der Tradition auf's Bestimmteste bezeugt (S. 707. 710). Diese ist aber nur in einer zweifachen Weise denkbar; entweder (nach der lutherischen Auffassung) im Sinne der Coëxistenz der Substanzen (s. o.), oder im Sinne der Transsubstantiation, d. h. so, daß in dem Sacramente (nach vollzogener Consecration)

nur mehr die Substanz des Leibes und Blutes Christi gegenwärtig ist. Mit den Zeugnissen der heiligen Schrift ist nur die letztere Auffassung vereinbar.

Die Verheißung des Erlösers Joh. 6, 52 ff. (s. o. n. 2 b) lautet dahin, daß er den Seinigen sein Fleisch und Blut zu sacramentalem Genusse (als Speise, panis) darbieten werde; und in seiner weiteren Erklärung ist dann nur vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes die Rede. Der naheliegende natürliche Sinn dieser Worte ist der, daß die sacramentale Speise, welche Christus dereinst den Seinigen darbieten will, an sich und ausschließlich sein Fleisch und Blut selbst sein werde; nicht aber etwas (Brod und Wein; wovon überdieß in der Verheißungsurkunde durchaus keine Erwähnung geschieht), womit sein Fleisch und Blut verbunden sein wird.

Das Gleiche gilt von den Einsetzungsworten (n. 2 b). Sie müssen, wie oben gezeigt wurde, buchstäblich aufgefaßt werden. „Das ist mein Leib" u. s. f. konnte aber Christus nicht mit voller Wahrheit und ohne die Gefahr der Irreführung sagen, wenn das, was er den Jüngern darreichte, noch Brod und Wein war. Als durchaus wahr und zutreffend aber erscheint jene Ausdrucksweise, wenn das, was zuvor Brod und Wein gewesen, nunmehr der Leib und das Blut Christi geworden war; d. h. wenn eine Verwandlung der einen Substanz in die andere stattgefunden hatte. Vgl. 1 Kor. 10, 16; 11, 27 ff. (n. 2 b).

Die Tradition enthält von Anfang an mannigfache, theils directe, theils indirecte Zeugnisse für das in Rede stehende Dogma.

Indirect oder implicite sprechen die heiligen Väter dasselbe aus, wenn sie sagen, das eucharistische Brod sei nicht gemeines Brod, sondern der Leib Christi, und zwar sein wirklicher Leib, in welchem er geboren wurde, litt und starb u. s. f.; oder, Christus habe das Brod zu seinem Leib gemacht. Die Meßliturgien enthalten durchweg das Gebet, Gott möge die „Gaben" zum Leibe Christi machen, oder durch den heiligen Geist der Leib Christi werden lassen (die sogen. Epiklesis). Andere Väter sagen, nach der Consecration sei nicht mehr Brod oder die Wesenheit des Brodes vorhanden, wenngleich es den Sinnen so scheine; es vollziehe sich hier ein Wunder, das nur mittelst des Glaubens erfaßt werden könne; sie berufen sich dabei auf analoge Wunder, in welchen gleichfalls eine Wesensverwandlung stattfand. Vgl. o. n. 2 c.

Auch direct wird die „Verwandlung" des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi vielfach bezeugt.

Cyr. Hier. Cat. myst. 4, 2 (S. 712). Cat. myst. 5, 7 (§ 154, 3). *Ambr.* de myst. 9 (S. 713). *Greg. Nyss.* Or. cat. 37: „Das Brod wird hier sofort (durch den Logos und das Gebet) in den Leib des Logos verwandelt (μεταποιούμενος), wie es von ihm gesagt wurde: Das ist mein Leib." *Chrys.* in Matth. hom. 82 (S. 713). De prod. Judae hom. I, 6: „Nicht der Mensch ist es, welcher bewirkt, daß das Vorliegende der Leib und das Blut Christi werde, sondern der für uns gekreuzigte Christus selbst. Seine Stelle vertritt der Priester, welcher jene Worte ausspricht; die Kraft und die Gnade aber kommt von Gott. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt (μεταρρυθμίζει) das Vorliegende." *Joan. Damasc.* de fide orth. IV, 13: „Im Anfange sprach Gott ‚Die Erde bringe grünende Kräuter hervor', und bis auf den heutigen Tag bringt sie, vom Regen befruchtet und durch Gottes Befehl angetrieben und mit Kraft erfüllt, ihre Sprossen hervor. Gott sprach: ‚Das ist mein Leib; das ist mein Blut'; und ‚thut dieß zu meinem Andenken': und kraft seines allmächtigen Befehles geschieht es, bis er wiederkommt. Denn so sprach er, ‚bis er wiederkäme'. Und es kommt als Regen über diese neue Saat herab auf Grund der Anrufung die überschattende Kraft des heiligen Geistes. Wie nämlich Gott Alles durch die Kraft des heiligen Geistes erschaffen hat, so wirkt auch jetzt die Kraft des heiligen Geistes das Uebernatürliche, welches nur der Glaube erfassen kann. ‚Wie soll das geschehen,' sprach die heilige Jungfrau, ‚da ich keinen Mann erkenne?' Ihr antwortete der Erzengel Gabriel: ‚Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten!' Und jetzt fragst du, wie das Brod der Leib Christi, und der Wein und das Wasser das Blut Christi werde. Der heilige Geist kommt darüber und bewirkt das, was die Sprache und die Vernunft übersteigt . . . Der Leib ist mit der Gottheit wahrhaft verbunden, und zwar der Leib, welcher aus der heiligen Jungfrau geboren wurde; jedoch nicht so, als ob der angenommene Leib vom Himmel

herabstiege, sondern so, daß das Brod und der Wein selbst verwandelt werden (μεταποιοῦνται) in den Leib und das Blut Gottes . . . Wie nämlich auf natürliche Weise kraft des Genusses das Brod, sowie der Wein und das Wasser in den Leib und das Blut des Genießenden übergehen, und nicht zu einem davon verschiedenen Leibe werden: so wird auch das geopferte Brod, und der Wein und das Wasser durch die Anrufung und Herabkunft des heiligen Geistes verwandelt in den Leib und das Blut Christi, und sie sind nicht zwei (Leiber), sondern ein und derselbe (Leib)." *Alcuin.* Conf. fid. P. IV. c. 3: Panis et vini creatura in Sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. *Anselm.* Ep. IV, 107: Secundum diffinitiones sanctorum Patrum est intelligendum panem super altare positum per illa solemnia verba in corpus Christi mutari, nec remanere substantiam panis et vini, speciem tamen intelligendum est remanere, formam scilicet, colorem et saporem.

Nachdem das vierte Lateranconcil (S. 716) dem kirchlichen Dogma in dem Worte „*transsubstantiari* panem et vinum" die bündigste und schärfste Form verliehen, betrachtete die kirchliche Wissenschaft es als ihre Aufgabe, den Begriff der Transsubstantiation, sowie die Consequenzen derselben näher zu erklären.

Folgendes sind die Hauptpunkte, um welche sich bereits beim hl. Thomas die wissenschaftlichen Erörterungen bewegen:

α. Utrum in hoc Sacramento *remaneat* substantia panis et vini post consecrationem (III. Q. 75. a. 2)? Diese Annahme, bemerkt der heilige Thomas, wäre eine häretische aus folgenden Gründen: Es würde dadurch die Wahrheit, d. i. der wahre Inhalt des Sacramentes aufgehoben. Dieser ist nämlich der wahre Leib Christi, welcher vor der Consecration nicht gegenwärtig ist. Es kann aber etwas an einem Orte, wo es zuvor nicht war, nur in Folge localer Bewegung (Ortsveränderung), oder durch Verwandlung eines zuvor Gegenwärtigen in dieses Zweite, gegenwärtig werden. Ersteres kann hier nicht zutreffen; denn wir müßten ja dann annehmen, der Leib Christi stiege vom Himmel herab, und hörte somit auf, dort gegenwärtig zu sein. Auch könnte dann der Leib Christi nicht an verschiedenen Orten zugleich im Sacramente gegenwärtig werden, da ja jede locale Bewegung in demselben Momente nur einen Endpunkt, nicht aber mehrere zugleich haben kann. Somit bleibt nur die andere Möglichkeit übrig: die Gegenwart des Leibes Christi in dem Sacramente tritt dadurch ein, daß die Substanz des Brodes in denselben verwandelt wird. Erstere kann also nach der Consecration nicht mehr vorhanden sein. — Auch die Form des Sacramentes (*Hoc* est c. m.) fordert diese Annahme. Wenn die Brodsubstanz fortbestünde, so müßte die Form lauten: *Hic* (hier) est corpus meum. — Ferner wäre die Anbetung des Sacramentes unthunlich, wenn es eine nicht anbetungswürdige geschaffene Substanz enthielte.

β. Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus Sacramenti *annihiletur* (l. c. a. 3)? Das kirchliche Dogma fordert durchaus, daß wir an dem Begriffe der Verwandlung der Substanzen des Brodes und Weines festhalten. Dieser aber wird sofort beseitigt, wenn man eine Zerstörung oder Auflösung (annihilatio vel resolutio in praejacentem materiam) derselben annimmt (man könnte dann nur von einer Substitution oder Ersetzung der Brodsubstanz durch den Leib Christi reden). Wodurch sollte auch diese Vernichtung bewirkt werden? Sie könnte nur durch die Form geschehen (welche ja die Wirkung des Sacramentes bezeichnet und hervorbringt). Diese besagt aber nur, daß das, was zuvor Brod war, nunmehr der Leib Christi sei. — Man sage nicht, wenn die Substanz des Brodes nicht vernichtet werde, so müsse sie nach der Consecration entweder unter den Gestalten des Brodes gegenwärtig sein, oder sonstwo. Weil sie eben verwandelt wird in den Leib Christi, so ist jene Alternative nicht zutreffend. Fände diese Verwandlung nicht statt, so müßte man allerdings sagen: Wenn sie weder an ihrem früheren Orte, noch sonstwo existire, so müsse sie nothwendig vernichtet worden sein (Ib. ad 1). Es ist beizufügen, daß auch der Tradition dieser Begriff der Vernichtung durchaus fremd ist. Sie redet stets nur von einer Umwandlung (conversio) des Brodes und Weines. Ebenso die kirchlichen Lehrentscheidungen.

Vgl. *Trid.* Sess. 13. c. 4 (S. 716). *Cat. rom.* P. II. c. 4. q. 35: Etenim si est verum Christi corpus sub panis et vini specie post consecrationem, omnino necesse est, cum ibi antea non esset, hoc vel loci mutatione, vel creatione, vel alterius rei in ipsum conversione factum esse. At fieri non posse constat, ut corpus Christi in Sacramento sit, quod ex uno in alium locum venerit; ita enim fieret, ut a coeli sedibus abesset quoniam nihil movetur, nisi locum deserat, a quo movetur. Creari autem corpus Christi, minus credibile est, ac ne in cogitationem quidem cadere hoc potest. Relinquitur ergo, ut in Sacramento sit corpus Domini, quod panis in ipsum convertatur; quare nulla panis substantia remaneat necesse est.

γ. Dieser Wesensverwandlung läßt sich aus dem Gebiete der Natur nichts Analoges an die Seite setzen. Sie ist durchaus übernatürlicher Art, und wird durch Gottes Allmacht allein bewirkt (l. c. a. 4). Die natürlichen Kräfte und Agentien vermögen durch ihre Einwirkung auf andere Dinge nur eine Veränderung der Form derselben hervorzubringen. Die natürlichen Umwandlungen vollziehen sich dadurch, daß die eine Form der anderen weicht. Gott allein besitzt eine unumschränkte Herrschaft über das Sein der Dinge im vollen Sinne des Wortes (ejus actio se extendit ad totam naturam entis). Darum vermag er auch nicht bloß eine formelle, sondern eine wesentliche Umwandlung der Dinge zu bewirken (Et hoc agitur divina virtute in hoc Sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio).

δ. Die Transsubstantiation im activen Sinne ist mithin eine positive auf die Substanz des Brodes gerichtete göttliche Thätigkeit; das Endziel (Product) derselben ist nicht die Vernichtung, sondern die wesentliche Verwandlung der Brodsubstanz. Sie ist nicht als bloße Herbeiführung (adductio) des Leibes Christi (Scotus) zu denken. Diese Annahme würde wiederum einerseits den Begriff einer localen Bewegung (Ortsveränderung) des Leibes Christi, und anderseits die Vernichtung der Brodsubstanz voraussetzen, damit an deren Stelle der herbeizuführende Leib Christi treten könnte. Beide Annahmen sind gleich unzuläßig (s. o.). Die Beziehung der Transsubstantiation zum Leibe Christi kann in gewissem Sinne eine Reproduction desselben genannt werden. Die heiligen Väter gebrauchen die Ausdrücke: fieri, confici, creari corpus Christi, d. h. der Leib Christi empfängt kraft der Consecration nicht das natürliche Sein, oder das Sein schlechthin (esse substantiale), sondern das sacramentale Sein; sie bewirkt eine bestimmte Modalität seines Seins, die eigenthümliche Beziehung seines Wesens nämlich zu den sacramentalen Gestalten (Ib. Q. 76. a. 6: Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub hoc Sacramento, quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc Sacramento, significatur quaedam habitudo ejus ad hoc Sacramentum).

Die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Erschaffung und mit der natürlichen Verwandlung; in anderer Beziehung ist sie wiederum von beiden Vorgängen durchaus verschieden (Q. 75. a. 8). Allen drei Vorgängen ist eine gewisse Ordnung von Momenten (ordo terminorum) gemein, die einander folgen, und nicht zugleich da sein können (bei der Erschaffung folgt das Sein dem Nichtsein; in der Eucharistie der Leib Christi der Brodsubstanz; bei der natürlichen Verwandlung z. B. die weiße Farbe der schwarzen). Mit der Erschaffung stimmt die eucharistische Wandlung darin überein, daß bei keinem dieser Vorgänge ein und dasselbe Wesen Subject der beiden Gegensätze ist (auf welche sich die Veränderung bezieht), wie das bei der natürlichen Veränderung der Fall ist (nicht eine und dieselbe Substanz ist jetzt Brod, und dann der Leib Christi; wie auch nicht einem und demselben realen Wesen jetzt das Nichtsein, und dann das Sein eignet). So wenig auch das Geschaffene aus dem Nichts (als seiner Materialursache) hervorgeht, so wenig auch geht der Leib Christi aus der Brodsubstanz hervor. Letztere wird (durch Verwandlung) der Leib Christi, wie das Nichtseiende ein Seiendes wird. — Die Aehnlichkeit der eucharistischen Wandlung mit der natürlichen Veränderung (conversio naturalis) ist eine sehr unvollkommene. Bei beiden findet ein Uebergang (oder eine Umwandlung) des Einen in ein Anderes statt (unum extremorum transit in aliud). Während nun aber in der Eucharistie die ganze Wesen=

heit des Brodes (Materie und Form) durchaus in den Leib Christi verwandelt wird, beschränkt sich die natürliche Verwandlung auf eine bloße Veränderung der Form. Auch ist klar, daß bei beiden Vorgängen ein bestimmtes Etwas in seiner Identität beharrt (was bei der Erschaffung nicht zutrifft). Dieses Etwas ist bei der natürlichen Veränderung die Materie oder das Subject; in der Eucharistie hingegen sind es die Accidentien des Brodes, welche allein fortbestehen. Diesen letzteren Punkt hat auch das kirchliche Lehramt ausdrücklich hervorgehoben (c).

c. So gewiß durch die Consecration die in Rede stehende Wesensverwandlung bewirkt wird, ebenso gewiß bleibt nach derselben, wie schon der Augenschein lehrt, eine sacramentale Hülle, ein von dem Leibe Christi verschiedenes (sacramentales) sinnliches Zeichen (res sensibilis) übrig, unter welchem die Substanz des Leibes Christi für das leibliche Auge verborgen ist. Diese Hülle oder dieses sacramentale Zeichen nennen die kirchlichen Lehrentscheidungen, nach dem Vorgange der heiligen Väter, „die Gestalten von Brod und Wein" (species panis et vini). Die Scholastiker sagten, dieses Zurückbleibende, von der Verwandlung nicht Betroffene, seien die Accidentien der Brods- und Weinssubstanz. Auch diese Bezeichnung ist in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen.

Trid. Sess. 13. c. 1: Jesum Christum .... sub specie illarum rerum sensibilium contineri (S. 706). Can. 2: Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi; negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini . . . a. s. *Florent.* Decr. pro Armen. (n. 8).

Prop. *Wicleff.* damn. 2: Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento. *Cat. rom.* P. II. c. 4. q. 26: Tria enim sunt maxime admiranda atque suscipienda, quae in hoc Sacramento verbis consecrationis effici fides catholica sine ulla dubitatione credit ac confitetur. Primum est, verum Christi Domini corpus, illud idem, quod natum ex Virgine in coelis sedet ad dexteram Patris, hoc Sacramento contineri. Alterum est, nullam in eo elementorum substantiam remanere, quamvis nihil magis a sensibus alienum et remotum videri possit. Tertium est, quod ex utroque facile colligitur, etsi verba consecrationis id maxime exprimunt, accidentia, quae aut oculis cernuntur, aut aliis sensibus percipiuntur, sine ulla re subjecta esse mira quadam et inexplicabili ratione. Ac panis quidem et vini accidentia omnia licet videre, quae tamen nulli substantiae inhaerent, sed per se ipsa constant; cum panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutetur, ut panis et vini substantia omnino esse desinant. Vgl. Q. 43: Nam cum antea demonstratum sit, corpus Domini et sanguinem vere in Sacramento esse, ita ut amplius nulla subsit panis et vini substantia, quoniam ea accidentia Christi corpori et sanguini inhaerere non possunt: relinquitur, ut super omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent.

Ueber die Congruenz dieser göttlichen Anordnung vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 44. *Thom. Aq.* III. Q. 75. a. 5: Sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo ne hoc Sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio ut dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

In Bezug auf das Geheimniß an sich erörtert der hl. Thomas u. a. folgende Punkte:

α. Utrum *accidentia* remaneant *sine subjecto* in hoc Sacramento (Q. 77. a. 1)? An der Substanz des Brodes und Weines können diese Accidentien nicht haften (bezw. von derselben nicht bewirkt werden), da sie ja nach erfolgter Consecration nicht mehr vorhanden ist. Auch die Substanz des Leibes Christi kann nicht deren Trägerin sein; ein menschlicher Leib ist für diese Accidentien nicht empfänglich; auch kann der verherrlichte und leidensunfähige Leib Christi keine Veränderung an sich erfahren zu dem Zwecke

der Annahme derselben. Auch die umgebende Luft (woran Einige dachten) ist für diese Accidentien nicht empfänglich. Es bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, als daß dieselben unmittelbar durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Dasein erhalten (bezw. hervorgerufen) werden, während die Substanz, die sie bis dahin trug, ihnen entzogen wird. Sie existiren fortan ohne Mitwirkung eines sie tragenden natürlichen Subjectes. Auch bei anderen Wundern bringt Gott häufig in analoger Weise die Wirkungen natürlicher Ursachen ohne Concurrenz der letzteren hervor.

Man sage nicht, es sei (logisch) widersprechend, von Accidentien zu reden, die nicht an einem Subjecte haften, da dieses zum Begriffe derselben nothwendig gehöre (esse in subjecto). Dieser Widerspruch läge nur dann vor, wenn behauptet würde, daß bestimmte Accidentien durch sich oder vermöge ihres eigenen Wesens (ex vi suae essentiae) ohne (tragendes) Subject existirten (Subsistenz besäßen). Sie dauern aber hier fort vermöge der göttlichen Allmacht (ex divina virtute sustentante); diese ersetzt ihnen das natürliche Subject. Sie bleiben darum auch Accidentien, weil sie immerhin die Fähigkeit bewahren, mit einer sie tragenden Wesenheit verbunden zu werden; nur ihre actuelle Verbindung mit einer solchen (actualis inhaerentia) ist durch die göttliche Macht suspendirt. Die bei der Transsubstantiation zurückbleibenden Accidentien sind mithin (ebenso, wie vorher) etwas Reales, kein bloßer Schein. Sie sind die realen Zeichen (signum sensibile) der sacramentalen Gegenwart Christi; sie bedingen den sacramentalen Charakter der Eucharistie. Vermöge ihrer Realität sind sie für den Menschen Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, und vollzieht sich an ihnen menschliche Einwirkung, wie z. B. Berührung, Darreichung, Brechen und Genießen des consecrirten Brodes (Ib. a. 7: In hoc Sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea quorum judicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio per quam ex uno fiunt multa. . . . Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo quia est totum sub qualibet parte. . . . Unde relinquitur quod fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero. Ib. ad 3: Illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. . . . Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio *Berengarii*, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi. S. o. S. 715. Der Gedanke, daß die Quantitas dimensiva als Trägerin der übrigen Accidentien zu betrachten sei, wird weiter ausgeführt ib. a. 2).

β. Weil die Accidentien in demselben Sein erhalten werden, das sie vor der Consecration besaßen, so bewahren sie auch dieselbe Wirkungsfähigkeit (suum agere) wie zuvor; nicht minder auch ihre früheren Beziehungen zu anderen körperlichen Dingen. Sie wirken so auf Anderes ein, wie sie es in ihrer natürlichen Verbindung mit der Brodsubstanz thun würden. Daher der Geschmack, die nährende Kraft der Brodsgestalten u. dergl. (Ib. a. 3. a. 6: Dictum est autem art. praec. quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quae ex eis generatur; per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt. Ib. ad 3: Species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiae. Ib. a. 8: Species in hoc Sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi praesens existeret).

Nicht minder besitzen sie die gleiche Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen anderer körperlicher Dinge; daher eignet ihnen auch die gleiche Möglichkeit der Corruption, der Auflösung und Zerstörung, wie zuvor. Hier waren nun zwei Möglichkeiten gegeben. Die Accidentien konnten entweder an sich (per se) alterirt werden (Veränderung

der Qualitäten; Vermehrung oder Verminderung der Quantität); oder mittelbar (per accidens), d. i. dadurch, daß in dem Träger derselben (der Substanz) eine Veränderung vor sich ging. Beide Möglichkeiten bleiben auch nach der Consecration bestehen. Die Quantität, der Geschmack, die Farbe (der Gestalten) u. s. f. können an sich oder direct verändert werden; aber auch indirect (per accidens), d. i. so, als ob an dem natürlichen Subjecte derselben (der Brodsubstanz) eine Aenderung sich vollzöge. Dieses Subject ist zwar selbst nicht mehr vorhanden; jedoch bewahren die Accidentien dasselbe Sein wie zuvor; darum unterliegen sie auch den gleichen alterirenden Einflüssen, denen sie in Verbindung mit dem natürlichen Subjecte und kraft dieser Verbindung unterlagen. Durch solche kann jenes ihr Sein verändert und gänzlich zerstört werden. — Nun aber ist die sacramentale Gegenwart Christi an die Gestalten von Brod und Wein gebunden, und dadurch bedingt. Wenn daher eine solche Veränderung mit den Gestalten vor sich geht, daß dieselben (unter den natürlichen Verhältnissen) nicht mehr als Gestalten (Accidentien) von Brod und Wein gelten würden (oder daß gesagt werden müßte, die Brodsubstanz sei gänzlich corrumpirt oder alterirt), so hört mit dem Eintritte jener Veränderung die reale Gegenwart Christi auf; letzteres ist nicht der Fall, wenn die Veränderung der Gestalten nicht bis zu dem genannten Punkte sich erstreckt (Ib. a. 4: Cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc Sacramento substantiae panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc Sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc Sacramento; et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color, et sapor, et aliae qualitates panis et vini, quod nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini. Ib. ad 3: Corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; praesupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant *esse* sine subjecto, quod prius habebant in subjecto, sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt).

γ. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines dauert mithin so lange fort, als letztere ihre wesentliche natürliche Beschaffenheit bewahren. Wenn daher z. B. dem consecrirten Weine eine andere Flüssigkeit in solcher Quantität beigemischt würde, daß natürlicher Wein in Folge einer solchen Mischung kein Wein mehr wäre, so würde kraft dieses Umstandes auch die Gegenwart des Blutes Christi aufhören. Nun wäre ja das von Gott bestimmte sinnliche Zeichen und Mittel dieser sacramentalen Gegenwart nicht mehr vorhanden. — Dasselbe ist der Fall, wenn die Accidentien zwar keine wesentliche innerliche Veränderung erleiden, jedoch aus anderen Gründen nicht mehr als die Accidentien der individuell bestimmten Substanzen gelten können, an welchen die Consecration vollzogen wurde. Wenn z. B. dem consecrirten Weine ein gleiches Maß nicht consecrirten Weines zugesetzt würde, so wären zwar Accidentien gleicher Art gegeben, wie zuvor, aber diese wären doch nicht mit den (individuellen) Accidentien der consecrirten Substanz identisch; auch hier würde also die durch die Consecration geschaffene Bedingung der sacramentalen Gegenwart Christi beseitigt sein (Ib. a. 8: Corpus et sanguis Christi remanent in hoc Sacramento, quamdiu illae species manent eaedem numero; consecratur enim hic panis, et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cujuscunque quod pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi; si vero fiat tam parva alicujus liquoris adjunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia). In Bezug auf den hier an zweiter Stelle genannten Fall wurde indeß von den Theologen durchweg die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Vgl. *Lugo,* de Sacr. Euchar. disp. 10. sectio 3.

n. 41: Communiter non solum difficilis, sed minus probabilis reputatur (die Ansicht des hl. Thomas). Contrariam sententiam communiter docent recentiores, nisi tanta sit vini advenientis diversitas, ut destrueret substantiam vini consecrati . . . Per illam commistionem non deperditur id, quod requiritur, ut species consecratae maneant eaedem numero, licet in plures particulas separatae: sicut ergo per divisionem specierum consecratarum in plures particulas non deperditur consecratio, ita nec per admistionem. Vgl. *Suar.* in III. P. disp. 57. sect. 4. n. 5.

4. In Bezug auf die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente hat das Tridentinum den kirchlichen Glauben noch näher dahin definirt, daß nicht nur der Leib und das Blut, sondern die ganze menschliche Natur Christi zugleich mit seiner Gottheit, oder die ungetheilte gottmenschliche Person des Erlösers (totus et integer Christus) nach geschehener Consecration unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtig sei. Diese Totalität der Gegenwart Christi, lehrt das Concil, sei mit der natürlichen und untrennbaren Verbindung der Seele und des Leibes in dem verklärten und unsterblichen Christus, sowie andererseits kraft der (untrennbaren) hypostatischen Verbindung der Gottheit Christi mit seiner menschlichen Natur nothwendig gegeben. Dabei bleibt bestehen, daß nur die Gegenwart seines Leibes, bezw. seines Blutes, je unter den einzelnen Gestalten direct durch die Consecration oder durch die Form des Sacramentes (vi verborum) bewirkt wird; während die Gegenwart der Seele Christi unter beiden Gestalten in der genannten natürlichen Verbindung mit seinem Leibe (vi naturalis connexionis et concomitantiae), die Gegenwart seiner Gottheit in der Unio hypostatica ihren nächsten Grund besitzt. Kraft der natürlichen untrennbaren Verbindung aller Bestandtheile der menschlichen Natur Christi (vi naturalis connexionis) ist auch unter der Gestalt des Brodes sein Blut, und unter der Gestalt des Weines sein Leib, mithin auch unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig (a). Diese Gegenwart Christi unter den Gestalten ist ferner nicht als eine natürliche, sondern als eine sacramentale zu denken. Sie ist so geartet, daß sie an vielen Orten zugleich stattfinden kann (b).

a. *Trid.* Sess. 13. c. 3: In Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est (s. S. 705): nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret, corpus suum esse, quod praebebat, et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie ex vi verborum: ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri, totus enim et integer Christus sub panis specie, et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie, et sub ejus partibus existit. Can. 3: Si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 31—34.

α. Die oben erklärte Totalität der Gegenwart Christi ist in der heiligen Schrift und in der Tradition in der Form bezeugt, daß gesagt wird, Christus sei in dem

Sacramente gegenwärtig, oder biete sich uns in demselben als Speise dar (Joh. 6, 58. Vgl. S. 708 und die Zeugnisse der heiligen Väter S. 712 f.).

Cat. rom. l. c. q. 31: Docere autem oportet, Christum nomen esse Dei et hominis, unius scilicet personae, in quo divina et humana natura conjuncta sit. Quare utramque substantiam, et quae utriusque substantiae consequentia sunt, divinitatem et totam humanam naturam, quae ex anima et omnibus corporis partibus et sanguine etiam constat, complectitur, quae omnia in Sacramento esse credendum est.

Das kirchliche Dogma lehrt, der wahre Leib Christi sei in dem Sacramente gegenwärtig. Darunter kann nur der eine lebendige Leib des im Himmel verklärten Gottmenschen verstanden werden, welcher den einen wesentlichen Bestandtheil der von ihm angenommenen menschlichen Natur bildet. Kraft der Unsterblichkeit und Verklärung, welche dieser Natur seit der Auferstehung des Erlösers eignet, ist hier weder eine Trennung des Fleisches und Blutes, noch eine Scheidung des Leibes und der Seele denkbar. Wo daher das Fleisch Christi, da muß auch sein Blut (und umgekehrt), und wo der Leib Christi, da muß auch seine Seele gegenwärtig sein. Die hypostatische Verbindung der Gottheit und Menschheit aber war vom ersten Augenblicke an eine schlechthin untrennbare (§ 98, 2). Die menschliche Natur Christi existirt nur in und kraft jener Verbindung. Daher muß mit der heiligen Menschheit Christi in der heiligen Eucharistie zugleich auch seine Gottheit gegenwärtig sein.

Thom. Aq. III. Q. 76. a. 1: Omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc Sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc Sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi Sacramenti: alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem Sacramenti est sub speciebus hujus Sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc Sacramento, sicut et in ceteris mutationibus, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Hic est sanguis meus.* Ex naturali autem concomitantia est in hoc Sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Ib. ad 1: Quia enim divinitas corpus assumtum nunquam deposuit, ubicunque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse; et ideo in hoc Sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. . . . Anima vero realiter separata fuit a corpore. . . . Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc Sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi Sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur* (ut dicitur Rom. 6, 9) anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideo in hoc Sacramento corpus quidem Christi est ex vi Sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia. Unter dem „Fleische" Christi ist hier der ganze Leib Christi zu verstehen. Ib. ad 2: Ex vi Sacramenti sub hoc Sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, et alia hujusmodi: Et hoc apparet ex forma hujus Sacramenti, in qua non dicitur: *Haec est caro mea*, sed: *Hoc est corpus meum.* Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 31.

β. Auf den vorstehend entwickelten Gründen beruht auch der andere vom Tridentinum (a. a. O.) definirte Satz, daß der ganze Christus unter jeder einzelnen der beiden Gestalten (sub unaquaque specie) gegenwärtig sei. Die Tradition und der beständige Glaube der Kirche bezüglich dieses Punktes treten in folgenden praktischen Momenten hervor: Von Anfang an war die Communion unter einer Gestalt in gewissen Fällen üblich (unter der Brodsgestalt allein communicirten die Gläubigen zu Hause, auf dem Krankenbette, im Kerker, die Anachoreten in ihren Einöden u. s. f. Bei den Griechen besteht heute noch die Sitte, den Unmündigen das heilige Sacrament sogleich nach der Taufe unter der Weinesgestalt zu reichen). Seit dem zwölften Jahrhundert wurde die Communion unter einer Gestalt vielfach zunächst von einzelnen Bischöfen vorgeschrieben; das Concil von Konstanz erhob dann diese Bestimmung zum allgemeinen kirchlichen Gesetz. Die Rechtmäßigkeit dieses Gesetzes wurde insbesondere den Hussiten und Reformatoren gegenüber, welche lehrten, beide Gestalten seien zur Integrität des Sacramentes erforderlich, von den Concilien zu Konstanz und Trient in Schutz genommen.

Das Tridentinum zeigte auch, wie aus der heiligen Schrift keineswegs der Empfang beider Gestalten als unerläßliches Mittel des Heiles erwiesen werden könne.

Trid. Sess. 13. c. 3; can. 3 (S. 723). Sess. 21. c. 1: Itaque sancta ipsa Synodus . . . ipsius Ecclesiae judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos, et clericos non conficientes obligari ad Eucharistiae Sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto, salva fide, dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Christus Dominus in ultima Coena venerabile hoc Sacramentum in panis et vini speciebus instituit, et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem sumendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo, apud Joannem 6, recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse, utcunque juxta varias sanctorum Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur. Namque qui dixit: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem; non habebitis vitam in vobis* (V. 54), dixit quoque: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum* (V. 52). Et qui dixit: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam* (V. 55), dixit etiam: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (V. 52). Et denique qui dixit: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo* (V. 57); dixit nihilominus: *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum* (V. 59). Can. 3: Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur: a. s. Vgl. *Martin. V.* Const. *Inter cunctas*, a. 16—18. S. unten n. 10. b.

Thom. Aq. l. c. a. 2: Sub utraque specie Sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi Sacramenti; sanguis autem ex reali concomitantia; . . . sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi Sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas: eo quod nunc sanguis Christi non est ab ejus corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis.

Als überflüssig darf die Doppelgestalt des Sacramentes darum doch nicht bezeichnet werden. Ib. ad 1: Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus; unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus Sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum.

γ. Auch unter jedem Theile der beiden Gestalten (sub singulis cujusque speciei partibus) ist der ganze Christus gegenwärtig; durch etwaige Zertheilung derselben wird daher die Wirklichkeit und die Totalität seiner Gegenwart nicht aufgehoben. Eine nothwendige Einschränkung dieses Satzes s. o. S. 722.

Trid. Sess. 13. l. c. (S. 723). *Cat. rom.* l. c. q. 34: Neque vero illud praetermittendum, non solum in utraque specie, sed in quavis utriusque speciei particula totum Christum contineri. Sic enim Augustinus (?) scriptum reliquit (vgl. c. 77. Dist. 2. de Cons.): *Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est; nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.* Atque id praeterea ex Evangelistis facile colligi potest. Neque enim credendum est, singula panis frusta propria verborum forma a Domino consecrata esse, sed eadem simul omnem panem, qui ad sacra mysteria conficienda atque Apostolis distribuenda satis futurus esset; id quod de calice factum esse apparet, cum ipse dixit: *Accipite et dividite inter vos* (Luc. 22, 17).

Zur Erläuterung dieses Geheimnisses weist der hl. Thomas (und im Anschluß an ihn der römische Katechismus) darauf hin, daß der Leib Christi zwar seinem Wesen nach unter den Gestalten gegenwärtig sei, nicht aber in Weise eines räumlich ausgedehnten und umgrenzten Körpers. Darum kann auch nicht gesagt werden, der ganzen Ausdehnung oder Größe der Gestalten entspreche die ganze Ausdehnung oder Größe des Leibes Christi und den einzelnen Theilen der ersteren je einzelne Theile der letzteren. Der gewöhnliche

Begriff einer **localen Gegenwart** ist hier überhaupt nicht zutreffend. Der Leib Christi ist nicht an den Raum, welchen die Gestalten einnehmen, **gebunden** (*definitive* praesens, wie z. B. die menschliche Seele an den Leib), denn sonst könnte er nicht gleichzeitig an vielen Orten unter den sacramentalen Gestalten, und zugleich (seiner natürlichen Erscheinungsweise nach, propria specie) im Himmel gegenwärtig sein. Auch ist er nicht **umgrenzt** von dem Raume der Gestalten und innerhalb desselben ausgedehnt (*circumscriptive* praesens); er kann überhaupt, wie der Augenschein lehrt, nicht in seiner natürlichen Gestalt und Ausdehnung im Sacramente gegenwärtig sein. Das hier den Raum Erfüllende (subjectum dimensionum) sind allein die Gestalten; sei es vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit, sei es durch ein Wunder, wie sie ja auch durch ein Wunder subsistiren nach Art der Substanzen. Der Leib Christi nun ist kraft der Consecration des Brodes seinem **Wesen** nach innerhalb dieses Raumes (der Gestalten) gegenwärtig, so wie unter natürlichen Verhältnissen das Wesen des Brodes innerhalb desselben gegenwärtig sein würde. Dieses würde aber gleicherweise innerhalb des ganzen Raumes, wie in jedem Theile desselben sich finden. Das Gleiche muß mithin von dem Leibe Christi gesagt werden.

Thom. Aq. III. Q. 76. a. 5: Corpus Christi non est in hoc Sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, in quantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc Sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc Sacramento substantiae panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis, et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis localis. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc Sacramento localiter. Vgl. Ib. ad 1; a. 3: Quia in hoc Sacramento substantia corporis Christi est ex vi Sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est in hoc Sacramento per modum substantiae, id est, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci. Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis; et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisae (sicut cum aes dividitur, vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt . . . Hieraus folgt nicht, daß Christus unter je einer (ungetheilten) Brodesgestalt **unzählige Male** gegenwärtig sei, entsprechend den unendlich vielen Theilen, in welche sie zerlegt werden könnte. Ib. ad 1: Numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

Cat. rom. l. c. q. 42: Deinde vero doceant, Christum Dominum in hoc Sacramento ut in loco non esse; etenim locus res ipsas consequitur, ut magnitudine aliqua praeditae sunt; Christum vero Dominum ea ratione in Sacramento esse non dicimus ut magnus aut parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est. Substantia enim panis in Christi substantiam, non in magnitudinem aut quantitatem convertitur. Nemo vero dubitat, substantiam aeque in parvo atque in magno spatio contineri; nam et aeris substantia totaque ejus natura sic in parva, ut in magna aeris parte, itemque tota aquae natura non minus in urnula quam in

flumine insit necesse est. Cum igitur panis substantiae corpus Domini nostri succedat, fateri oportet, ad eundem plane modum in Sacramento esse, quo modo panis substantia ante consecrationem; ea vero utrum sub magna an sub parva quantitate esset, nihil ad rem omnino pertinebat.

Kraft der Transsubstantiation (ex vi Sacramenti) ist zunächst nur die Substanz des Leibes Christi unter den Gestalten gegenwärtig (*Thom. Aq.* l. c.; *Cat. rom.* l. c.), weil die Form des Sacramentes, und mithin auch die Wandlung (conversio sacramentalis) sich nur auf sie direct bezieht. Außer dem Wesen des Leibes Christi ist aber noch vieles Andere in dem Sacramente kraft natürlicher und untrennbarer Verbindung mit demselben (ex reali concomitantia) gegenwärtig. Dieß gilt auch von den Accidentien des Leibes Christi; also auch von der räumlichen Ausdehnung oder der Quantität (Quantitas dimensiva) desselben.

Thom. Aq. l. c. a. 4: Ex vi quidem Sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc Sacramento; ex vi enim Sacramenti est in hoc Sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quae fit in hoc Sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus, quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod ex vi realis concomitantiae est in hoc Sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia accidentia ejus.

Auf die Frage, wie diese Gegenwart der Quantität des Leibes Christi zu denken sei, antwortet der hl. Thomas stets mit dem Satze: sie sei nicht in einer der räumlichen Ausdehnung (an sich) entsprechenden Weise (secundum proprium modum quantitatis dimensivae), sondern in Weise einer Substanz (per modum substantiae) gegenwärtig, deren Wesenheit ebenso wohl in dem ganzen von ihr erfüllten Raume, wie in jedem einzelnen Theile desselben in gleicher (wesentlicher) Vollständigkeit sich findet (l. c. ad 1: Quia igitur ex vi hujus Sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva ejus est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc Sacramento non secundum proprium modum, — ut scilicet sit tota in toto, et singulae partes in singulis partibus, — sed per modum substantiae, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte).

M. a. W.: Es handelt sich hier um eine durch die göttliche Allmacht bewirkte wunderbare Gegenwart eines verklärten Leibes, dessen Beschaffenheit ein unserer Erkenntniß unzugängliches Geheimniß ist; von welchem wir aus der heiligen Schrift und der Kirchenlehre nur das mit aller Bestimmtheit wissen, daß auf ihn die natürlichen Gesetze der Schwere, der Undurchdringlichkeit u. s. w. keine Anwendung mehr finden (die Erscheinungen des Auferstandenen. Vgl. § 111, 3; § 168).

Das göttlich geoffenbarte Geheimniß der realen Gegenwart Christi im heiligen Sacramente verlangt nun, daß wir alle bisher genannten wunderbaren Umstände als unzweifelbare Consequenzen jenes Grundgedankens gläubig annehmen. Ohne sie wäre die Transsubstantiation nicht denkbar. Die Möglichkeit und die Wahrheit all' dieser Wunder ist uns durch Gottes Wahrhaftigkeit und Allmacht verbürgt. Die meisten Einreden der ungläubigen Vernunft (wie z. B. der Einwand, daß die größere Ausdehnung — d. i. der Leib Christi — nicht von der kleinern Ausdehnung der Gestalten umschlossen werden könne; daß nicht zwei Größen, die Gestalten und der Leib Christi, gleichzeitig denselben Raum einnehmen können u. dgl.) beruhen auf dem Grundirrthum, daß die eucharistische oder sacramentale Gegenwart Christi nach den Gesetzen der natürlichen Physik beurtheilt werden dürfe. Wäre dieses der Fall, so würde das Geheimniß allerdings mit Widersprüchen behaftet sein, welche die Wahrheit desselben aufheben würden. Aber der Glaube sagt uns, daß Christi Fleisch und Blut eben nicht kraft der natürlichen Gesetze und nicht nach Art der natürlichen Substanzen dieses Kosmos in der heiligen Eucharistie gegenwärtig sei; sondern kraft eines unmittelbaren (wunderbaren) Actes der göttlichen Allmacht (die Transsubstantiation); in dem übernatürlichen Zustande der himmlischen Verklärung; nicht in seiner natürlichen Erscheinungsweise, sondern verhüllt durch die sacramentalen Gestalten und in einer schlechthin über

natürlichen und unbegreiflichen Beziehung zu diesen Gestalten, auf welcher eben der sacramentale Charakter des Geheimnisses beruht (ähnlich wie z. B. die an das äußere Zeichen der Taufe geknüpfte Gnade der Wiedergeburt diesem den Charakter eines Sacramentes verleiht).

b. Die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung zwischen einer natürlichen localen Gegenwart im gewöhnlichen Sinne des Wortes und der genannten sacramentalen Gegenwart Christi wird auch von dem Tridentinum ausdrücklich hervorgehoben. Aus dem Charakter der letzteren sei es zu erklären, daß der Erlöser, wiewohl er seiner natürlichen Seinsweise nach unveränderlich im Himmel beharrt, zugleich an vielen Orten hier auf Erden die sacramentale Gegenwart seines Wesens uns darzubieten vermöge.

Trid. Sess. 13. c. 1: Nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat, juxta modum existendi naturalem; et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus.

Unter der sacramentalen Gegenwart Christi, bemerkt der hl. Thomas, verstehen wir eine gewisse Beziehung der Wesenheit seines Leibes zu dem Sacramente, d. i. zu den Gestalten von Brod und Wein (l. c. a. 6: Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub hoc Sacramento; quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc Sacramento, significatur quaedam habitudo ejus ad hoc Sacramentum). Diese dürfen wir nicht als eine locale Gegenwart im gewöhnlichen (natürlichen) Sinne auffassen; von dieser ist sie wesentlich verschieden. Daraus erklärt sich nun auch, daß das Eintreten dieser Gegenwart (das Gegenwärtigwerden) keine locale Bewegung des im Himmel thronenden Christus bedingt; indem er vielmehr dort in seinem natürlichen Sein unveränderlich beharrt, gibt er seiner Wesenheit außerdem dieses übernatürliche, sacramentale Sein oder jene Beziehung zu den sacramentalen Gestalten.

Diese sacramentale Gegenwart Christi hört dann auf, wenn die Gestalten zerstört werden, oder eine wesentliche Veränderung erleiden (S. 722); weil alsdann die genannte Beziehung nicht mehr stattfinden kann. Also auch hier ist an keine locale Bewegung zu denken; auch hier erleidet nicht Christus selbst seinem natürlichen oder sacramentalen Sein nach irgend eine Veränderung. Das sich Verändernde (wie auch z. B. bei dem natürlichen Prozesse der Verdauung) sind allein die Gestalten (l. c.: Illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc Sacramento, neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, . . . sed solum per hoc quod species hujus Sacramenti desinunt esse).

Weil nun, der geoffenbarten Glaubenslehre gemäß, die sacramentale Gegenwart Christi von der natürlichen localen Gegenwart endlicher Substanzen wesentlich verschieden ist, so ist auch der Einwand gegen das Geheimniß nicht zutreffend, daß ein und derselbe Leib nicht gleichzeitig an mehreren Orten gegenwärtig sein könne. Dieser Satz gilt eben nur von der natürlichen localen Gegenwart, welche allein in den Bereich unserer Wahrnehmung und Erkenntniß fällt. Aus dem gleichen Grunde kann aber auch jene sacramentale Gegenwart Christi von uns weder in zutreffender Weise vorgestellt, noch begriffen werden. Sie ist ein für die Vernunft undurchdringliches Glaubensgeheimniß. Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 62—67. *Bellarm.* de Euchar. III, 18 ss. *Less.* de Perf. moribusque divin. XII, 16. *Tournel.* de Sacr. Euchar. Q. 2. 3. *Bill.* de Euchar. Diss. I. art. 5—7. Diss. V. Scheeben, Die Mysterien des Christenth. u. f. f. § 69 ff. *F. X. Wildt*, Explanatio mirabilium, quae div. pot. in aug. Euch. Sacr. operatur. Bonnae. 1868. Katholik. 1878. I, 241. 337.

Wie die heilige Eucharistie mit dem Geheimnisse der Menschwerdung mannigfache Verwandtschaft besitze s. Less. l. c. n. 129: Sicut enim in mysterio Incarnationis divinitas invisibilis unita est humanitati visibili, ita in Eucharistia caro Christi in-

visibilis unita est speciebus visibilibus. Secundo, sicut ex illa unione unus efficitur Christus, ita ex hac unione cum speciebus unum Sacramentum corporis et sanguinis Christi. Tertio, sicut per Incarnationem totum Verbum unitum est singulis humanae naturae partibus, ita per consecrationem totum Christi corpus singulis unitur partibus specierum. Quarto, sicut laesa et patiente humanitate divinitas manebat illaesa et impassibilis, ita passiones, quae fiunt circa species, non possunt corpus Christi sub illis latens afficere. Quinto, sicut tamen ob unionem illam Deum dicebatur pati, crucifigi, mori, patiente humanitate, ita ob hanc unionem, fractis et sumtis speciebus, dicitur frangi et sumi corpus Christi. Facit enim haec unio quandam idiomatum communionem. Sic etiam corpus Christi dicitur videri, tangi, misceri, portari, ratione specierum; et hoc visibile recte dicitur vivum, intelligens, sanctificans, ratione corporis inclusi. Sexto, sicut humanitas Christi non habebat ibi suum naturalem modum subsistendi, sed sustentabatur a Verbo, ita species non habent hic suum naturalem modum existendi, sed continentur virtute corporis Christi extra suum naturale subjectum. Septimo, sicut nulla vis creata potest illam unionem dissolvere, ita nec hanc, quamdiu species salvae manent.

5. Die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente tritt ein in Folge der Transsubstantiation des Brodes und Weines; diese aber ist nicht durch den **Genuß** des Sacramentes bedingt. Darum kann auch die Gegenwart Christi nicht (wie **Luther** lehrte) auf den Moment des Genusses oder Empfanges beschränkt sein. Die Transsubstantiation wird vielmehr durch die sogen. **Consecration** bewirkt; sobald diese also vollzogen ist, muß auch die Gegenwart Christi im Sacramente ihren Anfang nehmen. Da letztere nun ferner an die consecrirten Gestalten als solche geknüpft ist, so dauert sie so lange fort, als die Gestalten ihre Identität und wesentliche Beschaffenheit unverändert bewahren (s. o. S. 722). Diese sogen. **Permanenz** der sacramentalen Gegenwart Christi hat das **Tridentinum** ausdrücklich definirt. Sie ist die wesentliche Voraussetzung des kirchlichen Glaubens an den **Opfercharakter** der heiligen Eucharistie, sowie aller übrigen das heilige Sacrament betreffenden liturgischen Anschauungen und Gebräuche der Kirche, insbesondere auch der **Aufbewahrung** und **Anbetung** desselben.

Trid. Sess. 13. c. 3 (S. 704). Can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili Eucharistiae Sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Christi: a. s. Vgl. c. 5 (de cultu ac veneratione huic sanctiss. Sacramento exhibenda); c. 6 (de asservando Eucharistiae Sacram., et ad infirmos deferendo). S. u. n. 12 u. § 154 ff.

Der **Schriftbeweis** für das kirchliche Dogma ist in den **Einsetzungsworten** gegeben (S. 709). Von dem, was Christus den Aposteln (als ein noch erst zu Genießendes) darreichte, sagte er, es **sei** sein Leib und sein Blut; nicht aber, es solle (im Augenblicke des Genusses) sein Leib und Blut **werden**.

Die **Tradition** erhellt aus der beständigen (schon von **Justin**, **Tertullian**, **Cyprian** u. A. bezeugten) Praxis der Kirche, das heilige Sacrament aufzubewahren, es anzubeten, es den Abwesenden, namentlich auch den Kranken, im Kerker befindlichen Bekennern und Märtyrern, zuzusenden. Da diese Zusendung sehr häufig durch Diakonen geschah, so konnte auch nicht etwa unmittelbar vor dem Empfang eine Consecration stattfinden.

Auch die Sitte der sogen. Missa *praesanctificatorum* (in der abendländischen Kirche bis jetzt noch am Charfreitage üblich), deren schon die Synode von **Laodicäa** (c. 49) gedenkt, und welche in der griechischen Kirche (gemäß der Vorschrift der **Trullan.** Synode c. 52) an allen Tagen der Fastenzeit, mit Ausnahme der Samstage, der Sonntage und des Festes der Verkündigung Mariä bis heute beibehalten wird, ist ein ebenso deut-

liches Zeugniß für den beständigen Glauben der Kirche. Vgl. *Bona*, Rer. liturg. II, 17. I, 15. 5. (*Bingham*), Origines seu Antiquit. eccles. XV, 4. 8—15.

Zur Läugnung des genannten Glaubenssatzes wurden die Reformatoren durch ihre Bestreitung des speciellen Priesterthums veranlaßt; beides zog dann die Verwerfung des heiligen Meßopfers als unvermeidliche Folge nach sich. Müßte die Kirche auf diesen ihren Glauben verzichten, so wäre sie ihres größten Reichthums, ihr Gottesdienst seines wesentlichsten Inhaltes, seiner fruchtbarsten, unerschöpflichen Lebensquelle beraubt. Er würde in gewissem Sinne sogar dem alttestamentlichen Culte nachstehen, sofern das auserwählte Volk im Allerheiligsten doch mindestens ein von Gott selbst gewirktes Zeichen und Unterpfand seiner Gegenwart besaß (die Schechinah). Das christliche Volk wäre auf bloße Glaubensvorstellungen, oder von Menschen erdachte Symbole der Gottesnähe beschränkt, wenn Christus nicht im heiligen Sacramente wahrhaft unter uns wohnte. Durch das Geheimniß der fortdauernden Gegenwart Christi im heiligen Sacramente empfingen die Offenbarungen seiner Liebe und Erbarmung gegen das sündige Menschengeschlecht einen durchaus naturgemäßen vollendenden Abschluß. Durch sie erscheint die Kirche erst im vollsten Sinne des Wortes als der „Haushalt" Gottes auf Erden, als die mit ihrem Bräutigam allzeit auf's Innigste verbundene Braut des Erlösers, als eine Vorhalle des Himmels. Hier erfüllt sich auch in der gnadenreichsten Weise die Verheißung, welche Christus der Kirche hinterließ: Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an das Ende der Welt" (Matth. 28, 20).

Cat. rom. l. c. q. 30: Ac profecto satis mirari fideles nunquam poterunt sanctae Ecclesiae perfectionem, ejusque gloriae altitudinem, cum inter eam et coelestem beatitudinem unus tantum gradus interesse videatur. Hoc enim nobis cum coelestibus commune est, ut utrique Christum Deum et hominem praesentem habeamus; sed, quo uno gradu ab iis distamus, illi praesentis beata visione perfruuntur, nos praesentem et tamen ab oculorum sensu remotum, sacrorum mysteriorum admirabili integumento se occultantem, firma et constanti fide veneramur. Praeterea fideles hoc Sacramento Christi Salvatoris nostri perfectissimam caritatem experiuntur; ejus enim bonitatem maxime decuit, naturam quam a nobis sumserat, a nobis nunquam subtrahere, sed quantum fieri posset, esse versarique nobiscum velle; ut illud omni tempore vere et proprie dictum videretur: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* (Prov. 8, 31).

6. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die nach der Consecration übrig bleibenden Gestalten das sichtbare Zeichen (signum sensibile) der dem Sacramente der heiligen Eucharistie eigenthümlichen Gnade, d. i. der realen Gegenwart Christi bilden. Daher muß auch gesagt werden, diese Gestalten, sofern sie den Leib und das Blut Christi in sich bergen, seien das Sacrament der Eucharistie. Die Consecration ist nicht das Sacrament selbst, sondern die bewirkende Ursache desselben, oder das, wodurch es hergestellt wird (conficitur). Auch der Empfang (sumtio) kann nicht als das Sacrament, oder als ein Bestandtheil desselben bezeichnet werden; er ist vielmehr nur die Bedingung und das Mittel der Aneignung der in dem Sacramente dargebotenen Gnade. Das Sacrament an sich besteht vor und unabhängig von dem Genusse (n. 5). Der eucharistische Leib Christi, für sich allein gedacht, kann ebenfalls nicht unter den Begriff eines Sacramentes (d. i. eines sichtbaren Zeichens der Gnade) fallen; er ist weder sichtbar, noch an sich ein Zeichen der Gnade, sondern die in diesem Sacramente verborgene Gnade selbst. Nur wenn man diesen wesentlichen Inhalt des Sacramentes (die res Sacramenti, die sacramentale Gnade) bezeichnen will, ist es zutreffend zu sagen, die heilige Eucharistie sei das (unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtige) Fleisch und Blut des Herrn.

Cat. rom. l. c. q. 8: Interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, Sacramentum vocari consuevit. . . . Atque ad eundem modum hoc Sacramentum adorandum esse, nimirum corpus et sanguinem Domini intelligentes, affirmamus. Verum haec omnia minus proprie Sacramenta dici perspicuum est. Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam hujus nominis rationem habent.

Thom. Aq. III. Q. 73. a. 1. ad 2: Aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus sancti in aqua existentem. . . . Sicut autem se habet virtus Spiritus sancti in aquam Baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini; unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri. Ib. ad 3: Sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Haec autem est differentia inter Eucharistiam et alia Sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum corpus Christi; aqua vero Baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum; et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae; alia vero Sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum; et ex hoc etiam sequitur alia differentia: nam in Sacramento Eucharistiae id quod est res et Sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur; in Baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res et Sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum.

7. Die einzig gültige **Materie** (materia *remota*) des Sacramentes ist Weizenbrod und natürlicher Wein (vinum de vite). Die abendländische Kirche bedient sich **ungesäuerten**, die morgenländische **gesäuerten** Brodes. Während die schismatischen Griechen u. a. auch diese Differenz als Vorwand für ihre Trennung vom römischen Stuhle geltend machten, wurde von letzterem, sowie von mehreren Unionsconcilien die Zulässigkeit der einen wie der andern Sitte ausdrücklich definirt. Die kirchlichen Theologen wiesen auch nach, wie beiden je ihre besondere, der Sache durchaus angemessene mystische Bedeutung innewohne. Noch nicht ausgegohrener Wein (Weinmost) ist wohl als gültige Materie anzusehen, jedoch wäre nur im Nothfalle die Anwendung desselben zulässig. Durchaus in Säure übergegangener Wein kann nicht mehr als gültige Materie dienen. Dem zu consecrirenden Weine wird einer beständigen kirchlichen Sitte gemäß bei der heiligen Messe ein geringes Quantum **Wasser** beigemischt. Die Kirche hat wiederholt erklärt, daß sie in diesem Umstande dem vom Erlöser selbst bei der Einsetzung des Sacramentes beobachteten Verfahren sich anschließe, und daß sie außerdem um seiner mehrfachen mystischen Bedeutung willen an demselben festhalte. Die Gültigkeit der Materie ist durch diesen Umstand nicht bedingt. Es handelt sich dabei nicht um ein göttliches, sondern nur um ein kirchliches Gebot, wie das **Tridentinum** ausdrücklich hervorhebt.

Conc. Carth. III. c. 24: Ut in Sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit, hoc est, panis et vinum aquae mixtum. *Florent.* Decr. union.: Item in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis, sive orientalis consuetudinem (diffinimus). Decr. pro Armen.: Tertium est Eucharistiae Sacramentum, cujus materia est panis triticeus, et vinum de vite, cui ante conse-

crationem aqua modicissima admisceri debet. Aqua autem ideo admiscetur, quoniam juxta testimonia sanctorum Patrum ac Doctorum Ecclesiae pridem in disputatione exhibita, creditur, ipsum Dominum in vino aqua permixto hoc instituisse Sacramentum. Deinde, quia hoc convenit dominicae Passionis repraesentationi.... Tum etiam, quod convenit ad significandum hujus Sacramenti effectum, qui est unio populi christiani ad Christum. Aqua enim populum significat, secundum illud Apocalypsis: Aquae multae, populi multi. . . . *Trid.* Sess. 22. c. 7: Monet deinde s. Synodus, praeceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur; et cum aquae in Apocalypsi b. Joannis (17, 1. 15) populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 12—18. Q. 17: Sed quamvis aquae admiscendae ita graves rationes sint, ut eam sine mortali peccato praetermittere non liceat: ea tamen si desit, Sacramentum constare potest. *Bona* l. c. II, 9. (*Bingham*) l. c. XV, 2. 3.

Der Schriftbeweis für die göttliche Anordnung der oben genannten Materie ist in den evangelischen Berichten über das letzte Abendmahl und die Einsetzung des Sacramentes gegeben. Vgl. Matth. 26, 26 ff. und die Parallelstellen (S. 708). Unter dem dort erwähnten „Brode" ist nach biblischem Sprachgebrauche (bezw. der jüdischen Sitte) Weizenbrod zu verstehen (*Cat. rom.* l. c. q. 12: Salvatoris verba ostendunt, panem ex tritico confici oportere; communi enim loquendi consuetudine, cum panis absolute dicitur, panem ex tritico intelligi satis constat. Ib. q. 13: Hoc enim apostolica traditio nos docuit, et Ecclesiae catholicae auctoritas firmavit). Bezüglich des Kelches ist außerdem zu erwähnen Matth. 26, 29: Dico autem vobis: Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.

Die Tradition ist sowohl durch eine Reihe conciliarischer Entscheidungen (s. o.) als auch durch die heiligen Väter bezeugt, im Gegensatze zu den Abweichungen von der göttlich bestimmten Materie, welche von verschiedenen häretischen Parteien beliebt wurden (die Artotyriten, die montanistischen Pepuzener, die Manichäer, die Enkratiten, Hydroparastaten u. A. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 4. art. 4. Klee, Dogmengesch. II, 214). Vgl. *Cypr.* Ep. 63, 2; 11. *Aug.* Haer. 28. *Epiph.* Haer. 49., und die oben (S. 711 ff.) mitgetheilten Väterstellen, wo überall nur von Brod und Wein als Materie des Sacramentes die Rede ist.

Ueber die Congruenz dieser Materie vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 18. *Thom. Aq.* III. Q. 74. a. 1. Sie versinnbildet auf's Deutlichste die göttliche Absicht, in diesem Sacramente den Gläubigen eine das ewige Leben vermittelnde Seelenspeise darzubieten; vermöge ihrer Doppelgestalt ist sie ein Hinweis auf das Todesleiden Christi (die Trennung von Fleisch und Blut); die natürliche Verwandlung des als Nahrung genossenen Brodes und Weines in die Leibessubstanz des Menschen erinnert an die wunderbare Wesensverwandlung, welche in dem heiligen Sacramente sich vollzieht; sowie an die gnadenreichen Wirkungen des letzteren in der Seele des Menschen. Vermöge ihres Ursprunges (ihrer Zubereitung) weisen Brod und Wein auch hin auf den Zweck und die Wirkung des Sacramentes, die Glieder der Kirche zur innigsten Einheit Eines mystischen Leibes mit einander zu verbinden (*Cat. rom.* l. c.: Panis enim ex multis granis conficitur, et vinum ex multitudine racemorum existit; atque ita nos, cum multi simus, hujus divini mysterii vinculo arctissime colligari, et tanquam unum corpus effici, declarant).

Ueber die Frage, ob die abendländische Kirche sich von Anfang an und zwar ausschließlich des ungesäuerten Brodes bedient habe, und wann der Gebrauch des gesäuerten in der morgenländischen Kirche aufgekommen sei, sind die Ansichten getheilt. Vgl. *Bona,* Rer. liturg. I, 23. *Tournel.* l. c. art. 4 (und die dort genannten Abhandlungen von Sirmond, Mabillon, Lupus). Kössing, Liturg. Erkl. der heiligen Messe (3. A.). S. 356. Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen u. s. f. Münster. 1852.

Die Sitte der abendländischen Kirche wird von den Theologen vor allem durch den Hinweis auf das Beispiel Christi, welcher „am ersten Tage der ungesäuerten Brode" (Matth. 26, 17) das heilige Sacrament eingesetzt habe, begründet; ebenso *Cat. rom.* l. c. q. 13. Ueber die Congruenz und die symbolische Bedeutung des gesäuerten, wie des ungesäuerten Brodes als Materie des Sacramentes s. *Thom. Aq.* l. c. a. 4: Consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc Sacramentum instituit *prima die azymorum*, . . . qua die nihil fermentatum in domibus Judaeorum esse debebat, ut habetur Exod. 12, 15. Secundo quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius. . . . Tertio quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum hujus Sacramenti, secundum illud 1 Cor. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius (‚Graecae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae', vgl. c. a.), et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant. Man beachte auch die Bemerkung (ib. a. 3. ad 3): Modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum quodammodo absumitur a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo majorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis, qui est materia hujus Sacramenti; si vero sit magna permixtio, puta ex aequo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat; unde panis exinde confectus non erit debita materia hujus Sacramenti.

Hinsichtlich der Quantität des dem Weine vor der Consecration beizumischenden Wassers ergibt sich aus der Natur der Sache, daß dieselbe (weil es sich um ein bloßes Symbol handelt) nur eine sehr geringe zu sein braucht; anderseits darf sie nicht so groß sein, daß das Gemisch nach der gewöhnlichen Auffassung nicht mehr als Wein gelten könnte. Ueber die Beziehung dieses Wassers zur Consecration vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 8: Circa aquam adjunctam vino . . . triplex est opinio: quidam enim dicunt quod aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio stare non potest, quia in Sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi . . . Alioquin non totum adoraretur veneratione latriae. Et ideo alii dixerunt, quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quae de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo . . . aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua, quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquae ut solveretur species vini, non posset perfici Sacramentum.

Der Umstand, daß eine zweifache Materie bei diesem Sacramente zur Anwendung kommt, hebt die Einheit desselben nicht auf. Durch jene Doppelmaterie wird immerhin nur die einheitliche Idee der einen geistigen Nahrung oder Mahlzeit, welche den Inhalt des Sacramentes bildet, ausgedrückt (*Cat. rom.* l. c. q. 10: Nam quemadmodum cibus et potio, quae duae diversae res sunt, ad unam tantum rem adhibentur, ut scilicet vires corporis reficiantur: ita etiam duas illas diversas Sacramenti species respondere consentaneum fuit, quae cibum spiritualem significarent, quo mentes sustinentur et recreantur). *Thom. Aq.* III. Q. 73. a. 2: Hoc Sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.

8. Die Form des Sacramentes (forma, qua *conficitur; forma consecrationis*) bilden die Einsetzungsworte Christi. Der Priester spricht dieselben im Namen Christi aus (quasi ex persona Christi), d. h. als sein Stellvertreter und als Werkzeug seiner Allmacht. Der Zweck dieser Aussprache wird durch die Intention des Priesters, sowie durch die in der Meßliturgie ihr vorausgehende geschichtliche Einleitung (qui pridie quam pate-

retur, accepit panem etc.) bestimmt. Ihre unmittelbare Wirkung ist die Consecration oder Transsubstantiation des Brodes und Weines. Dieß ergibt sich einerseits aus den biblischen Berichten über die Einsetzung des Sacramentes, bei welcher Christus mittelst der Aussprache der betreffenden Worte das gleiche Wunder zum ersten Male vollzog, und zugleich die Apostel beauftragte, bis zum Ende der Zeiten das Gleiche zu thun, was er vor ihnen gethan; anderseits aus der Lehre der heiligen Väter, daß durch die Worte Christi (verbis dominicis) die Consecration, oder die Verwandlung des Brodes und Weines bewirkt werde. Die Frage, ob einige den Kern der Einsetzungsworte (Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei) im Meßcanon umgebende Bestimmungen (welche theilweise in der heiligen Schrift sich nicht finden, jedoch auf die apostolische Tradition zurückzuführen sind) wesentliche Bestandtheile der Form, und zur Gültigkeit der Consecration unerläßlich seien, wird von den Theologen controvertirt. Jedenfalls ist die Aussprache derselben strenge Pflicht, sowohl wegen der kirchlichen Vorschrift, als auch im Hinblick auf die Gefahr der Ungültigkeit der Consecration (a). Die sogen. Epiklesis (o. n. 3) bildet keinen wesentlichen Bestandtheil der Consecrationsform. Bezüglich dieses Punktes erklärten die Griechen auf dem Unionsconcil zu Florenz ihr völliges Einverständniß mit der Lehre der abendländischen Kirche. Die schismatischen Griechen hingegen halten die Epiklese für gleich wesentlich wie die Einsetzungsworte, oder sogar für die allein wirksame Form (*Syn. Hierosol.* a. 1672). In den abendländischen Meßliturgien geht die Epiklesis den Einsetzungsworten (der Consecration) voraus; in den griechischen folgt sie denselben nach. Dieser letztere Umstand bietet der Erklärung große Schwierigkeiten, und hat die mannigfachsten Deutungen des Inhaltes und Zweckes der Epiklese veranlaßt. Es dürfte wohl kaum bestritten werden können, daß diese Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten, wenn sie auf die Consecration bezogen werden sollte, eine unnatürliche, und leicht zu Mißverständnissen führende wäre (b).

a. *Florent.* Decr. pro Armen.: Forma hujus Sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit Sacramentum. Sacerdos enim in persona Christi loquens, hoc conficit Sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 20. 24.

Nur wenige Theologen (u. A. Durandus, Ambr. Catharinus; neuestens Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgieen u. s. f. Schaffh. 1864) haben mit Innocenz III. (de myst. Missae. IV, 6) die Ansicht vertreten, Christus habe beim letzten Abendmahle die Consecration nicht mittelst einer gesprochenen Form, sondern nur durch einen innerlichen Act seines Willens vollzogen. Die Sententia communis hält daran fest, daß Christus die Consecration durch Aussprache derselben Worte bewirkt habe, deren sich die Kirche im Meßcanon bedient (Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei); nicht aber, wie jene Theologen wollten, bei der in der heiligen Schrift erwähnten „Segnung" (oder Danksagung); daß also jene Worte auch schon im Munde Christi (als forma Sacramenti) operative (S. 655), und nicht bloß declarative Bedeutung besaßen.

Nur diese Annahme scheint den biblischen Berichten und den Zeugnissen der Tradition (s. S. 709. 711) zu entsprechen. Manche Theologen fanden auch eine Bestätigung derselben in dem Ausspruche des Tridentinums (Sess. 13. c. 1): Ita enim majores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc

Sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile Sacramentum in ultima coena Redemtorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem, se suum ipsius corpus illis praebere, ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est. Ganz bestimmt wird jene Auffassung vertreten *Cat. rom.* I. c. q. 19: Itaque a sanctis Evangelistis Matthaeo et Luca, itemque ab Apostolo docemur, illam esse formam: *Hoc est corpus meum.* Scriptum est enim: *Coenantibus illis accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et dixit: Accipite et manducate, hoc est corpus meum.* Quae quidem consecrationis forma cum a Christo Domino servata sit, ea perpetuo catholica Ecclesia usa est . . . Cum praesertim ex illis Salvatoris verbis: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. 22, 19), idem liceat cognoscere. Nam quod Dominus faciendum praecepit, non solum ad id quod egerat, sed etiam ad ea quae dixerat, referri debet; atque ad verba maxime pertinere intelligendum est, quae non minus efficiendi, quam significandi causa prolata erant. In einem an den Patriarchen der Melchiten zu Antiochia gerichteten Breve (vom 8. Mai 1822) verbot Pius VII. zu lehren, „die Form, durch die das lebenspendende Sacrament conficirt werde, bestehe nicht einzig und allein in den Worten Jesu Christi".

Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 78. a. 1: Hoc Sacramentum ab aliis Sacramentis differt in duobus: primo quidem quantum ad hoc quod hoc Sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero Sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo quia in aliis Sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc Sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest; unde minister in hoc Sacramento perficiendo non habet alium actum, nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma hujus Sacramenti differt a formis aliorum Sacramentorum in duobus: primo quidem quia formae aliorum Sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem; sed forma hujus Sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transsubstantiatione consistit, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Hic est calix sanguinis mei.* Secundo quia formae aliorum Sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur: *Ego te baptizo;* . . . sive per modum imperantis, sicut cum in Sacramento ordinis dicitur: *Accipite potestatem* . . .; sive per modum deprecantis, sicut cum in Sacramento extremae unctionis dicitur: *Per istam unctionem* . . . Sed forma hujus Sacramenti profertur quasi ex persona Christi loquentis, ut detur intelligi, quod minister in perfectione hujus Sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi. Vgl. *Bona,* Rer. liturg. II, 13.

Die von Christus vorgenommene „Segnung" und „Danksagung" (Matth. 26, 26. 27) sollten demnach nicht die Consecration bewirken; sie bildeten vielmehr (wie die meisten Theologen annehmen) einen der Consecration voraufgehenden, dieselbe vorbereitenden Weiheact, bei welchem sich Christus an den Ritus des vorbildlichen jüdischen Paschamahles anschloß, so jedoch, daß er ihm durch die Beziehung auf das nun einzusetzende wahre Paschamahl des Neuen Bundes einen höheren Zweck und Inhalt verlieh. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 12—15. *Tournel.* l. c. art. 8. Kössing a. a. O. S. 123. Bickell, Messe und Pascha. Mainz. 1872. J. Th. Franz, Die euchar. Wandlung und die Epiklese der griech. und orient. Liturg. Würzburg. 1880. I, 37. Gihr a. a. O. S. 583.

b. Die Epiklese (invocatio) der römischen Liturgie lautet: Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi. Beispiele griechischer Epiklesen s. bei *Tournel.* l. c. Concl. 3. Franz a. a. O. II, 177.

Auf dem Concil zu Florenz (Sess. 25) gaben die orthodoxen Griechen, auf Veranlassung des Papstes Eugen IV., über ihre Auffassung der (der Consecration nachfolgenden) Epiklese folgende Erklärung ab: Fateri nos diximus, per haec verba, *Hoc*

est corpus meum, transsubstantiari sacrum panem et fieri corpus Christi; sed postea, quemadmodum et vos dicitis, *Jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*, ita nos quoque oramus dicentes, ut Spiritus sanctus descendat super nos, et efficiat in nobis panem hunc pretiosum corpus Christi sui, transmutetque ipsa dona Spiritu sancto suo, ut fiant communicantibus in purgationem animae, in remissionem peccatorum, et non fiant in judicium aut condemnationem nostram. Vgl. *Tournel.* l. c. *Bona* l. c. n. 4 und das oben genannte Breve Pius' VII. bei *Laemmer*, In decreta Conc. Ruth. Zamosc. animadv. etc. Frib. 1865. pag. 55. Hiernach würde also die Epiklese nicht die Bitte um die Verwandlung des Brodes, sondern um die Erlangung der Früchte der Consecration und des würdigen Empfanges des heiligen Sacramentes aussprechen. Eine Uebersicht der sonstigen mannigfaltigen Erklärungen, sowie die betreffende Literatur s. bei Franz a. a. O. II, 194. In dem eben genannten Sinne erklärt der hl. Thomas (III. Q. 83. a. 4. ad 7) auch die Epiklese der römischen Liturgie: Efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus Joann. 17, 1 petit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare, ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa. Ueber die obengenannte Synode der schismatischen Orientalen zu Jerusalem (1672) vgl. Franz a. a. O. I, 16. *(Kimmel)*, Monumenta fidei eccl. orient. Jena 1850. II, 218.

9. Da bei diesem Sacramente die Confectio und die Spendung zwei verschiedene Acte sind, so muß dem entsprechend auch bei der Frage nach dem *Minister* Sacramenti beides auseinander gehalten werden. Daß nur die Priester (bezw. die Bischöfe) kraft ihrer Weihe (ordo sacerdotalis) die Consecrationsgewalt besitzen, hat die Kirche mehrmals feierlich definirt. Aus der heiligen Schrift erhellt, daß der Auftrag Christi, nach seinem Beispiele die Consecration zu vollziehen, nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Priesterthume gerichtet war. In den ältesten die liturgische Feier der heiligen Eucharistie betreffenden Zeugnissen der Tradition werden stets nur die Bischöfe, in den späteren dann auch die Priester als diejenigen bezeichnet, welche das heilige Opfer darbringen und in demselben die Consecration vornehmen (a). Hieraus ergibt sich, daß kraft göttlicher Anordnung die Bischöfe und Priester auch zur Spendung (distributio, administratio) der heiligen Eucharistie zunächst berechtigt und berufen sind (ministri *ordinarii*), da ja die Opferfeier und das eucharistische Opfermahl einen einzigen liturgischen Act ausmachen. Mit Erlaubniß oder im Auftrage der Bischöfe und Priester haben auch die Diakonen schon in der ersten Zeit das heilige Sacrament gespendet (ministri *extraordinarii*). Diese Bestimmung der kirchlichen Disciplin ist auch heute noch in Kraft. Hingegen ist die in den ersten Jahrhunderten vielfach hervortretende Sitte, daß die Gläubigen das heilige Sacrament mit nach Hause nahmen, um es gelegentlich (bei Verfolgungen oder dergl.) ohne priesterliche Beihülfe zu empfangen, schon frühe gänzlich abgekommen, und muß nunmehr als durchaus unzulässig betrachtet werden (b).

a. *Later. IV.* a. 1: Et hoc utique Sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. *Trid.* Sess. 22. c. 1 (§ 154). Can. 3: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 65. Vgl. die Zeugnisse der heiligen Väter S. 711 ff.

Da die Ordinationsgewalt (der *character* sacerdotalis, s. § 152) eine unverlierbare ist, so kann die Consecration auch von häretischen, schismatischen oder excommunicirten Priestern gültig vollzogen werden. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 66. *Thom. Aq.* III. Q. 82. a. 7: Illi igitur, qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per haeresim, aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, patet per hoc quod, sicut Augustinus ibidem (c. Parm. II, 13) dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiae, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiae est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quae ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes; et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

b. *Trid.* Sess. 13. c. 8: In sacramentali autem sumtione semper in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent; qui mos, tanquam ex traditione Apostolica descendens, jure ac merito retineri debet. Der römische Katechismus (l. c. q. 65) verweist auch hier auf das Beispiel Christi (qui et sanctissimum corpus suum consecravit, et Apostolis suis manibus porrexit).

Bezüglich der Diakonen vgl. z. B. *Just. M.* Apol. I, 67: „Darauf (nach der Consecration) wird einem jeden von dem, was consecrirt worden ist, zum Genusse dargereicht, und den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt." *Conc. Carth. IV.* can. 38: Diaconus praesente Presbytero Eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, jussus eroget. *Conc. Arelat. I.* can. 15: In secretario Diacono inter Presbyteros sedere non liceat, vel corpus Christi, praesente Presbytero, tradere non praesumat. *Tournel.* l. c. Q. 5. art. 2. *Bona* l. c.

Bezüglich der oben genannten altchristlichen Sitte, das heilige Sacrament ohne priesterliche Beihülfe zu empfangen, vgl. *Bona* l. c. II, 17. 4. In Spanien wurde dieselbe seit dem Ende des vierten Jahrhunderts durch mehrere Concilien ausdrücklich verboten. Vgl. *Conc. Caes. August.* can. 3. *Tolet. I.* can. 14, bei *Bona* l. c. n. 7.

10. Die heilige Eucharistie kann (erlaubter Weise) und soll allen Gliedern der Kirche gespendet werden, welche nicht durch natürliche oder sonstige Umstände (Wahnsinn, Besessenheit), oder durch positive rechtliche Gründe (Excommunication, Interdict u. dgl.) der Fähigkeit oder Berechtigung zum Empfange des Sacramentes beraubt sind. Den Erwachsenen ist dieser Empfang durch Gesetze der Kirche ausdrücklich vorgeschrieben worden. Ein directes göttliches Gebot ist nicht nachweisbar; doch ist ein solches indirect oder implicite in der göttlichen Einsetzung des Sacramentes ausgesprochen, sowie in der Erklärung Christi, daß die Verschmähung des eucharistischen Mahles den Verlust des ewigen Lebens nach sich ziehen würde (Joh. 6, 54). Es erhellt auch aus der Natur der Sache, daß von einer zum ewigen Heile genügenden christlichen Gesinnung, von einem lebendigen Glauben, einer vollkommenen Liebe Gottes, einem wirksamen Verlangen nach der Gnade und dem ewigen Besitze Gottes u. s. f. bei denjenigen nicht die Rede sein könnte, welche dieses erhabenste und kostbarste Gnadenmittel wissentlich und freiwillig verschmähen, oder auch nur gleichgültig gegen dasselbe sein würden. In diesem Sinne besteht demnach für die erwachsenen Gläubigen eine zweifache Nothwendigkeit des Empfanges der heiligen Eucharistie: Die durch das

göttliche und kirchliche Gebot (necess. *praecepti divini* et *eccles.*), und die durch die Natur der Sache selbst begründete (necess. *medii* indirecta).

Auch den Unmündigen wurde früher häufig sofort nach der Taufe das heilige Sacrament gespendet (S. 724). Dieß geschah, wie das Tridentinum erklärte, nicht aus dem Grunde, als ob die Kirche auch für sie diesen Empfang als unerläßliche Bedingung des Heiles angesehen hätte. Eine solche für alle Menschen ohne Ausnahme geltende absolute Nothwendigkeit, wie sie bezüglich der Taufe besteht (necess. *medii* directa, absoluta. Vgl. § 147, 6), ist hier nicht vorhanden. Die Gnaden, welche an und für sich schon die für alle Menschen schlechthin unerläßliche Heilsbedingung bilden, werden durch die heilige Taufe vermittelt; diese ist in der genannten Beziehung einer Ergänzung durch die heilige Eucharistie nicht bedürftig. Die getauften Unmündigen sind als solche, ohne auch nur das Verlangen nach der heiligen Eucharistie hegen zu können, reif für den Himmel; und es wäre ebenso wohl möglich, daß ein Erwachsener, ohne dieses Verlangen in sich erweckt zu haben, kraft der in der Taufe empfangenen Gnaden, sofort der himmlischen Seligkeit theilhaftig würde (a).

Schon seit vielen Jahrhunderten ist es kirchliche Sitte, den Laien die heilige Communion nur unter einer Gestalt zu reichen. Daß die Totalität des Sacramentes hierdurch nicht beeinträchtigt werde, ist früher (o. n. 4) bereits dargelegt worden (b).

a. *Rit. rom.*: Fideles omnes ad sacram Communionem admittendi sunt, exceptis iis, qui justa ratione prohibentur. — Arcendi autem sunt publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti, manifesteque infames, ut meretrices, concubinarii, foeneratores, magi, sortilegi, blasphemi, et alii ejus generis publici peccatores. — Occultos vero peccatores, si occulte petant, et non eos emendatos agnoverit, repellat. Occultos vero peccatores non repellat, si publice petant, et sine scandalo ipsos praeterire nequeat — Amentibus praeterea seu phreneticis communicare non licet; licebit tamen, si quando habeant lucida intervalla et devotionem ostendant, dum in eo statu manent, si nullum indignitatis periculum adsit — Iis etiam, qui propter aetatis imbecillitatem nondum hujus Sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 57—62. Benger, Pastoraltheologie. II, 556. Daß bei diesem Sacramente die Gültigkeit des Empfanges nicht durch subjective Momente auf Seiten des Empfängers bedingt sein könne, wurde früher bereits hervorgehoben (§ 145, 5).

Trid. Sess. 21. c. 4: Denique eadem s. Synodus docet, parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae Communionem: siquidem per Baptismi lavacrum regenerati, et Christo incorporati, adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est. *Cat. rom.* l. c. q. 60. *Bona* l. c. c. 19.

Von calvinischen und auch von einigen katholischen Theologen (z. B. Maldonat) wurde behauptet, der hl. Augustinus und andere Väter hätten eine absolute Nothwendigkeit der heiligen Communion (necess. *medii*) auch für die Unmündigen gelehrt, unter Hinweis auf Joh. 6, 54 (Amen, amen, dico vobis: Nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis). Augustinus beruft sich allerdings öfters den Pelagianern gegenüber (Ep. 186, 28; c. duas ep. Pelag. II, 4; c. Julian. I, 4) auf *Innoc. I.* Ep. ad Patres Conc. Milev.

(Ep. 182. inter Aug. n. 5): Illud vero quod eos vestra fraternitas asserit praedicare, parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine Baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Nisi enim manducaverint carnem filii hominis, et biberint sanguinem ejus, non habebunt vitam in semetipsis. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur mihi ipsum Baptismum velle cassare, cum praedicant hos habere, quod in eos creditur non nisi Baptismate conferendum. Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est, nec regenerationis sacra fluenta prodesse. Vgl. auch *Aug.* de pecc. mer. et rem. I, 20. 26. Hier beleuchtet Augustinus die Behauptung der Pelagianer, daß die Unmündigen der Taufe nicht bedürfen, um zum ewigen Leben zu gelangen, wohl aber (nach Joh. 3, 3) um in's Himmelreich zu kommen. Diese Distinction bezeichnet der heilige Lehrer als eine nova ac admirabilis praesumtio (quasi salus ac vita aeterna possit esse praeter Christi haereditatem, praeter regnum coelorum). Er beruft sich dagegen auf Joh. 6, 54. Hier werde gelehrt, die Theilnahme an dem Leibe und Blute des Herrn, welche nur den Getauften zusteht, sei eine Bedingung des ewigen Lebens (Dominum audiamus, inquam, non quidem hoc de Sacramento lavacri dicentem, sed de Sacramento sanctae mensae suae, quo nemo nisi rite baptizatus accedit: *Nisi manducaveritis* ....). Hier darf nicht eingewendet werden, jener Ausspruch Christi beziehe sich nicht auf die Unmündigen (ib. n. 27: quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam). Derselbe lautet ja ganz allgemein; und wenn man einmal die Allgemeinheit seiner Geltung (über den Kreis der Zuhörer Christi hinaus) läugnet, so ist auch nicht mehr abzusehen, warum er auf die Erwachsenen bezogen werden müsse (Sed qui hoc dicit, non attendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas major id curat). Daß der hl. Augustinus nun hier den wirklichen Empfang der heiligen Eucharistie als Bedingung des Heiles auch für die Unmündigen bezeichnet habe, müßte um so mehr auffallen, da er kurz vorher (l. c. I, 19. 25), wie auch sonst öfters, betont, die Unmündigen seien nach Empfang der Taufe reif für den Himmel (Si percepto Baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, justificatos praesentia Creatoris illuminat. Peccata enim sola separant inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quem mediatorem reconciliamur, cum justificat impium). Auf denselben Ausspruch Christi Joh. 6, 54 beruft er sich auch noch einmal in derselben Schrift (de pecc. mer. et rem. III, 4. 8), indem er erklärend beifügt: His atque hujusmodi aliis, quae nunc praetereo, testimoniis divina luce clarissimis, divina auctoritate certissimis, nonne veritas sine ulla ambiguitate proclamat, non solum in regnum Dei baptizatos parvulos intrare non posse, sed nec vitam aeternam posse habere *praeter Christi corpus*, *cui ut incorporentur*, *Sacramento Baptismatis imbuuntur?* Hiernach wird man dem hl. Thomas zustimmen müssen, wenn er annimmt, der hl. Augustinus beziehe an dieser und an ähnlich lautenden Stellen den genannten Ausspruch Christi nicht auf den wirklichen Empfang der heiligen Communion, sondern auf die Theilnahme an dem mystischen Leibe Christi und seiner Gnade, welche auch den Unmündigen durch die Taufe (gleichsam wie eine geistliche Communion) vermittelt werde. In demselben Sinne ist dann auch die Aeußerung Innocenz' I. zu verstehen.

Thom. Aq. III. Q. 73. a. 3: Baptismus est principium spiritualis vitae, et janua Sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium Sacramentorum finis . . . Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens Sacramentum, et ideo ante susceptionem Baptismi non habent pueri aliquo

modo Baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem Sacramenti non possunt percipere sine perceptione Sacramenti. Et ideo hoc Sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut Baptismus. Ib. ad 1: Sicut Augustinus dicit (in Joan. tr. 26, 15) exponens illud verbum Joan. 6, 54: *Hunc cibum et potum,* scilicet carnis et sanguinis, *societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis, et justificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus ejus.* Unde, sicut ipse dicit in Ep. ad Bonifacium (id habet Beda super illud 1 Cor. 10, 16) ‚nulli est ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.' Vgl. *Bill.* l. c. Diss. 6. art. 1. Eine andere Deutung der augustinischen Stellen s. *Tournel.* l. c. Q. 6. art. 1.

Wenn der hl. Thomas a. a. O. sagt, das Verlangen (votum) nach dem Empfange der heiligen Eucharistie sei zum Heile unerläßlich (necess. *medii*), so dürfte das wohl in dem oben im Texte angedeuteten Sinne zu verstehen sein, daß ein lebendiger Glaube, sowie überhaupt ein zum Heile genügendes christliches Gnaden- und Tugendleben ohne ein solches Verlangen nicht denkbar, oder mit letzterem nothwendig (per se) gegeben sei. Die heilige Eucharistie ist nothwendig, bemerkt der hl. Thomas, zur Vollendung des geistlichen Lebens. Nach dieser Vollendung aber muß jeder Christ verlangen und streben; daher ist auch das Verlangen nach dem Mittel jener Vollendung ein nothwendiges Moment des christlichen Lebens. Vgl. *Bill.* l. c. § 1. *Cat. rom.* l. c. q. 48: Verum quod dicitur, Eucharistia gratiam tribui, . . . hoc ideo dictum est, quoniam prima etiam gratia (qua omnes praeditos esse oportet, antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne judicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc Sacramentum desiderio et voto percipiat. Est enim omnium Sacramentorum finis (s. o. § 144, 2), et ecclesiasticae unitatis et conjunctionis symbolum; neque extra Ecclesiam consequi gratiam ullus potest.

b. *Conc. Constant.* Sess. 13: Licet in primitiva Ecclesia hujusmodi Sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie: tamen haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur, cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini contineri, etc.

Trid. Sess. 21. c. 1 (S. 725). Ib. can. 2: Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos, atque etiam clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 53. 54. Vgl. o. S. 725. *Thom. Aq.* III. Q. 80. a. 12 ad 2: Perfectio hujus Sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus Sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque. Ib. ad 3: Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus Sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit; et sub utraque specie totus Christus continetur. *Bellarm.* de Sacr. Euchar. IV, 20—28. *Tournel.* l. c. art. 2. *Bona* l. c. II, 18.

11. Aus dem Wesen der heiligen Eucharistie ergibt sich, daß ihre Wirkungen die der übrigen Sacramente an Erhabenheit und Mannigfaltigkeit weit überragen müssen. Als solche wurden von dem Tridentinum hervorgehoben: Die Stärkung und Vervollkommnung des übernatürlichen Gnadenlebens; die Befreiung von den läßlichen und die Bewahrung vor schweren Sünden; die Anwartschaft auf die zukünftige geistige und leibliche Verklärung

und ewige Beseligung. Die heilige Eucharistie ist ein Sacrament der Lebendigen; nur im Stande der Gnade kann dieselbe würdig und heilsam empfangen werden. Nicht direct, wohl aber indirect, kraft des Gebetes desjenigen, der die heilige Communion empfängt, können die Früchte dieses Empfanges anderen Gläubigen (Lebenden oder Verstorbenen) zu Gute kommen (die sogen. Aufopferung der heiligen Communion). Hierbei sind die früher dargelegten allgemeinen Bestimmungen über das Verdienst der guten Werke maßgebend (§ 121, 2).

Florent. Decr. pro Armen.: Hujus Sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris ejus unitur, consequens est, quod per hoc Sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur; omnemque effectum quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, Sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem, in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono, et ad virtutum et gratiae proficimus incrementum. *Trid.* Sess. 13. c. 2: Sumi autem voluit (Christus) Sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius qui dixit: *Qui manducat me, et ipse vivet propter me;* et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus praeservemur. Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis, adeoque symbolum unius illius corporis, cujus ipse caput existit, cuique nos, tanquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis connexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata. Gegen die Lehre der Reformatoren, daß die Nachlassung der schweren Sünden die vorzüglichste Wirkung der heiligen Eucharistie und der Glaube die einzig nothwendige Vorbereitung auf den Empfang derselben sei, ist außerdem gerichtet *Trid.* l. c. can. 5: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: a. s. Can. 11: Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum sanctissimae Eucharistiae Sacramentum: a. s. Et ne tantum Sacramentum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa s. Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia Confessoris necessario praemittendam esse Confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere praesumserit, eo ipso excommunicatus existat. Vgl. c. 7. *Cat. rom.* l. c. q. 47—52. Auf die Verheißungen Christi (Joh. 6) verweist Q. 47: Quodsi *gratia et veritas per Jesum Christum facta est* (Joan. 1, 17), in animam quoque influat est necesse, cum eum pure et sancte accipit, qui de se ipso dixit: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo* (Joan. 6, 57). Nam qui pietatis et religionis studio affecti hoc Sacramentum sumunt, nemini dubium esse debet, quin ita Filium Dei in se admittant, ut ejus corpori tanquam viva membra, inserantur; siquidem scriptum est: *Qui manducat me, et ipse vivet propter me;* item: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (ib. v. 56. 52). Quem locum Cyrillus (in Joan. IV, 3) dum interpretaretur, inquit: *Dei verbum uniens se ipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Eum ergo decebat miro quodam modo uniri corporibus per sacram ejus carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino.*

In der Fußwaschung, welche Christus beim letzten Abendmahle an den Aposteln vornahm (Joh. 13, 4) erblickt die Kirche eine symbolische Hinweisung auf die Reinheit der Seele, welche den würdigen Empfang des heiligen Sacramentes bedingt. Auch die Parabel von der Hochzeit und dem hochzeitlichen Kleide (Matth. 22, 1—14) wird von den heiligen Vätern hierauf bezogen. Ganz deutlich ist die Warnung des Apostels 1 Kor.

11, 28 (S. 710). Die Tradition spricht sich in der altkirchlichen Bußpraxis aus; so lange die öffentliche Buße währte, blieben die betreffenden Pönitenten auch von der heiligen Communion ausgeschlossen.

Cypr. Ep. 16 (al. 9), 2 wird über eine entgegengesetzte allzu laxe Praxis Klage geführt: Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam justo tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant et per manus impositionem Episcopi et cleri jus communicationis accipiant, nunc crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta Ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomen eorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab Episcopo et clero imposita Eucharistia illis datur, cum scriptum sit: *Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (1 Cor. 11, 27). *Aug.* in Joan. tr. 26, 11: Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est Sacramentum, aliud virtus Sacramenti. Quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur? Unde dicit Apostolus, *Judicium sibi manducat* (1 Cor. 11, 29). Non enim buccella dominica venenum fuit Judae. Et tamen accepit, et cum accepit, in eum inimicus intravit: non quia malum accepit, sed quia bonum male malus accepit. Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Vgl. n. 18.

Das Gebet, welches die Meßliturgie dem Priester nach der heiligen Communion in den Mund legt (praesta, ut in me non remaneat scelerum macula) steht nicht in Widerspruch mit dem zuvor Gesagten. *Thom. Aq.* III. Q. 79. a. 3. ad 1: Petimus ut hoc Sacramentum sit ablutio scelerum (wie es in einem Kirchengebete heißt), vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Ps. 18, 13: *Ab occultis meis munda me, Domine;* vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Es wurde früher schon hervorgehoben, daß unter Umständen (per accidens) auch wohl die Gratia *prima* durch den Empfang dieses Sacramentes erlangt werden könne (§ 143, 4).

Die läßlichen Sünden werden durch den würdigen Empfang der heiligen Communion direct getilgt (*Trid.* l. c.: Antidotum, quo liberamur a pecc. quotid. *Innoc. III.* de Myst. Missae. IV. 44: Venialia delet, et cavet mortalia).

Der hl. Thomas erklärt diese sündentilgende Kraft unter einem zweifachen Gesichtspunkte (l. c. a. 4): Das heilige Sacrament ist eine geistige Speise, durch welche das Leben der Seele, die heiligmachende Gnade, erhalten und vermehrt wird. Wie nun die leibliche Nahrung dem Körper das ersetzt, was er durch natürliche Einflüsse täglich verliert, so ersetzt diese geistige Nahrung der Seele das, was sie durch den Einfluß der unordentlichen Begierlichkeit an ihrem übernatürlichen Leben, d. i. an der Kraft und Lebendigkeit (fervor) der Liebe Gottes einbüßt. Aber nicht nur eine Vermehrung der habituellen Liebe, sondern auch die actuelle Liebe Gottes wird durch den Empfang dieses Sacramentes bewirkt; und diese ist es, wodurch die läßliche Sünde direct getilgt wird. Vgl. § 150, 9. Hierbei muß freilich vorausgesetzt werden, daß keine bewußte und freiwillige Anhänglichkeit an die begangene läßliche Sünde in der Seele vorhanden sei; denn in diesem Falle wäre eine Tilgung derselben durch die Gnade Gottes unmöglich. *Cat. rom.* l. c. q. 50: Verum haec de iis peccatis intelligenda sunt, quorum sensu et delectatione animus non permovetur.

Durch die Vermehrung der Liebe Gottes begründet der Empfang der heiligen Communion indirect auch eine gänzliche oder theilweise Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen. *Thom. Aq.* l. c. a. 5: Ex vi quidem Sacramenti directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per caritatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae, inde est quod ex consequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem poenae, non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris.

In ähnlicher Weise ist auch die Bewahrung vor schweren Sünden (*Trid.* l. c.) zu denken. Sie wird durch die Vervollkommnung des innern Gnaden- und Tugendlebens, sowie durch Verminderung der Versuchlichkeit, darum auch den Einzelnen je nach dem verschiedenen Maße ihrer Disposition und ihrer Mitwirkung mit der Gnade in verschiedenem Grade vermittelt.

Cypr. Ep. 57, 2 (§ 150, 2). *Thom. Aq.* l. c. a. 6: Peccatum est quaedam spiritualis mors animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter: uno modo in quantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam; alio modo per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc Sacramentum praeservat a peccato: nam primo quidem per hoc quod Christo conjungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina. . . . Alio modo in quantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit super Joan. hom. 45, a med.: *Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo.* Ib. ad 1: Effectus hujus Sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem. . . . Homo autem in statu viae est hujus conditionis, quod liberum arbitrium ejus potest flecti in bonum et malum. Unde licet hoc Sacramentum, quantum est de se, habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini *possibilitatem* peccandi. Ib. ad 3: Licet hoc Sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, in quantum auget caritatem, quia sicut Augustinus dicit in lib. 83. Q. 36, *Augmentum caritatis est diminutio cupiditatis.* Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam praeservatur homo a peccato. Dazu kommt das Anrecht auf die actuelle Gnade, welches, wie in den übrigen Sacramenten, so auch in diesem erlangt wird (§ 143, 4). Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 51.

Als ein Unterpfand der zukünftigen Verklärung und der ewigen Seligkeit (*Trid.* l. c.) wird das heilige Sacrament von Christus selbst bezeichnet, Joh. 6, 55: Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Diese Bedeutung kommt demselben zu vermöge der innigen Beziehung, in welche es den Menschen zu Christus, dem Urheber und dem Vorbilde der menschlichen Vollendung, versetzt; sowie vermöge der innigen Vereinigung mit Gott und seinen Auserwählten, die es durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirkt.

Thom. Aq. l. c. a. 2: In hoc Sacramento potest considerari id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio ejus repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus Sacramenti et species ejus. Et quantum ad utrumque competit huic Sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Hebr. 9, 15. . . . Unde et in forma hujus Sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti.* Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in praesenti, sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus,* tract. 26 in Joan. n. 17: ‚Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate Sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta.‘ Vgl. M. Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Communion. Regensb. 1884.

12. Die in der Kirche übliche Anbetung des heiligen Sacramentes war, wie das Tridentinum hervorhebt, mit dem Glauben an die reale Gegenwart Christi nothwendig gegeben. Dieselbe ist nur eine specielle Form der dem Gottmenschen als solchem gebührenden Anbetung (§ 101, 2). In

der heiligen Eucharistie tritt Christus nicht in seiner natürlichen, sondern in seiner sacramentalen Seinsweise, unter den „Gestalten" verborgen, uns entgegen. In Gedanken können wir zwar die Gestalten von der gottmenschlichen Person Christi trennen, in der Wirklichkeit aber sind sie mit letzterer auf's Innigste verbunden. Daher sind sie auch kraft dieser Verbindung und in derselben, oder als ein Bestandtheil des sacramentalen Seins des Gottmenschen, zugleich mit diesem Gegenstand unserer Anbetung. In diesem Sinne redet auch die Kirche von der Anbetung des heiligen Sacramentes (s. S. 731), nicht bloß von einer Anbetung Christi im heiligen Sacramente.

Trid. Sess. 13. c. 5: Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica Ecclesia semper recepto, latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo Sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum; nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: *Et adorent eum omnes Angeli Dei;* quem Magi procidentes adoraverunt; quem denique in Galilaea ab Apostolis adoratum fuisse, Scriptura testatur. Can. 6 (gegen *Calv.* Inst. IV, 17. 35): Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae Sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: a. s.

Cyr. Hier. Cat. myst. V, 22 (§ 154, 3). *Ambr.* de Spir. s. III, 11. 79: Videamus tamen, ne terram illam dicat adorandam propheta (Is. 66, 1), quam Dominus Jesus in carnis assumtione suscepit. Itaque per scabellum terra intelligitur, per terram autem caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus, et quam Apostoli in Domino Jesu, ut supra diximus, adorarunt. *Aug.* Enarr. in Ps. 98, n. 9. (§ 101, 2). *Cat. rom.* l. c. oben S. 731.

Nur wenige ältere Theologen waren der Meinung, die Gestalten seien von der Anbetung des eucharistischen Christus gänzlich ausgeschlossen. Die Sententia communis bestimmt das Verhältniß derselben zur Anbetung des Gottmenschen in einer ähnlichen Weise, wie das Verhältniß seiner heiligen Menschheit zur Anbetung seiner göttlichen Person. Für sich allein gedacht, können die Gestalten freilich nicht Gegenstand der Anbetung, sondern nur einer andächtigen Verehrung sein. Vgl. o. § 101, 2.

Dieß wurde namentlich auch den Reformatoren gegenüber betont, welche die Katholiken „Brodanbeter" nannten. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 29: Catholici enim, cum negent panem in Sacramento remanere, quomodo possent asserere ἀρτολατρείαν, id est, panis adorationem? Neque ullus Catholicus est, qui doceat ipsa symbola externa per se et proprie esse adoranda cultu latriae, sed solum veneranda cultu quodam minore, qui omnibus Sacramentis convenit; cultu autem latriae dicimus per se et proprie Christum esse adorandum, et eam adorationem ad symbola etiam panis et vini pertinere, quatenus apprehenduntur ut quid unum cum ipso Christo quem continent. Quemadmodum qui Christum in terris vestitum adorabant, non ipsum solum, sed etiam vestes quodammodo adorabant; neque enim jubebant eum vestibus nudari, antequam adorarent, aut animo et cogitatione separabant a vestibus, cum adorarent: sed simpliciter Christum, ut tunc se habebat, adorabant; tametsi ratio adorandi non erant vestes, immo nec ipsa humanitas, sed sola divinitas.

Vgl. die herrliche Bulle Papst Urbans IV. (*Transiturus de hoc mundo*) vom Jahre 1264, durch welche das Frohnleichnamsfest für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde (*Clem.* lib. 3. tit. 16. c. un.).

§ 150.

Das heilige Sacrament der Buße. Der Ablaß.

1. Die Buße ist dasjenige Sacrament, in welchem den Gläubigen auf Grund wahrer Reue und aufrichtiger Beichte durch den richterlichen Act der priesterlichen Lossprechung die nach der Taufe begangenen Sünden nachgelassen werden. Von der Taufe ist dieses zweite Sacrament der Sündennachlassung (Sacram. *mortuorum*) sowohl vermöge seines Zweckes (Tilgung der persönlichen Sünden der Getauften), wie auch vermöge des äußern Zeichens, und seiner Wirkungen wesentlich verschieden. Die Einsetzung desselben erscheint als ein vorzüglicher Erweis der Liebe Gottes und seiner gnädigen Fürsorge für die sündhafte und gebrechliche Natur der Menschen. Sofern die Tugendübung der Buße einen wesentlichen Bestandtheil des Sacramentes bildet, ist durch Einsetzung des letztern der sündigen Menschheit kein schlechthin neuer Heilsweg dargeboten worden. Neu ist hier nur der sacramentale Charakter der Buße; dieser aber ist bedingt durch das von Christus bestimmte äußere Zeichen, und die objective Wirksamkeit desselben bezüglich der Gnade (das opus operatum).

Trid. Sess. 14. c. 1: Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam, in Baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam, constanter tuerentur; non fuisset opus, aliud ab ipso Baptismo Sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent, Sacramentum videlicet Poenitentiae; quo lapsis post Baptismum, beneficium mortis Christi applicatur. Fuit quidem poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam, qui Baptismi Sacramento ablui petivissent, ut perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. . . . Porro nec ante adventum Christi poenitentia erat Sacramentum, nec est post adventum illius cuiquam ante Baptismum. Ib. c. 2: Ceterum hoc Sacramentum multis rationibus a Baptismo differre dignoscitur; nam praeterquam quod materia et forma, quibus Sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet: constat certe, Baptismi ministrum judicem esse non oportere; cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per Baptismi januam fuerit ingressus. . . . Alius praeterea est Baptismi, et alius Poenitentiae fructus; per Baptismum enim Christum induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes; ad quam tamen novitatem et integritatem per Sacramentum Poenitentiae sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus; ut merito Poenitentia laboriosus quidam Baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Vgl. can. 1; 2: Si quis Sacramenta confundens, ipsum Baptismum Poenitentiae Sacramentum esse dixerit, quasi haec duo Sacramenta distincta non sint, atque ideo Poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari: a. s.

Außer den vorstehend bereits genannten Namen, Sacramentum Poenitentiae, Baptismus laboriosus, Secunda post naufragium tabula (*Tert.* de poen. 4), finden sich bei den heiligen Vätern noch die Bezeichnungen: Poenitentia (μετάνοια); Poenitentiae benedictio; Exomologesis (*Iren.*, *Tert.*, *Cypr.*); Absolutio, Reconciliatio, Sacramentum reconciliationis. Sie weisen alle theils auf einen wesentlichen Bestandtheil des Sacramentes (Materie oder Form) hin, theils auf die Wirkungen desselben. *Tournel.* de Sacram. Poenit. Q. 1. art. 1. Klee, Dogmengesch. II, 236.

2. Die göttliche Einsetzung des Bußsacramentes geschah in dem Augenblicke, wo der auferstandene Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt der Sündennachlassung verlieh. Diese kirchliche Gewalt ist die nächste Grundlage und Voraussetzung des Bußsacramentes. Von den häretischen Angriffen, welche im Verlaufe der Zeiten gegen erstere erhoben wurden, mußte daher letzteres nothwendig mit betroffen werden. So wurde durch die Behauptung der Novatianer, es dürfe den nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen die Lossprechung nicht wieder gewährt werden, das Sacrament gänzlich beseitigt; ebenso auch durch die Lehre der Reformatoren, es sei der Kirche überhaupt keine Gewalt der Sündennachlassung von Gott verliehen. Die Kirche selbst hat stets theoretisch wie praktisch an dem Glaubenssatze festgehalten, daß sie von Christus die Gewalt und den Auftrag der Sündennachlassung auch für die bereits Getauften empfangen habe, und daß diese Gewalt an sich jede Art von Sünden, auch die schwersten, umfasse. In diesem Sinne ist das Dogma auch durch die heilige Schrift und die Tradition auf's Deutlichste bezeugt.

Trid. Sess. 14. c. 1: Dominus autem Sacramentum Poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus, insufflavit in discipulos suos, dicens: *Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joan. 20, 22. 23). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis, potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post Baptismum lapsos, Apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum Patrum consensus semper intellexit. Et Novatianos, remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tanquam haereticos explosit atque damnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta haec Synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem praedicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi, contra hujusmodi Sacramenti institutionem falso detorquent. Can. 3: Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: *Accipite Spiritum sanctum*, . . . non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in Sacramento Poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem hujus Sacramenti ad auctoritatem praedicandi Evangelium: a. s. Vgl. Ib. c. 2. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 38.

Ueber die hier bezeichnete Lehre der Reformatoren vgl. *Bellarm.* de Sacr. Poen. I, 9. *Tournel.* l. c. art. 2. Möhler, Symbolik. § 32 (S. 279): „Würden die Reformatoren durch die Taufe eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menschen für möglich gehalten, und diese mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, so würde es ihnen auch einleuchtend gewesen sein, daß durch eine schwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sacrament anerkannt. Allein, da sie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung, und das Sacrament der Taufe als Siegel und Brief derselben auffassen, so währt die Wirkung der Taufe ununterbrochen fort. . . . Die Absolution ist daher auch weiter nichts als eine Erklärung, daß die Sünde vergeben sei." *Conf. Aug.* a. 12: Constat autem poenitentia his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores conscientiae incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. Vgl. o. § 119, 1. Die lutherischen Bekenntnißschriften zählen daher auch (mit Ausnahme der Apol. Conf. VII, 4) nur zwei Sacramente (Taufe und Abendmahl) auf; ebenso die der Reformirten. Vgl. *Luth.* Catech. maj. P. IV. n. 74: Ex his jam clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud

est, quam Baptismus, aut ejus exercitium. Die bei den Lutheranern vielfach noch übliche „Absolution", soll nach obigen Erklärungen jedenfalls nicht die Bedeutung eines wirksamen (richterlichen) Sündennachlasses besitzen. S. u. n. 3. 7.

Gegen die Novatianer, sowie gegen den häretischen Rigorismus der Montanisten, wurden schon von den heiligen Vätern folgende Aussprüche der heiligen Schrift geltend gemacht: Matth. 18, 18: Amen dico vobis: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo (vgl. u. *Cypr.* Ep. 57, 1). Matth. 16, 19 (S. 592). Joh. 20, 21—23 (S. 579). Einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Absolutionsgewalt fanden die Väter auch in dem Verhalten des Apostels gegen den korinthischen Blutschänder (2 Kor. 2, 6—10; vgl. m. 1 Kor. 5, 3—5). 2 Kor. 2, 10: Cui autem aliquid donastis, et ego; nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi (*Ambr.* de Poen. I, 16: Cum igitur Apostolus peccatum remiserit, quid vos [Novatiani] auctoritate dimittendum negatis? Quis reverentior Christi, Novatianus an Paulus? Sed noverat Paulus Dominum misericordem, noverat Dominum Jesum severitate magis discipulorum offensum, quam misericordia).

Auch auf die Verheißungen, welche Gott den reuigen Sündern bereits im Alten Bunde gegeben, verwiesen die Väter. Diese, sagte man, könnten im Neuen Bunde, dem Bunde der Gnade, nicht unwirksam geworden sein. Is. 1, 16 ff.; Ez. 18, 21; 33, 11 (§ 124, 1 b); vgl. m. 2 Petr. 3, 9. Ebenso allgemein lautet 1 Joh. 1, 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. In den Parabeln vom verlorenen Sohne, von der verlorenen Drachme, dem verirrten Schafe (Luk. 15), sowie in dem Gebete Christi am Kreuze (Luk. 23, 34) finden die heiligen Väter gleichfalls bündige Beweise gegen den Novatianischen Rigorismus.

Cypr. Ep. 57 (al. 54), 1 (den in der Verfolgung Gefallenen pflege bei herannahender Todesgefahr, und nachdem sie lange Zeit hindurch Buße gethan, die Lossprechung ertheilt zu werden; so berichten die afrikanischen Bischöfe dem Papst Cornelius): Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia, Ecclesiam pulsantibus claudi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse qui legem dedit, ut ligata in terris etiam in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in Ecclesia solverentur. Die zeitweilig (wie in der römischen, so auch in der afrikanischen Kirche) befolgte Praxis, für gewisse schwere Sünden eine lebenslängliche Buße zu fordern (bezw. nur eine einmalige Lossprechung zu gewähren), sollte keine Einschränkung der Absolutionsgewalt der Kirche bedeuten. Zur Zeit der Verfolgung wurde sofort davon Abstand genommen. *Cypr.* l. c. c. 2: Merito enim trahebatur dolentium poenitentia tempore longiore, ut infirmis in exitu subveniretur, quamdiu quies et tranquillitas aderat, quae differre diu plangentium lacrymas et subvenire sero morientibus in infirmitate pateretur. At vero nunc non infirmis, sed fortibus pax necessaria est, nec morientibus, sed viventibus communicatio a nobis danda est; ut quos excitamus et hortamur ad proelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et cum ad hoc fiat Eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicae saturitatis armemus.

Ambr. de Poen. II, 4. 26: Omnibus conversis pollicetur (Dominus) veniam, quia scriptum est: *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit* (Joël 2, 32). Ib. I, 3: Distinctionem peccatorum facitis, quae solvenda a nobis putetis, et quae sine remedio esse arbitremini; sed Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam Sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit. Vgl. Can. Ap. 52 (51). Prop. *Syn. Pistor.* damn. 38. Weiteres über die Bekämpfung des novatianischen Rigorismus s. Propst a. a. O. S. 331 ff. Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883. S. 15 ff. In Bezug auf die kirchliche Gewalt der Sündennachlassung im Allgemeinen vgl. auch *Palmieri,* Tract. de poenitentia. Rom. 1879.

Christus selbst ist es, welcher durch Vermittlung der Kirche (in dem Sacrament der Buße, ebenso wie in der heiligen Taufe) die Sünden nachläßt; für den Sünder aber ist es eine unerläßliche Bedingung des Heils, daß er von der Kirche diese Nachlassung zu erlangen suche. *Ambr.* l. c. I, 8: Cur baptizatis (Novatiani), si per hominem remitti peccata non licet? In Baptismo enim utique remissio peccatorum omnium est; quid interest utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum Sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. *Pacian.* Ep. ad Sempr. 3: Quare sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus, seu veniam petentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus.

Aug. Serm. 392 (al. 49), 3: Nemo sibi dicat, Occulte ago (poenitentiam), apud Deum ago; novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est, *Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo?* Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei? Frustramus Evangelium, frustramus verba Christi? *Leo M.* Ep. 108 (al. 83), 2: Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per Baptismi gratiam, sed etiam per Poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se judicio condemnantes, ad remissionem criminum pervenirent: sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus Sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum, homo Christus Jesus, hanc Praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent; et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem Sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse Salvator intervenit, nec unquam ab his abest, quae ministris suis exequenda commisit, dicens: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi:* ut si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per Spiritum sanctum fuisse donatum. Vgl. o. S. 670.

Einige Stellen der heiligen Schrift, in welchen von nicht vergebbaren Sünden die Rede zu sein scheint (Matth. 12, 31 ff. Hebr. 6, 4—6), sind nicht im novatianischen Sinne zu verstehen, als ob es bei Gott an Gnade für solche Sünden gebräche, oder der Kirche die Gewalt der Lossprechung in Bezug auf dieselben mangelte. Jene Sünden werden vielmehr als solche bezeichnet, welche thatsächlich keine Vergebung finden, weil sie, wie schon der hl. Augustinus nachweist, ihrer Natur nach, die zeitweilige oder beständige Unbußfertigkeit des Sünders einschließen, also der Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade direct widerstreben (die sogen. Sünden gegen den heiligen Geist, oder die Bosheitssünden). Dabei bleibt jedoch die Möglichkeit der Bekehrung und des Sündennachlasses auch hier bestehen, so lange der Mensch im diesseitigen Prüfungszustande (in statu viatoris) sich befindet. *Aug.* Retr. I, 19. 7: De quocunque pessimo, in hac vita constituto, non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur.

Vgl. *Bonav.* Brevil. P. III. c. 11. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 14. a. 1. 3 (Simar, Moraltheol. S. 198); III. Q. 86. a. 1: Hoc quod aliquod peccatum per poenitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter: uno modo quia aliquis de peccato poenitere non posset; alio modo quia poenitentia non posset delere peccatum. Primo quidem modo non possunt per poenitentiam deleri peccata daemonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa . . . Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est, primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cujuscunque peccatoris ad poenitendum . . . Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum; primo quidem quia repugnat divinae misericordiae, de qua dicitur Joël 2, 13 quod *benignus, et misericors est, et patiens, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia;* vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo quia hoc derogaret

virtuti passionis Christi, per quam Poenitentia operatur, sicut et cetera Sacramenta . . . Unde simpliciter dicendum est, quod omne peccatum in hac vita per poenitentiam veram deleri potest. Ib. ad 3: Illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum (Matth. 12, 32) est finalis impoenitentia, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom. Serm. 11, 12. 13; quae penitus irremissibilis est, qui post finem hujus vitae non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti dicitur non remitti, scilicet de facili; vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc saeculo et in futuro.

3. Die Stelle der Materie (quasi materia) nehmen bei dem Sacramente der Buße drei sittliche Acte des Büßenden selbst ein, welche theils die zu erlangende Nachlassung der Sünden vorbereiten, theils die erlangte vollenden sollen. Ersteres gilt von der Reue und der Beichte, letzteres von der Genugthuung. Diese Sätze hat das Tridentinum ausdrücklich definirt, im Gegensatz zu der Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung und Buße. Vor dem Tridentinum wurde auch von katholischen Theologen darüber gestritten, wie das Verhältniß der genannten Acte des Büßers zum Wesen des Sacramentes näher zu bestimmen sei. Seitdem wird allgemein gelehrt, Reue und Beichte seien die wesentlichen Bestandtheile (partes *essentiales*) der Materie des Sacramentes; die Genugthuung sei nur ein integrirender Bestandtheil derselben, d. h. sie sei nothwendig kraft göttlicher Vorschrift, und zur Erlangung der vollen Wirkungen des Sacramentes, ohne jedoch an sich die Gültigkeit des Empfanges (bezw. der Spendung) zu bedingen. Die Absolution des Priesters ist die Form des Sacramentes. Sie hat nicht (wie die Reformatoren lehrten) eine bloß declarative Bedeutung, sondern besitzt den Charakter eines wirksamen richterlichen Spruches, durch welchen die Sünde nachgelassen, bezw. die heiligende Gnade ertheilt wird. Wie bei allen Sacramenten, so ist also auch hier die Form eine consecratorische (s. § 142, 2).

Florent. Decr. pro Armen.: Quartum Sacramentum est Poenitentia, cujus quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes. *Trid.* Sess. 14. c. 3: Docet praeterea s. Synodus Sacramenti Poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo, etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius Sacramenti administrationem sunt necessariae. Sunt autem quasi materia hujus Sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe Contritio, Confessio, et Satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem Sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione Poenitentiae partes dicuntur. Ib. c. 6: Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice sententia pronuntiatur. Can. 4: Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente quasi materiam Sacramenti Poenitentiae, videlicet Contritionem, Confessionem, et Satisfactionem, quae tres Poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse Poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata a. s. Can. 9: Si quis dixerit, Absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse:

actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti; modo tamen credat, se esse absolutum; aut sacerdos non serio, sed joco absolvat; aut dixerit, non requiri Confessionem poenitentis, ut sacerdos eum absolvere possit: a. s.

Wenn manche mittelalterliche Theologen der Absolution eine declaratorische Bedeutung beilegten (Petr. Lomb., Bonav., Alex. Hal., u. A.), so wollten sie damit nicht (wie die Reformatoren) die Nothwendigkeit des Bußsacramentes und der Absolution zur Erlangung des Sündennachlasses, oder die richterliche Absolutionsgewalt der Kirche bestreiten. Sie gingen vielmehr dabei von der Ansicht aus, daß zum würdigen Empfange des Bußsacramentes die vollkommene Reue erforderlich sei, welche schon vor dem wirklichen Empfange des Sacramentes die Sünden tilge; jedoch unter der Bedingung, daß der richterliche Spruch des Priesters (die Absolution), die Vergebung der Sünden sei von Gott gewährt, von dem Pönitenten nachgesucht werde. Jene Ansicht in Bezug auf die Reue wurde seitdem von der kirchlichen Wissenschaft aufgegeben. S. u. n. 4.

Ueber den Ausdruck ‚Quasi-materia' s. *Cat. rom.* P. II. c. 5. q. 13: Neque vero hi actus ‚quasi materia' a. s. Synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant; sed quia ejus generis materiae non sint, quae extrinsecus adhibeatur, ut aqua in Baptismo et chrisma in Confirmatione. Die Sünden des Pönitenten werden auch wohl ‚Materia *circa quam*' von den Theologen genannt. Ib.: Quod autem ab aliis dictum est, peccata ipsa hujus Sacramenti materiam esse, nihil plane diversum dici videbitur, si diligenter attendamus. Ut enim ignis materiam ligna esse dicimus, quae vi ignis consumuntur: ita peccata, quae poenitentia delentur, recte hujus Sacramenti materia vocari possunt.

Obwohl diese Acte vom Pönitenten gesetzt werden, wird doch der Priester mit Recht der Spender des Bußsacramentes genannt, weil er die Form zu jener Materie hinzufügt, und ihr dadurch erst sacramentalen Charakter verleiht. Daß jene sittlichen, der Gnade Gottes entstammenden Acte des Pönitenten hier die sacramentale Materie bilden, entspricht durchaus dem Wesen und Zwecke des Sacramentes, als eines Mittels der Rechtfertigung für solche, die persönliche Sünden begangen. Auch sind ja jene Acte etwas sinnlich Wahrnehmbares (sign. *sensibile)*, und können darum wohl Bestandtheile eines sacramentalen Zeichens sein.

Thom. Aq. III. Q. 84. a. 1: Manifestum est autem quod in Poenitentia ita res gesta sit quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis; nam peccator poenitens per ea quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa poenitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quod Poenitentia quae in Ecclesia agitur, est Sacramentum. Ib. ad 2: In Sacramentis quae habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in Sacramento operantis est a Christo. In Sacramento autem Poenitentiae . . . sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante; sed complementum Sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit. Ib. Q. 86. a. 6: Omne (autem) Sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; ex utroque enim est unum Sacramentum . . . . Unde sicut remissio culpae fit in Baptismo non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, scilicet aquae, principalius tamen virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpae est effectus Poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc Sacramento; . . . secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15—20. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 2. 3.

4. Aus dem Wesen der Rechtfertigung, welche durch das Bußsacrament erlangt werden soll, erklärt es sich, daß die Reue einen absolut

nothwendigen Bestandtheil des letzteren bildet. Sie war und ist allzeit und unter allen Umständen eine unerläßliche Vorbedingung des Sündennachlasses und der Heiligung für die mit persönlichen Sünden Behafteten (§ 119, 3). Hieraus ergibt sich zugleich die kirchliche Lehre von dem Wesen dieser Reue. Sie besteht nicht, wie die Reformatoren annahmen, in einer bloßen Gewissensangst über die begangenen Sünden (terrores conscientiae incussi, agnito peccato). Ihr Zweck ist vielmehr eine innere Losschälung des Willens von der Sünde, oder eine innere sittliche Umwandlung des Sünders (aversio a peccato, conversio ad Deum), wodurch dieser für die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott in der heiligmachenden Gnade empfänglich wird. Sie ist darum ein aus übernatürlichen Motiven entspringendes Bedauern und Verabscheuen der begangenen Sünden, mit welchem sich der Vorsatz der Lebensbesserung verbindet (a).

Die viel bestrittene Frage, ob zum würdigen Empfange des Bußsacramentes die sogen. vollkommene Reue (contritio *perfecta*) erforderlich sei, oder ob dazu die unvollkommene Reue (attritio) genüge, ist bis dahin vom kirchlichen Lehramte nicht direct und positiv entschieden worden (vgl. u. Prop. *Syn. Pistor.* damn. 36). Nach der jetzt in der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommenen Auffassung ist die vollkommene Reue nicht unerläßlich. Schon vor dem Tridentinum war diese Ansicht in den kirchlichen Schulen die vorherrschende geworden; das Concil selbst traf keine Entscheidung; jedoch lehrten sehr hervorragende Theologen, welche dem Concil beiwohnten (wie Canus, Andr. Vega, Domin. Soto), die unvollkommene Reue genüge, und dieser Meinung schlossen sich auch die meisten nachtridentinischen Theologen an. Dabei wird jedoch in Bezug auf das Wesen dieser unvollkommenen Reue jetzt allgemein vorausgesetzt, daß sie irgend einen Grad der begehrlichen oder auch der wohlwollenden Liebe Gottes (caritas *imperfecta* vel *perfecta*) als Motiv mit einschließen müsse (bezw. ihrer Natur nach thatsächlich einschließe), wenn sie als Bestandtheil des Bußsacramentes genügen soll (b).

a. *Trid.* Sess. 14. c. 4: Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic Contritionis motus necessarius; et in homine post Baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc Sacramentum requiruntur. Can. 4 (S. 749). Can. 5: Si quis dixerit, eam Contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum, et non liberum et voluntarium: a. s. Näheres hierüber s. o. § 119, 3. Ueber die Eigenschaften der Uebernatürlichkeit, Innerlichkeit, Freiheit und Allgemeinheit, welche die Reue besitzen muß, vgl. Simar, Moraltheologie S. 333.

b. *Trid.* l. c. c. 4: Docet praeterea, etsi Contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc Sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi Contritioni, sine Sa-

cramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero Contritionem imperfectam, quae Attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae; declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine Sacramento Poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento Poenitentiae impetrandam disponit. *Cat. rom.* P. II. c. 5. q. 37.

Aus diesen letzten Worten ist nicht mit Bestimmtheit erkennbar, ob die unvollkommene Reue als genügende nächste Disposition für den Empfang des Bußsacramentes, oder nur als eine entferntere (durch die vollkommene Reue nothwendig zu ergänzende) Vorbereitung auf denselben zu betrachten sei (*Bened. XIV.* de Syn. dioec. VII, 13. 7); somit war auch durch obige Erklärung des Tridentinums die Frage nicht direct und deutlich entschieden, ob die vollkommene Reue zum würdigen Empfange des Bußsacramentes unerläßlich sei. Auch war über das Wesen der unvollkommenen Reue hiermit keine dogmatische Entscheidung gegeben. Das Concil beabsichtigte mit den oben genannten Worten nur, die Lehre der Reformatoren zurückzuweisen, daß die Reue sündhaft sei, welche aus Furcht vor den Höllenstrafen (timor servilis) entspringt (*Bened. XIV.* l. c. *Pallav.* Hist. Conc. Trid. XII, 10. 25). Daher wurde auch noch nach dem Tridentinum unter den Theologen darüber gestritten, ob die unvollkommene Reue, wenn sie als (nächste) Disposition zum Empfange des Bußsacramentes genügen soll, nothwendig einen Act der (vollkommenen oder unvollkommenen) Liebe Gottes einschließen müsse. Selbst noch durch ein Decret Alexanders VII. (vom Jahr 1667) wurden die beiden in dieser Frage einander entgegenstehenden Meinungen freigegeben (Sanctitas sua . . . praecipit cunctis et singulis fidelibus . . . ut non audeant alicujus theologicae censurae, alteriusve injuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec ab hac sancta Sede fuerit aliquid hac in re definitum). Die letzte Entscheidung des apostolischen Stuhles ist die gegen die Synode von Pistoja gerichtete (Prop. 36): Doctrina Synodi . . . sic intellecta, ut non solum contritio imperfecta, quae passim attritionis nomine donatur, etiam quae juncta sit cum dilectione, qua homo incipit diligere Deum tanquam omnis justitiae fontem, nec modo contritio caritate formata, sed et fervor caritatis dominantis, et ille quidem diuturno experimento per favorem in operibus bonis probatus, generaliter et absolute requiratur, ut homo ad Sacramenta et speciatim poenitentes ad absolutionis beneficium admittantur: falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa, tutae ac probatae in Ecclesia praxi contraria, Sacramenti efficaciae detrahens et injuriosa.

Schon vor dem Tridentinum war die Ansicht bei den Theologen in allgemeine Aufnahme gekommen, daß die unvollkommene Reue zum Empfange des Bußsacramentes genüge; dabei wurde jedoch unterstellt, daß eine solche Reue immer mit irgend einem, wenn auch nur geringen Grade der wohlwollenden Liebe Gottes (car. *perf.*) verbunden sei (Vgl. *Morin.* Comm. etc. de Poen. VIII, 4. 2. *Bened. XIV.* l. c. n. 6). Die beiden Dominicaner Franz. Victoria und Domin. Soto lehrten zuerst, auch die ausschließlich aus Furcht vor den Höllenstrafen entsprungene Reue (Attritio *mere servilis*) sei zu dem genannten Zwecke genügend, wofern der Pönitent dieselbe in gutem Glauben (bona fide) für eine aus der Liebe Gottes hervorgegangene Reue halte. Dieser Ansicht trat auch Melchior Canus bei, jedoch ohne die zuletzt genannte Einschränkung anzunehmen (*Melch. Can.* Rel. de Poen. P. V.), und zwar mit Recht, wie Suarez (in P. III. disp. 23. sect. 5. n. 15) bemerkt. Denn die subjective Meinung des Empfängers kann nicht maßgebend sein, wo es sich um die (objectiven) Bedingungen des gültigen Sacramentenempfanges handelt. Durch den Einfluß des Suarez und Vasquez fand die genannte Lehrmeinung bald die allgemeinste Verbreitung; jedoch wurde sie zunächst nur als eine Opinio probabilis

geltend gemacht, und darum mit der Einschränkung, daß es bei drohender Todesgefahr strenge Pflicht sei, durch vollkommene Reue sich auf das Bußsacrament vorzubereiten (*Suar.* l. c. disp. 15. sect. 4. n. 17: Nam, licet sit probabilis opinio, Attritionem conjunctam cum Sacramento sufficere ad justificationem; tamen non est certa, et potest esse falsa. Quod si fortasse in re ita est, probabilis ista existimatio non sufficit ut homo salvetur. Ergo qui sciens et videns ita se mori permittit, voluntarie exponit se periculo morali aeternae damnationis. Nam ubi est morale dubium, est morale periculum, praesertim in re tam gravi. Hic autem est morale dubium, cum illa opinio nec valde antiqua, nec multum communis sit).

Spätere Theologen behaupteten, es sei gewiß, daß die Attritio mere servilis, auch ohne daß ihr irgend ein Act der Liebe Gottes beigemischt sei, zum Empfange des Bußsacramentes genüge; und die gegentheilige Ansicht stehe mit dem Tridentinum (Sess. 14. c. 4) in Widerspruch. Letzteres war jedenfalls unbegründet, da das Tridentinum mit der vorliegenden Controverse sich nicht zu befassen beabsichtigte (*Pallav.* l. c. *Bened. XIV.* l. c. n. 7. *Tournel.* l. c. Q. 5. art. 2); wie denn auch von hervorragenden Theologen, welche dem Concil zu Trient beigewohnt hatten, die Frage als eine offene behandelt wurde. Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist auch das oben genannte Decret Alexanders VII.

Heute scheint darin eine Einigung der Ansichten erzielt zu sein, daß man zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe Gottes unterscheidet, und dann annimmt, mit der Attritio müsse nothwendig irgend ein Grad (oder ein Anfang) der einen oder der andern Liebe verbunden sein; oder ein solcher sei vielmehr mit der Attritio, wie das Tridentinum sie versteht, an sich schon gegeben. Das Concil setzt nämlich voraus, daß die unvollkommene Reue aus sittlichem Abscheu wider die Sünde (als Beleidigung Gottes), oder aus einer sittlichen Furcht (timor *servilis,* nicht *serviliter servilis*) entspringt, kraft deren der Sünder in den ihm drohenden Höllenstrafen die Gerechtigkeit Gottes anerkennt und von der Sünde selbst mit seinem Willen sich lossagt. In beiden Fällen schließt die Attritio eine Hinwendung des Sünders zu Gott ein (conversio ad Deum), deren wesentlicher Charakter mindestens als ein Anfang der Liebe Gottes (Werthschätzung Gottes als des höchsten Gutes, sei es an sich oder für den Menschen) bezeichnet werden muß.

Diese Auffassung scheint auch durch das bestätigt zu werden, was das Tridentinum über die zum Empfange der Taufe bei Erwachsenen nothwendige Vorbereitung lehrt. Unter den hier erforderlichen Dispositionen wird auch ein Anfang der Liebe Gottes vom Concil genannt (Sess. 6. c. 6: illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt). Als „Quelle der Gerechtigkeit" kann man Gott lieben amore *benevolentiae* (sofern er an sich die Heiligkeit selbst, das höchste Gut ist; d. i. die vollkommene Liebe), oder auch amore *concupiscentiae* (sofern er für den Menschen die Quelle der Gerechtigkeit, das höchste Gut ist; die unvollkommene Liebe). Ein Anfang der Liebe, in dem einen oder andern Sinne, ist mithin eine unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung des Sünders im Sacramente der Taufe. Da es sich nun im Bußsacramente um einen ganz analogen Vorgang handelt, so dürfte die genannte Erklärung des Concils auch auf diesen mit Recht bezogen werden. Vgl. *Bellarm.* de Sacr. Poen. II, 17. 18. *Bened. XIV.* l. c. VII, 13. *Tournel.* l. c. Q. 4. 5. *Viva,* Damn. thes. etc. Prop. 15. ab Alex. VIII. damn. (p. 432. 443). *Petav.* de Poen. VII, 16. Deharbe, Die voll. Liebe Gottes in ihrem Gegens. zur unvoll. Regensb. 1856. S. 209 ff. Oswald, Die dogm. Lehre von den heiligen Sacram. II, 78.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchem Sinne der Begriff der unvollkommenen Reue, welche als Vorbereitung auf die sacramentale Lossprechung dienen soll, nicht aufzufassen sei. Es ist darunter nicht etwa eine Reue zu verstehen, welche aus bloß natürlichen Motiven entspringt, und ohne Beihülfe der Gnade zu Stande kommt (vgl. *Trid.* Sess. 14. c. 4. Sess. 6. can. 3. Prop. ab *Innoc XI.* damn. n. 57: Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam. Vgl. o. S. 515 ff.). Auch nicht in dem Sinne wird diese Reue eine unvollkommene genannt, als ob sie etwa nicht in einem ernsten und entschiedenen Wollen, sondern nur in einem bloßen Wunsche oder

einer bloßen Velleität bestände. Jede wahre Reue ist ihrer Natur nach ein entschiedener sittlicher Willensact oder Willenszustand. Endlich ist der Unterschied der vollkommenen und der unvollkommenen Reue auch nicht in dem Grade der Intensivität des Reueschmerzes zu suchen. Die Mitbetheiligung des Gefühles bedingt ebenso wenig das Wesen der Reue wie das irgend einer andern Tugend (*Cat. rom.* l. c. q. 24: Quod autem contritio dolore definita est, monendi sunt fideles, ne arbitrentur, eum dolorem corporis sensu percipi. Contritio enim est voluntatis actio. Et sanctus Augustinus testatur, dolorem poenitentiae comitem esse, non poenitentiam. Ib. q. 28: Saepe enim usu venit, ut quae sensibus subjecta sunt, magis quam spiritualia nos afficiant. Quare nonnulli interdum majorem ex filiorum obitu, quam ex peccati turpitudine doloris sensum capiunt). Die vollkommene Reue ist vielmehr diejenige, deren vorwiegendes oder entscheidendes Motiv die sogen. vollkommene oder wohlwollende Liebe Gottes (amor *benevolentiae,* caritas) bildet; wobei also nicht ausgeschlossen ist, daß auch das Motiv der begehrlichen (unvollkommenen) Liebe in untergeordneter Weise auf den Willen bestimmend einwirkt. Unvollkommen wird die Reue genannt, wenn nicht diese Liebe Gottes, sondern andere dem Glauben entspringende Erwägungen, insbesondere die Erkenntniß der Häßlichkeit der Sünde als einer Beleidigung Gottes, die Furcht vor den ewigen Strafen, das Bedauern über den Verlust der himmlischen Seligkeit u. dgl. das entscheidende oder vorwiegende Motiv der Verabscheuung der begangenen Sünden und des Vorsatzes der Lebensbesserung bilden.

5. Der zweite wesentliche Bestandtheil des Bußsacramentes ist die Beichte (confessio), d. i. das Bekenntniß der (nach der Taufe) begangenen Sünden, welches der Büßende vor dem dazu verordneten Priester ablegt, um kraft der Schlüsselgewalt der Kirche die Lossprechung von seiner Sündenschuld (absolutio) zu erlangen. Die göttliche Einsetzung der Beichte hat die Kirche stets in den Worten Christi gefunden, in welchen er den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priesterthume die Gewalt, von Sünden loszusprechen, oder auch diese Lossprechung zu verweigern, übertrug (Joh. 20, 23). Der rechtmäßige Gebrauch dieser Gewalt soll und kann nur in Form eines richterlichen Urtheiles geschehen, welches auf eine genügende Kenntniß des Thatbestandes, d. i. des Seelenzustandes des Pönitenten, sich gründet. Diese kann aber der zu jenem Gerichte von Gott berufene Priester schlechthin nur durch die aufrichtige, die einzelnen Momente der Sündenschuld (die begangenen schweren Sünden) vollständig aufdeckende Selbstanklage des Pönitenten gewinnen. Ohne eine solche wäre der Spender des Bußsacramentes auch nicht in der Lage, die der Schuld des Büßenden entsprechende Genugthuung (satisfactio) bestimmen, und demselben für seine Seelenkrankheiten dienliche Heilmittel darbieten zu können.

Als ein Bestandtheil der zum Heile erforderlichen Buße wird die Beichte auch durch die Tradition von Anfang an auf's Deutlichste bezeugt. In diesem Punkte stimmen auch die schismatischen Griechen und die übrigen morgenländischen Secten mit der abendländischen Kirche überein. Die in der Bußdisciplin der Kirche im Verlaufe der Zeiten eingetretenen Veränderungen betrafen nur die Frage des öffentlichen Sündenbekenntnisses und der öffentlichen Bußerstehung; nicht aber das sacramentale Sündenbekenntniß an sich. Die Nothwendigkeit der Beichte (bezw. ihre göttliche Einsetzung) wurde zuerst von einzelnen revolutionären Secten des Mittelalters (Katharer, Begharden, Flagellanten, Waldenser), dann von Wicleff und den Reformatoren bestritten. Calvin stellte auch zuerst

die Behauptung auf, die Beichte sei erst im dreizehnten Jahrhundert durch Papst Innocenz III. eingeführt worden. In Wahrheit wurde durch das betreffende Decret des vierten Laterанconcils (Omnis utriusque sexus fidelis) den Gläubigen vorgeschrieben, mindestens jährlich einmal das Bußsacrament zu empfangen (saltem semel in anno . . . confiteantur). Es konnte überhaupt von denjenigen, welche die göttliche Einsetzung der Beichte bestritten, noch niemals nachgewiesen werden, wann und wo die Kirche dieselbe eingeführt habe; und doch müßte dieser Nachweis leicht zu erbringen sein, wenn es sich wirklich um eine erst nach dem apostolischen Zeitalter aufgekommene „Neuerung" handelte; und zwar um eine Neuerung von so tief einschneidender Bedeutung, wie für die Kirche im Ganzen, so auch für alle einzelnen Glieder derselben, Priester und Laien.

Prop. *Wicleff.* damn. n. 7: Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. Prop. *Petri Oxomens.* damn. (a. 1479) n. 1: Peccata mortalia, quantum ad culpam et poenam alterius saeculi, delentur per solam cordis contritionem, sine ordine ad claves. Prop. 2: Confessio de peccatis in specie fuit ex aliquo statuto utilis Ecclesiae, non de jure divino. *Trid.* Sess. 14. c. 1 (n. 2). Ib. c. 5: Ex institutione Sacramenti Poenitentiae jam explicata universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum Confessionem, et omnibus post Baptismum lapsis jure divino necessariam existere; quia Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint; quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim, sacerdotes judicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie, ac singillatim, sua ipsi peccata declarassent. Can. 6: Si quis negaverit, Confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum: a. s. *Cat. rom.* l. c. q. 36—53.

Joh. 20, 21: Dixit ergo eis iterum: Pax vobis! Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum! (23) Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. Außerdem verweisen manche Theologen noch auf folgende Stellen:

Apg. 19, 18: Multique credentium veniebant, confitentes et annuntiantes actus suos. 2 Kor. 5, 18: Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Jak. 5, 16: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem, ut salvemini. 1 Joh. 1, 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Vgl. *Bellarm.* l. c. III, 2. 4. *Tournel.* l. c. Q. 6. art. 2.

Schon Irenäus und Tertullian heben hervor, daß manchmal Sünder aus falscher Scham sich zum Bekenntniß ihrer Sünden nicht entschließen können und dadurch des Heiles verlustig gehen. Es handelt sich also hier offenbar um ein vor einem menschlichen Richter, nicht bloß vor Gott, abzulegendes Sündenbekenntniß. Auch lehrt Tertullian ausdrücklich, daß das Bekenntniß der Sünden ein nothwendiger Bestandtheil der heilbringenden Buße sei.

Iren. adv. haer. I, 13. 7: Talia autem dicentes et operantes (Gnostici) et in iis quoque, quae sunt secundum nos regiones Rhodanenses, multas seduxerunt mulieres, quae cauterizatas conscientias habentes, quaedam quidem etiam in manifesto exomologesin faciunt; quaedam autem reverentes hoc ipsum, in silentio sensim

semetipsas retrahunt, desperantes a vita Dei . . . *Tert.* de poen. 8: Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae. c. 9: Hujus igitur poenitentiae secundae et unius (montanistischer Rigorismus!), quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio est, ut non solum conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. c. 10: Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre praesumo; pudoris magis memores quam salutis, velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentia sua pereunt.

Der hl. Cyprian tadelt es strenge, daß die in der Verfolgung Gefallenen vielfach ohne vorher gebeichtet und die priesterliche Lossprechung erlangt zu haben, auf Grund eines sogen. Libellus pacis die heilige Communion empfangen. De laps. 16 (al. 14): Spretis his omnibus (die c. 15 genannten Schriftstellen) atque contemtis ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt. c. 28 (23): Denique quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt. c. 29 (24): Confiteantur singuli quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est; dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. *Hilar.* in Ps. 118. tr. V, 19: Confitendum enim crimen est, ut obtineatur et venia. *Ambr.* in Ps. 36. n. 11: Venenum peccatum est; remedium accusatio sui criminis; venenum iniquitas est, confessio remedium prolapsionis. De Poen. II, 6: Si vis justificari, fatere delictum tuum. Solvit enim criminum nexus verecunda peccatorum confessio.

Der hl. Augustinus hebt hervor, wie das innerliche Bekenntniß der Sünden vor Gott ein wesentlicher Bestandtheil einer aufrichtigen Reue und ein Werk der Gnade sei. Das äußere Bekenntniß vor dem Priester oder die Beichte ist eine Offenbarung oder ein Beweis aufrichtiger Reue; sie ist aber auch kraft göttlicher Anordnung unerläßlich, um durch die Schlüsselgewalt der Kirche die Lossprechung von den begangenen Sünden zu erlangen. Auch hier ist es wieder die Gnade Gottes, welche durch Vermittlung der Kirche in dem Sünder wirkt und ihn vom Tode der Sünde erweckt. Dieses Verhältniß findet der heilige Lehrer vorgebildet in dem Wunder der Auferweckung des Lazarus.

Aug. Enarr. in Ps. 101. Serm. 2, 3: Quid enim prodesset Lazaro, quia processit de monumento, nisi diceretur, Solvite eum, et sinite abire (Joan. 11, 44)? Ipse quidem voce de sepulchro suscitavit, ipse clamando animam reddidit, ipse terrenam molem sepulto impositam vicit, et processit ille vinctus: non ergo pedibus propriis, sed virtute producentis. Fit hoc in corde poenitentis; cum audis hominem poenitere peccatorum suorum, jam revixit; cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, jam de sepulchro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur? A quibus solvitur? Quae solveritis, inquit, in terra, erunt soluta et in coelo (Matth. 18, 18). Merito per Ecclesiam dari solutio peccatorum potest; suscitari autem ipse mortuus nonnisi intus clamante Domino potest: haec enim Deus interius agit. Vgl. Serm. 352 (al. 27), 8; Serm. 392, 3. *Leo M.* Ep. 108, 2 (S. 748). *Bellarm.* l. c. III, 6—10. *Tourn.* l. c. Q. 6. art. 2. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 1053 ff.

Das öffentliche Sündenbekenntniß wurde in der ältern Zeit in gewissen Fällen von der Kirche gefordert (bezw. zugelassen) als ein passendes

Mittel, um gegebenes Aergerniß wieder gut zu machen, für die begangenen Sünden Genugthuung zu leisten, vor dem Rückfall zu behüten u. dgl. Als zur Gültigkeit des Sacramentes genügend galt stets die geheime (d. h. vor dem Priester allein abgelegte) Beichte.

Leo M. Ep. 168 (al. 136), 2: Illam etiam contra apostolicam regulam praesumtionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publice recitetur; cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. *Trid.* l. c. c. 5: Ceterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiae offensae aedificationem, delicta sua publice confiteri possit; non est tamen hoc divino praecepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege praeciperetur, ut delicta, praesertim secreta, publica essent Confessione aperienda. Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimique consensu secreta Confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam, et inventum humanum esse, atque a Patribus in Concilio Lateranensi congregatis initium habuisse docere non verentur.

Vgl. dazu *Est.* IV. Sent. D. 17. § 8: Ex qua Concilii doctrina primum colligitur, non pertinere ad essentiam Confessionis sacramentalis, ut sit secreta . . . Deinde, nec praecepti divini esse, ut secreto fiat: non enim vetuit Christus aliqua lege, quin publice aliquando fieri possit. Imo satis declarant verba Concilii, posse etiam laudabiliter et cum fructu eam publice fieri. Tertio, publicam Confessionem non esse praecepti divini. Quarto, eandem non esse humana lege praecipiendam. Postremo, secretam Confessionem, tanquam a Patribus commendatam et perpetuo usu Ecclesiae comprobatam, omnino retinendam esse. Näheres über die geschichtliche Seite der Frage s. bei *Morin.* l. c.; *Petav.* de Poen.; *Tournel.* l. c.; Klee, Die Beichte. Frankf. 1828; Fr. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche von der Apostelzeit bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz 1867. Schwane a. a. O. S. 1066. *Palmieri* l. c. Probst a. a. O. S. 284. Schmitz a. a. O. S. 25. 59.

Die Beichte kann gültigerweise nur persönlich von dem Pönitenten selbst und vor dem gegenwärtigen Priester (sei es mündlich oder im Nothfalle schriftlich, durch Zeichen oder mit Zuhülfenahme eines Dolmetschers) abgelegt werden, nicht aber auf brieflichem Wege oder durch Vermittlung dritter Personen; gleichwie auch die Lossprechung nicht in der zuletzt genannten Weise ertheilt werden kann.

Decr. *Clem. VIII.* (1602): Re mature et diligenter considerata hanc propositionem, scilicet licere per literas, seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus uti falsam, temerariam et scandalosam (Ss. D. N.) damnavit ac prohibuit. Vgl. *Tournel.* l. c. art. 5.

Nothwendiger Gegenstand des Bekenntnisses sind die von dem Pönitenten begangenen schweren Sünden. Diese müssen der Art und Zahl nach gebeichtet werden. Die Tilgung der läßlichen Sünden kann ebenfalls durch reumüthige Beichte nachgesucht und erlangt werden; doch ist die Anklage über dieselben an sich nicht nothwendig zur Gültigkeit des Bekenntnisses.

Trid. Sess. 14. c. 5: Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima Decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur; nam venialia quibus a gratia

Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumtionem in Confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat; taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irae filios, et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam, cum aperta et verecunda Confessione, a Deo quaerere .... Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in Confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Das Nähere hierüber bleibt der Moraltheologie vorbehalten.

6. Die von dem Priester auf Grund der Beichte dem Pönitenten aufzulegende Genugthuung (satisfactio) wurde allzeit von der Kirche als ein nothwendiger Bestandtheil der Buße betrachtet. Ein genügender Beweis hierfür ist die altkirchliche Bußdisciplin mit ihren bei gewissen Sünden geforderten, manchmal auch von den Pönitenten freiwillig übernommenen öffentlichen Bußen. Das Gleiche ergibt sich für die spätere Zeit (seit dem sechsten Jahrhundert) aus den sogen. Pönitentialbüchern, welche für den Clerus bestimmte Anleitungen und Vorschriften in Bezug auf die aufzulegenden Bußen enthielten. Als eine von Gott verordnete Bedingung des Sündennachlasses wird die Genugthuung in der Tradition auch ausdrücklich bezeichnet. Der in diesem Punkte gleichlautende Glaube der schismatischen Griechen und der übrigen morgenländischen Secten ist ebenfalls ein Beweis für die ursprüngliche apostolische Ueberlieferung. Das Tridentinum hat den genannten Glaubenssatz den Reformatoren gegenüber definirt und näher erklärt. Es hebt zunächst hervor, daß in dem Sacramente der Buße nicht immer auch alle zeitlichen Sündenstrafen dem Sünder von Gott erlassen werden, wie dieß in der Taufe der Fall ist. Die sacramentalen Bußwerke nun sollen dem Sünder als Strafe und Genugthuung für seine Sünden aufgelegt werden (ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem, *Trid.* l. c.); dieselben bezwecken ferner, die dem Sünder von Seiten Gottes drohenden zeitlichen Strafen abzuwenden; endlich soll dem Büßer dadurch ein Heilmittel für seine Seelenkrankheiten, ein Schutzmittel wider die Sünde, Gelegenheit zur Verähnlichung mit dem leidenden Erlöser, und darin zugleich ein neues Unterpfand der himmlischen Seligkeit dargeboten werden.

Trid. Sess. 14. c. 8: Sancta Synodus declarat, falsum omnino esse, et a Verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in sacris literis exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error manifestissime revincitur. Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante Baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Spiritus sancti dono, scienter templum Dei violare, et Spiritum sanctum contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui sancto, in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus, male vivendo comparatos, contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam exsti-

mata fuit ad amovendam imminentem a Deo poenam, quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur, et conglorificabimur.

Die von Christus für die Sünden der Welt geleistete Genugthuung soll nicht (wie die Reformatoren einwandten) durch diese Bußwerke ergänzt werden; und ihr Werth wird durch letztere nicht in Schatten gestellt. Alle satisfactorische Kraft jener Bußwerke entstammt vielmehr dem Opfertode Christi und seiner Gnade. S. o. S. 533. 541.

Trid. l. c.: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum; nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo, unde glorietur; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre. Ib. can. 12—15. Prop. *Baji* damn. 77: Satisfactiones laboriosae justificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam cóndonatam. *Cat. rom.* l. c. q. 59—70.

Thatsächliche Beweise für den Satz, daß Gott mit der Schuld der Sünde nicht immer auch die zeitliche Strafe dem Sünder erlasse (*Trid.* l. c.), bietet die heilige Schrift in der Geschichte des Volkes Israel (Exod. 32, 14. 34; Num. 14, 20—23; 20, 12. 24; 2 Kön. 12, 13).

Cat. rom. l. c. q. 61. *Aug.* Enarr. in Ps. 50. n. 15: Aliquando Deus cui ignoscit in futuro saeculo, corripit eum de peccato in isto saeculo. Nam et ipsi David, cui dictum jam fuerat per Prophetam, Dimissum est peccatum tuum (2 reg. 12, 13), evenerunt quaedam quae minatus erat Deus propter ipsum peccatum. n. 11: *Veritatem dilexisti*, id est, impunita peccata etiam eorum quibus ignoscis non reliquisti. . . . Sic misericordiam praerogasti, ut servares et veritatem. Ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti; ita servatur misericordia et veritas; misericordia, quia homo liberatur; veritas, quia peccatum punitur. *Greg. M.* Mor. IX, 17: Delinquenti ergo Dominus nequaquam parcit, quia delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit, aut hoc Deus cum homine vindicans percutit. . . . Sic David audire post confessionem meruit: Dominus transtulit peccatum tuum. Et tamen multis post cruciatibus afflictus ac fugiens, reatum culpae, quam perpetraverat, exsolvit. Vgl. *Thom. Aq.* c. Gent. III, 158. Daß unter den zeitlichen Sündenstrafen hier nicht die Strafen (defectus poenales) zu verstehen seien, welche in Folge des Sündenfalles die menschliche Natur getroffen haben (poenae *naturales*), ist selbstverständlich. Vgl. § 90, 2. Es handelt sich hier vielmehr um solche Strafschulden, welche durch persönliche Sünden von dem einzelnen Menschen verwirkt wurden.

Ueber die Nothwendigkeit der sacramentalen Genugthuung vgl. *Tert.* de poen. 6: Quam porro ineptum, quam iniquum poenitentiam non adimplere et veniam delictorum sustinere? Hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit; hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem. c. 9. 10. *Cypr.* de laps. 28. 29 (S. 756). c. 34: Qui autem poenitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. Ita fit, ut dum temeritate quorundam vel promittitur salus falsa vel creditur, spes verae salutis adimatur. c. 35: Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus. Alto vulneri diligens et longa medicina non desit; poenitentia crimine minor non sit. Die vorzüglichsten Arten solcher Bußwerke werden ebendaselbst aufgezählt: Orare oportet et impensius orare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum jam velle vestitum, post diaboli cibum malle jejunium, justis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere,

quibus a morte animae liberantur. . . . Sic sub Apostolis fides viguit, sic primus credentium populus Christi mandata servavit; prompti erant, largi erant, distribuendum per Apostolos totum dabant et non talia delicta redimebant. *Aug.* Serm. 351 (al. 50), 5. 12: Non enim sufficit mores in melius commutare, et a factis malis recedere, nisi etiam de his quae facta sunt satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. . . . Certiores sunt claves Ecclesiae, quam corda regum (bei welchen man oft Begnadigung nachsucht); quibus clavibus quodcunque in terra solvitur, etiam in coelo solutum promittitur. Et multo est honestior humilitas, qua se quisque humiliat Ecclesiae Dei; et labor minor imponitur, et nullo temporalis mortis periculo mors aeterna vitatur. Enchir. 70: In melius quippe est vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus; non ad hoc emendus quodammodo, ut ea semper liceat impune committere. *Nemini* enim *dedit laxamentum peccandi* (Eccli. 15, 21): quamvis miserando deleat jam facta peccata, si non satisfactio congrua negligatur. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 2—9. *Tournel.* l. c. Q. 7. art. 2. Ueber die Pönitentialbücher s. Simar, Moraltheol. S. 11. Schmitz a. a. O. S. 102.

Da die Genugthuung einen nothwendigen Bestandtheil (pars *integralis*, s. S. 749) des Bußsacramentes bildet, so ist der Pönitent zur Uebernahme und gewissenhaften Verrichtung der sacramentalen Bußwerke strenge verpflichtet. Die gegentheilige Absicht müßte als schwer sündhaft betrachtet werden, und würde den gültigen und würdigen Empfang des Sacramentes hindern. Durch freiwillige oder unabsichtliche Nichterfüllung der übernommenen Buße wird der Empfang des Sacramentes nicht nachträglich seiner Gültigkeit beraubt; wohl aber die Früchte desselben in dem Pönitenten theilweise geschmälert. Das Gleiche ist der Fall, wenn die Buße im Stande der Ungnade verrichtet wird. Im Allgemeinen gilt die absichtliche Unterlassung der sacramentalen Bußwerke als schwer sündhaft, wenigstens da, wo dieselben für gebeichtete schwere Sünden aufgelegt worden waren. Näheres s. in der Moraltheologie.

So lange die öffentlichen Bußen üblich waren, wurde eine zweifache Lossprechung (bezw. Reconciliatio) unterschieden. Die erste (die eigentliche absolutio sacramentalis) empfingen die Büßer sogleich nach abgelegtem Sündenbekenntniß, die andere (die öffentliche Friedensertheilung, die Zulassung zur heiligen Communion) nach abgeleisteter öffentlicher Buße. Die Ansicht, es sei durch göttliches Gesetz vorgeschrieben, daß die sacramentale Lossprechung erst nach erstandener Buße oder Genugthuung ertheilt werden dürfe, wurde vom apostolischen Stuhle wiederholt als irrig zurückgewiesen.

Prop. *Petri Oxomens.* damn. 5: Non sunt absolvendi poenitentes, nisi peracta prius poenitentia eis injuncta. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 16: Ordinem praemittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiae, sed ipsa Christi lex et praescriptio, natura rei id ipsum quodammodo dictante. Vgl. Prop. 17. 18. *Tournel.* l. c. art. 3. Q. 8. *Sirmond.* Hist. poen. publ. Par. 1651. *Morin.* l. c. *Nat. Alex.* Hist. eccl. saec. III. Diss. 6—11, p. 460. Frank a. a. O. S. 811 ff. Schmitz a. a. O. S. 28 ff. Probst a. a. O. S. 359 ff. *Palmieri* l. c.

7. Die Form des Bußsacramentes bilden die Worte des Priesters, durch welche der richterliche Act der Lossprechung (absolutio) vollzogen wird. Aus der von der Kirche beobachteten Praxis ergibt sich, daß die nähere Fassung dieser Form ihr selbst von Christus anheimgegeben war. So allein erklärt es sich, daß die Lossprechung nicht von Anfang an schlechthin mit denselben Worten ertheilt wurde. Während nämlich (nach der jetzt vielfach angefochtenen Meinung des Morinus) bis zum zwölften Jahrhundert eine deprecatorische Absolutionsformel im Gebrauch war, kam seit dem Anfange des genannten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche eine indicative Formel (Ego te absolvo a peccatis tuis etc.) in Aufnahme, und wurde hier seit dem dreizehnten Jahrhundert allgemein üblich, während die

Griechen die deprecatorische Form beibehalten haben. Jene entspricht besser dem Charakter der Absolution als eines richterlichen Urtheiles, und ist jetzt in der abendländischen Kirche die allein zulässige und gültige.

Florent. Decr. pro Armen.: Forma hujus Sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo etc. *Trid.* Sess. 14. c. 3: Docet praeterea s. Synodus Sacramenti Poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius Sacramenti administrationem sunt necessariae. *Cat. rom.* l. c. q. 14. Ueber das Geschichtliche vgl. *Morin.* l. c. VIII, 8—12. *Tournel.* l. c. Q. 9. *Palmieri* l. c. p. 227 ss. Frank a. a. O. S. 778. Probst a. a. O. S. 365. Schmitz a. a. O S. 778. 808.

Aus der deprecatorischen Form der Absolution (Quaesumus Domine, absolve, und Aehnliches) erklärt sich der bei den heiligen Vätern oft vorkommende Ausdruck, daß die Sünden im Bußsacramente durch das Gebet des Priesters getilgt werden. S. o. n. 2. Dieselbe ist mit dem richterlichen Charakter der Absolution nicht unvereinbar. Man beachte, daß der Priester hier, wie auch in allen übrigen Sacramenten, nicht in eigenem Namen, sondern nur als Stellvertreter und Werkzeug Christi handelt (als causa *instrumentalis*); Christus selbst ist es, der den Sünder mittelst der vom Priester gesprochenen Absolution rechtfertigt und begnadigt (s. o. § 143, 1. *Aug.* Enarr. in Ps. 101. l. c. S. 756). Daher enthält die Absolution auch in der indicativen Form implicite das Gebet des Priesters, Gott möge durch sein Wort die genannte Begnadigung vollziehen. Ebenso kann nun auch die deprecatorische Form in der Absicht angewandt werden, das von Christus verordnete wirksame Urtheil vor Gott und dem Pönitenten damit auszusprechen. Eine Analogie hierzu bildet die Taufform, welche bei den Griechen in Gebrauch ist. S. o. § 147, 1.

8. Nur die Bischöfe und Priester sind die von Gott verordneten Spender des Bußsacramentes; niemals wurden als solche Diakonen oder gar Laien von der Kirche betrachtet (wie die Waldenser und Wicleff behaupteten). Nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Priesterthume waren die Worte Christi gerichtet, durch welche er der Kirche die Absolutionsgewalt übertrug. Die Tradition, sowie die kirchliche Praxis bezeugen obigen Glaubenssatz auf's Bestimmteste.

Da es sich bei der Absolution um Ausübung eines richterlichen Amtes handelt, so kann der einzelne Bischof und Priester gültigerweise nur solche Pönitenten von ihren Sünden lossprechen, welche gemäß der kirchlichen Ordnung und Verfassung seiner Jurisdiction unterworfen sind. Daher bedarf der einzelne Priester einer speciellen Uebertragung der Jurisdictionsgewalt (potestas *jurisdictionis*) von Seiten des Bischofes (bezw. des Papstes), um von der in der Priesterweihe erhaltenen Absolutionsgewalt (potestas *ordinis*) gültigen Gebrauch machen zu können. Der Bischof besitzt als solcher die ordentliche Jurisdictionsgewalt auch in dem vorliegenden Punkte (pro foro *interno*) allen seinen Diöcesanen gegenüber. Die bischöfliche und die priesterliche Jurisdictionsgewalt können vom Papste sachlich beschränkt, d. h. irgendwelche Sünden von derselben ausgenommen werden, deren Nachlassung dem Papste vorbehalten bleiben soll (die sogen. Reservatio casuum). Auch die den Priestern von den Bischöfen ertheilte Jurisdiction ist in der Regel eine örtlich und sachlich beschränkte; oft ist auch nur letzteres der Fall, während dieselbe örtlich auf den Umfang der ganzen Diöcese sich erstreckt.

Florent. Decr. pro Armen.: Minister hujus Sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinariam, vel ex commissione superioris. *Trid.* Sess. 14. c. 1 (S. 746). Ib. c. 6: Circa ministrum autem hujus Sacramenti declarat s. Synodus, falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter Episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt; putantes verba illa Domini: Quaecunque alligaveritis super terram, . . . et: Quorum remiseritis peccata, . . . ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue, contra institutionem hujus Sacramenti, ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem, cuicunque factam. Ib. c. 7: Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Ib. can. 10. *Cat. rom.* l. c. q. 54. 55. Nur im äußersten Nothfalle (in articulo mortis) erleidet diese Regel eine Ausnahme. S. u. *Trid.* l. c. S. 763. Das Nähere über die Jurisdiction und Approbation der Beichtväter gehört in's Kirchenrecht und in die Moraltheologie.

In den früher mitgetheilten Zeugnissen der Tradition ist überall nur von den Bischöfen oder Vorstehern und den Priestern als Spendern der sacramentalen Absolution die Rede. Vor ihnen muß auch das Sündenbekenntniß abgelegt werden. Vgl. bes. *Cypr.* l. c.; *Ambr.; Leo M.* (S. 748. 756).

In der älteren Zeit und auch im Mittelalter noch (vgl. z. B. *Cypr.* Ep. 18. al. 12, 1; s. u. n. 12; *Alcuin.* de diff. off. 13) ist öfters davon die Rede, daß im Nothfalle das Sündenbekenntniß bei einem Diakon abgelegt, und von diesem die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft durch Handauflegung gewährt werden solle (Cypr. l. c.: Ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace). Daß den Diakonen die sacramentale Lossprechung zustehe, wird aber hier nirgendwo gesagt. Jenes Sündenbekenntniß sollte nur ein heilsamer Ausdruck der im Innern vorhandenen Bußgesinnung, nicht aber eine sacramentale Beichte sein. Die in solchen Fällen von den Diakonen zu ertheilende Reconciliation war aber nichts anderes, als die oben (n. 6) genannte (bloß rituelle) Friedensertheilung (pro foro externo), welcher die sacramentale Lossprechung durch den Bischof oder Priester (in der Regel) vorangegangen war (vgl. Probst a. a. O. S. 260. 369. Frank a. a. O. S. 243. Schmitz a. a. O. S. 31. Seibl a. a. O. 142). In dem oben genannten Sinne ist es auch zu verstehen, wenn mittelalterliche Theologen von einer im Nothfalle bei Laien abzulegenden Beichte reden; die sacramentale Beichte und die priesterliche Lossprechung sollten dadurch nicht ersetzt werden.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 8. a. 2. ad 1: Quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest; qui quamvis Sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacerdotalis est quodammodo, quamvis non sit Sacramentum perfectum, quia deest ei quod est ex parte sacerdotis (dazu bemerkt die Glosse des *Seraph. Capponi a Porr.*: De Confessione laico facta loquimur, quatenus ex desiderio faciendi illam sacerdoti procedit; alioquin nec imperfectum Sacramentum ipsa esset, sine tali respectu ad proprium ministrum Sacramenti Confessionis). Ib. ad 3: Et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, . . . ut ex ipsa perceptione Sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de Poenitentiae Sacramento recipiendo impleat. Eine Verpflichtung zu einer solchen Laienbeichte besteht jedoch nicht. *Bonav.* Op. Quare fratres min. etc.: Laicis confiteri non licet, cum possunt haberi catholici sacerdotes. Quod enim dicitur, quod in extremis debeat homo laico confiteri, si sacerdotem non habeat, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis, quo perpenditur, quod sacerdotem desideraverit, qui laico est confessus. Vgl. *Bill.* de Sacr. Poen. Diss. 6. art. 1. *Tournel.* l. c. Q. 10. art. 1.

Ueber die sogen. Reservatfälle s. *Trid.* l. c. c. 7: Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Neque dubitandum est, quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem Episcopis omnibus in sua cuique dioecesi in aedificationem tamen, non in destructionem liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem, consonum est divinae auctoritati, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. Vgl. can. 11.

9. Der würdige Empfang des Bußsacramentes bewirkt in dem Büßer die Wiederherstellung des durch schwere Sünden zerstörten Gnadenstandes. Mit der Schuld dieser Sünden wird stets auch die durch sie verwirkte ewige Strafe, nicht aber in allen Fällen auch die zeitliche Strafe dem Büßer gänzlich erlassen. Eine fernere Wirkung des Sacramentes ist das Wiederaufleben der von dem Pönitenten früher erworbenen Verdienste, welche durch den Verlust der heiligmachenden Gnade für ihn unwirksam geworden waren (opera bona *mortificata*); so daß er nunmehr sein früheres Anrecht auf den Lohn der himmlischen Seligkeit und den seinen Verdiensten entsprechenden Grad derselben wieder besitzt.

Wenn das Bußsacrament im Stande der Gnade empfangen wird, so bewirkt es eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade und tilgt die reumüthig gebeichteten läßlichen Sünden. Letzteres ist auch dann der Fall, wenn der Pönitent zwar nur die von ihm begangenen Todsünden oder nur eine früher bereits nachgelassene schwere Sünde beichtet, jedoch auch die läßlichen Sünden wahrhaft bereut (Contr. saltem *virtuali*).

Florent. l. c.: Effectus hujus Sacramenti est absolutio a peccatis. *Trid.* l. c. c. 3: Sane vero res et effectus hujus Sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc Sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Vgl. Sess. 6. c. 7, und die Lehre von der Rechtfertigung o. § 119. *Cat. rom.* l. c. q. 18. Bezüglich der Sündenstrafen vgl. *Trid.* Sess. 14. c. 8 (S. 758). *Thom. Aq.* III. Q. 86. a. 4.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dem Sünder nicht eine schwere Sünde nachgelassen werden kann, ohne daß zugleich alle von ihm begangenen schweren Sünden getilgt werden. Die heiligmachende Gnade, das Princip der Rechtfertigung (causa justif. *formalis*) ist eben mit keiner schweren Sünde in der Seele vereinbar. Wenn also auch nur in Bezug auf die eine oder die andere derartige Sünde die nothwendigen Erfordernisse der Rechtfertigung (z. B. wahre Reue) mangeln, so ist ein würdiger und heilsamer Empfang des Sacramentes schlechthin unmöglich. Auch ist es unbenkbar, daß ein Sünder irgend eine schwere Sünde wahrhaft und wirksam aus übernatürlichen Motiven (namentlich auch aus Liebe zu Gott) bereue, wenn seine Reue sich nicht auf alle von ihm begangenen Sünden erstreckt. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 3.

Ueber die Nothwendigkeit der Reue bezüglich der läßlichen Sünden, wenn dieselben in der Beichte getilgt werden sollen, s. *Thom. Aq.* III. Q. 87. a. 1: Sicut peccatum mortale remitti non potest quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec

peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia, puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem. Sofern die Reue nothwendig den Vorsatz der Lebensbesserung einschließt, hängt dieser Punkt mit der Frage nach der Vermeidbarkeit der läßlichen und der schweren Sünden zusammen. S. o. § 120, 3. *Thom. Aq.* l. c. ad 1: Homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. . . . Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur; debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia. Wenn jemand überhaupt nur läßliche Sünden zu beichten hätte, so würde und müßte die Reue über die eine oder die andere, über welche er in der Beichte sich anklagt, selbstverständlich eine actuelle sein, wenn der Empfang des Sacramentes gültig und heilsam sein soll.

An sich ist weder die Beichte, noch auch eine neue Eingießung der heiligmachenden Gnade zur Tilgung der läßlichen Sünden erforderlich (*Trid.* l. c. c. 5. S. 757); es genügt dazu ein der Gnade entstammender Act der Liebe Gottes, der Reue, oder einer anderen, der begangenen läßlichen Sünde entgegengesetzten Tugend. So oft nun aber eine Eingießung der heiligmachenden Gnade stattfindet, ist damit auch eine Tilgung der läßlichen Sünden verbunden (wofern dieselben wenigstens virtuell bereut werden), weil jene Eingießung (bei Erwachsenen) nicht ohne einen solchen Act der Liebe Gottes oder der Reue geschehen kann.

Thom. Aq. l. c. a. 2: Unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum ejus, in quantum nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum. . . . Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis ad ejus remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideo quandocunque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur. S. u. S. 766.

Das Wiederaufleben der früheren Verdienste finden einzelne Väter und die späteren Theologen in der heiligen Schrift wenigstens angedeutet: Joel 2, 12. 24 (im mystischen Sinne aufgefaßt). Gal. 3, 3. 4. Hebr. 6, 10 (*Trid.* Sess. 6. c. 16: Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, *sive amissam recuperaverint*, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino, non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius. Hebr. l. c.).

Ambr. in Luc. I. n. 33: Vide, quam bonus Deus, et facilis indulgere peccatis; non solum ablata restituit, sed etiam insperata concedit. *Hier.* in Gal. 3: Quicunque ob fidem Christi laboraverit, et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora dicitur passus fuisse sine causa, dum peccat; sic rursus non perdet ea, si

ad pristinam fidem et ad antiquum studium revertatur. Vgl. *Ripalda*, de Ente supern. Disp. 91.

Thom. Aq. III. Q. 89. a. 4: Res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum, quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in caritate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale. Ib. a. 5: Quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam subsequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam aeternam (quod pertinet ad eorum vitam) solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt. . . . Sed quod isti qui ea fecit non sint efficacia ad ducendum in vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.

Ueber die Frage, ob jenes Wiederaufleben der Verdienste aus der Natur der Sache selbst, oder aus der Gerechtigkeit, oder aus der Barmherzigkeit Gottes zu erklären sei, sind die Meinungen der Theologen verschieden. Vgl. *Ripalda* l. c. sect. 5. *Tournel.* l. c. Q. 11. art. 3. gibt folgende treffende Lösung: Dico igitur *primo*, reviviscentiam illam spectatam ratione gratiae sanctificantis, quae praecedit, esse plane gratuitam; quia sanctificans illa gratia est gratuita. Dico *secundo*, si spectetur reviviscentia meritorum ratione praemii quod eam sequitur, nempe ratione retributionis gloriae, eam ex titulo justitiae deberi, quia gloria est merces et corona justitiae. Dico *tertio*, si spectetur reviviscentia formaliter, seu ratione acceptationis divinae, eam gratuitam esse et ex mera Dei liberalitate. Non tenebatur enim Deus illa opera acceptare ad gloriam; potuisset enim absque ulla injustitia sub hac conditione promittere praemium nostris ex gratia meritis, si videlicet in gratia perseveraremus, neque postea ullum committeremus peccatum; igitur titulo fidelitatis Dei et liberalitatis reviviscunt illa opera. Vgl. o. § 121, 1 (S. 532).

10. Der Empfang des Bußsacramentes ist für diejenigen, welche nach der Taufe in schwere Sünden fallen, ebenso nothwendig, und eine unerläßliche Bedingung des Heiles (necess. *medii*), wie die Taufe für alle Menschen zur Erlangung der Wiedergeburt unentbehrlich ist. Derselbe kann im Nothfalle durch die vollkommene Reue ersetzt werden, jedoch nur unter der Bedingung, daß diese das Verlangen nach dem Sacramente (votum Sacramenti) einschließt. Dabei bleibt auch für den auf solche Weise Gerechtfertigten die Pflicht bestehen, später, wenn es ihm möglich ist, seine Sünden zu beichten, und dadurch die sacramentale Lossprechung nachzusuchen. Durch nachträgliche, freiwillige Vernachlässigung dieser Pflicht würde der erlangte Gnadenstand wiederum zerstört werden. Diese Nothwendigkeit der Beichte ist überhaupt in allen Fällen gegeben, wo jemand durch vollkommene Reue die verlorene Gnade der Rechtfertigung wieder erlangt. So fordert es das göttliche Gesetz Christi, wodurch das Bußsacrament als das ordentliche Mittel des Heiles für die nach der Taufe Gefallenen bestimmt ist. Ohne das Verlangen nach dem von Gott verordneten Sacramente

aber und den wirksamen Vorsatz, es wo möglich zu empfangen, ist eine vollkommene Reue nicht denkbar, weil diese ihrem Wesen nach die vollkommene Liebe Gottes, mithin auch eine vollständige Unterwerfung unter den göttlichen Willen einschließt.

Für diejenigen, welche sich nur läßlicher Sünden bewußt sind, ist der Empfang des Bußsacramentes nicht nothwendig, weil diese Sünden an sich kein Hinderniß des ewigen Heiles bilden, und ihre Tilgung durch mancherlei andere Gnadenmittel und Tugendübungen bewirkt werden kann. Jedoch ist es zulässig, daß auch solche das Bußsacrament (bezw. die Lossprechung) empfangen, und wird darum auch der öftere Empfang dieses Sacramentes allen Gläubigen ohne Ausnahme (insbesondere den nach christlicher Vollkommenheit Strebenden) von der Kirche als eines der wirksamsten Tugendmittel empfohlen. Durch ein ausdrückliches Gesetz hat die Kirche auf dem vierten Laterauconcil (1215) allen Gläubigen vorgeschrieben, mindestens einmal im Jahre ihre Sünden zu beichten.

Trid. Sess. 14. c. 2: Est autem hoc Sacramentum Poenitentiae lapsis post Baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse Baptismus. Can. 6: Si quis negaverit, Confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; . . . a. s. Can. 7: Si quis dixerit, in Sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino, confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima Decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant; . . . aut demum non licere confiteri peccata venialia: a. s. Ib. c. 4 (o. n. 4); c. 5 (o. n. 5). *Cat. rom.* l. c. q. 46.

Näheres über das kirchliche Gebot der jährlichen Beichte, sowie über den kirchenrechtlichen Begriff des Sacerdos *proprius (Later. IV.)* ist in der Moral und Pastoral vorzutragen.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 6. a. 1: Passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per Sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur Sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemtus, Sacramentum excludit; et per consequens illa Sacramenta quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut Baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis, ita et Poenitentiae Sacramentum. Ib. a. 3. ad 1: Quamvis homo in hac mortali vita post Baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale, non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis, qui non mortaliter peccant, et per consequens Confessionis. Ib. ad 3: Potest dici secundum quosdam, quod . . . . ille qui non habet mortalia, non tenetur (auch nicht kraft des Kirchengebotes) ad confessionem venialium; sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro Confessione reputatur.

Ueber die Tilgung der läßlichen Sünden im Allgemeinen s. *Thom. Aq.* III. Q. 87. a. 3: Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo in quantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est, art. praec. (S. 764). Et hoc modo per

Eucharistiam et Extremam Unctionem, et universaliter per omnia Sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Tertio modo in quantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum, et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

11. In nahem Zusammenhange mit dem Bußsacramente, namentlich mit der sacramentalen Genugthuung, steht der sogen. Ablaß (Indulgentia). Die Kirche bezeichnet mit diesem Namen den Jurisdictionsact, wodurch sie außerhalb der Beichte den Gläubigen, unter der Bedingung wahrer Buße und sonstiger gottgefälliger Leistungen, eine gänzliche oder theilweise Nachlassung der vor Gott von ihnen verwirkten zeitlichen Sündenstrafen gewährt. Auch diese Nachlassung selbst wird mit dem Namen Ablaß bezeichnet. Der genannte Jurisdictionsact umfaßt zwei einander bedingende Momente: Die richterliche Lossprechung (absolutio judiciaria) von den zeitlichen Sündenstrafen, und die Zuwendung eines entsprechenden Gnadenmaßes aus dem sogen. Verdienstschatze der Kirche (solutio ex thesauro Ecclesiae). Letzteres bietet die Kirche der göttlichen Gerechtigkeit dar als Ersatz für die von dem Büßer verwirkte und ihm nun abzunehmende Strafschuld. Die nächsten Voraussetzungen und Grundlagen des Ablasses bilden demnach einerseits die Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen (o. n. 6); anderseits die Lehre von dem Verdienstschatze der Kirche, d. i. von dem überfließenden Reichthum der Verdienste und Genugthuungen Christi und seiner Heiligen, dessen Verwaltung von Gott der Kirche anvertraut worden ist (a). Die Ertheilung von Ablässen war, wenn auch in verschiedenen Formen, in der Kirche allzeit üblich. Der darin sich ausprägende beständige Glaube, daß Gott der Kirche die erforderliche Gewalt zur Ablaßertheilung verliehen habe, und daß der Ablaß selbst, unter den von der Kirche stets festgehaltenen Bedingungen, ein wirksames Förderungsmittel des Heiles sei, wurde von dem Tridentinum, den Anfechtungen der Reformatoren gegenüber, ausdrücklich definirt (b).

a. Die älteren Theologen geben meist folgende Definition des Ablasses: Indulgentia est remissio poenae temporalis, quae post culpam et poenam aeternam condonatam luenda superest, extra Sacramentum ab eo data qui potestatem habet dispensandi spiritualem Ecclesiae thesaurum.

Es handelt sich also beim Ablasse nicht um Nachlassung der Sünde oder Sündenschuld an sich (reatus culpae); nicht um Befreiung von der durch schwere Sünden verwirkten ewigen Strafe; vielmehr wird bei Ertheilung desselben vorausgesetzt, daß die Schuld der Sünde, sowie die dadurch (bei schweren Sünden) bedingte ewige Strafe bereits durch wahre Buße getilgt sei. Wenn in den kirchlichen Ablaßertheilungen von remissio *peccatorum* (oder plena rem. pecc.) die Rede ist, so bedeutet der Ausdruck peccata hier soviel als poenae peccatorum. Ablaßertheilungen mit der Formel ‚a poena et culpa' sind, wie Benedict XIV. erklärt (de Syn. XIII, 18. 7), als unächt, bezw. gefälscht, anzusehen.

Wenn ein Ablaß die ganze auf einem Sünder noch lastende zeitliche Strafschuld umfaßt, so wird er ein vollkommener (Indulg. *plenaria*), wenn er sich nur auf einen Theil derselben erstreckt, ein unvollkommener (Indulg. *partialis*) genannt.

Durch den Ablaß soll mithin nicht lediglich eine Nachlassung der kirchlichen oder canonischen Strafen (poenitentiae, satisfactiones) gewährt werden; vielmehr bilden die vor Gott verwirkten, und noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen den Gegenstand des Ablasses (Prop. *Luth.* damn. n. 19: Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam justitiam. Prop. *Syn. Pistor.* damn. n. 40). In der ältern Zeit war freilich mit dem Ablasse in der Regel eine Abkürzung der von der Kirche auferlegten öffentlichen Buße verbunden; oder es wurde vielmehr der Ablaß in Form jener Abkürzung gewährt. Auch pflegt die Kirche bis heute, indem sie das Maß der unvollkommenen Ablässe bestimmt, im Ausdruck sich an die alte canonische Bußordnung anzuschließen. Sie gewährt z. B. Ablässe von irgend einer Anzahl von Tagen oder Jahren. Der Sinn dieser Bestimmung ist der, daß durch den Ablaß ein solches Maß zeitlicher Strafen erlassen werde, als der Sünder durch eine öffentliche canonische Buße von der genannten Dauer vor Gott würde abgebüßt haben. Diese Werthbestimmung ist eine bloß relative und allgemeine, welche nur die einzelnen (unvollkommenen) Ablässe gegen einander bezüglich ihres Werthes irgendwie abgrenzen soll; welches der absolute Werth dieser Ablässe im Einzelnen sei, d. h. welches Maß zeitlicher Strafschuld vor Gott dadurch thatsächlich getilgt werde, ist der Erkenntniß der Kirche entzogen, und will von ihr nicht bestimmt werden.

Ueber den „Verdienstschatz" der Kirche vgl. *Clem. VI.* Const. *Unigenitus Dei Filius* (a. 1343): Non enim corruptibilibus . . . . (s. o. § 108, 2 a). Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per B. Petrum, coeli clavigerum, ejusque successores, suos in terris Vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum; et propriis, et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus quidem thesauri cumulum beatae Dei genitricis, omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita, adminiculum praestare noscuntur; de cujus consumtione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi (ut praedictum est) merita, quam pro eo, quod quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum. Vgl. Prop. *Luth.* damn. n. 17. Prop. *Baji* damn. n. 60. Prop. *Syn. Pistor.* damn. n. 41. Der zuletzt genannte Punkt hängt mit dem Glaubenssatze von der sogen. Gemeinschaft der Heiligen zusammen. S. o. § 129, 5 u. § 165.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 25. a. 1: Dicendum quod valent (indulgentiae) et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem, et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur; quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt; et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in Sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in Sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam Sacramentorum. Dictum est autem supra Q. 13. a. 2, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem), sed communiter pro tota Ecclesia; sicut Apostolus ait se *adimplere ea quae desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit Col. 1, 24. Et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest distribuatur.

b. *Trid.* Sess. 25. Decr. de Indulg.: Cum potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiae concessa sit, atque hujusmodi potestate, divinitus sibi tradita, antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacrosancta Synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in Ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem negant. Prop. *Luth.* damn. n. 20: Seducuntur credentes indulgentias esse salutares et ad fructus spiritus utiles. Prop. *Wicleff.* damn. n. 42.

Der Papst und die Bischöfe besitzen kraft ihrer hierarchischen Stellung (jure *ordinario*) die Vollmacht, Ablässe zu verleihen. Sie können dieselbe einfachen Priestern oder Clerikern (per delegationem) übertragen, nicht aber Laien. Die Gewalt der Bischöfe ist auch in diesem Punkte eine dem Primate untergeordnete; ihr Umfang kann und konnte daher durch den Papst begrenzt und beschränkt werden. Demgemäß ist die Verleihung vollkommener Ablässe und überhaupt solcher, welche für die ganze Kirche gelten, dem Papste vorbehalten; während die Bischöfe nur für ihre Diöcesen gewisse (im Kirchenrechte näher bestimmte) unvollkommene Ablässe verleihen können (Ablässe von einem Jahre bei Kirchweihen; außerdem nur solche von vierzig Tagen. *Lat. IV.* can. 62. Vgl. Decretal. Greg. IX. l. V. tit. 38. c. 4).

Clem. VI. l. c. (S. 768). Das Concil von Konstanz verordnete, den der husitischen Häresie Verdächtigen u. a. folgende Fragen vorzulegen (n. 26): Utrum credat, quod Papa omnibus christianis vere contritis et confessis ex causa pia et justa possit concedere indulgentias in remissionem peccatorum, maxime pia loca visitantibus et ipsis manus suas porrigentibus adjutrices. (n. 28): Utrum credat, quod singuli Episcopi suis subditis secundum limitationem sacrorum canonum, hujusmodi indulgentias concedere possint. Vgl. *Bellarm.* de Indulg. I, 11. *Bened. XIV.* de Syn. dioec. II, 9. 7; XIII, 18. 1—9.

12. Der göttliche Ursprung der in Rede stehenden kirchlichen Gewalt ergibt sich aus den Aussprüchen der heiligen Schrift, welche von der den Aposteln insgesammt und dem hl. Petrus insbesondere von Christus übertragenen Schlüsselgewalt handeln. Letztere erstreckt sich ihrer Natur und Bestimmung gemäß auf alle übernatürlichen Gnaden, deren die Menschheit bedarf, um von der Schuld der Sünde befreit zu werden, und die himmlische Seligkeit zu erlangen. Daher wurde sie durch die beständige kirchliche Lehrüberlieferung und Praxis auch auf die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen bezogen.

Vgl. Matth. 16, 19; 18, 18. Joh. 20, 23 (§ 137, 1). Ein erstes thatsächliches Beispiel des Ablasses findet die kirchliche Auslegung in der vom Apostel dem korinthischen Blutschänder gewährten Abkürzung der Strafe der Excommunication. Paulus erklärt ausdrücklich, daß er im Namen Christi diese Gnade gewähre, d. i. kraft göttlichen Auftrages, und so, daß sie nicht bloß vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor Gott (als Nachlassung der vor Ihm verwirkten zeitlichen Strafe) Geltung besitzen soll (2 Kor. 2, 10: Cui autem aliquid donastis, et ego; nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Vgl. 1 Kor. 5, 3—5). Vgl. *Est.* Comment. in 2 Cor. 2, 10. 11. Hier heißt es am Schlusse: Sed quaeret ad extremum aliquis, cur nomine condonationis, de qua agitur hoc loco, non potius intelligenda veniat absolutio, vel ab excommunicationis vinculo, vel a peccatis in Sacramento Poenitentiae. Siquidem utraque absolutione poenitens ille egebat. Respondeo, tam verba, quam contextum Apostoli plane respuere ejusmodi intellectum. Nam primum relaxatio vinculi excommunicationis neque in Scriptura sacra, neque apud Patres usquam condonatio vel indulgentia vocatur; obstante videlicet ipsarum vocum proprietate. Deinde, quod ait: *Cui aliquid,* hoc est, aliquam partem *donastis,* aeque in absolutione excommunicati locum non habet, ut nec in ea, qua poenitens a culpa absolvitur. Fit autem illud, dum per indulgentiam matris Ecclesiae post aliquantam satisfactionem

poenitentibus relaxatur ac remittitur, quod reliquum erat poenae debitae. Quam poenae relaxationem manifestius etiam declarat illud praecedens: *sufficit illi;* quasi dicat: Satis jam poenarum dedit; reliquum ei condonetur .... In quem sensum Chrysostomus et Theophylactus ea Pauli verba diserte sunt interpretati.

In den ersten Jahrhunderten wurde denjenigen, welche in der Verfolgung den Glauben verläugnet hatten oder in andere schwere Sünden gefallen waren, häufig auf die Fürsprache der Bekenner und Märtyrer hin (die sogen. libelli pacis), ein Theil der ihnen auferlegten (oft lebenslänglichen) kirchlichen Bußen (s. o. S. 747) erlassen. Vgl. *Tert.* ad Mart. 1; de pudic. 22. *Cypr.* Ep. 16 (S. 742). Daß diese kirchliche Indulgenz auch als eine vor Gott wirksame betrachtet wurde, erhellt aus *Cypr.* Ep. 18 (al. 12), 1: Quoniam tamen video, facultatem veniendi ad vos nondum esse, ... occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum *apud Deum* adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata praesentia nostra apud presbyterum quemcunque praesentem vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres literis ad nos factis desideraverunt.

Seit dem vierten Jahrhundert finden sich häufig conciliarische Bestimmungen über das Bußwesen; darunter auch immer wieder solche, welche anordnen, daß unter gewissen Bedingungen den Büßern eine Verkürzung oder gänzlicher Erlaß der auferlegten canonischen Bußen von den Bischöfen gewährt werden solle. Da nun durch jene Buße die Strafschuld, welcher der Sünder vor Gott verfallen war, getilgt werden sollte (S. 758), so konnte die Kirche auch die genannte Ablaßverleihung nur in dem gleichen Sinne verstehen.

Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 25. a. 1: Quidam dicunt, quod non valent (indulgentiae) ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. 16, 16, ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis.

Wiederum eine neue Form des Ablasses trat seit dem achten Jahrhundert hervor. Es war dieß die Umwandlung der canonischen Buße, welche ein Sünder nach der früheren Bußordnung hätte leisten müssen, in Büßungen oder guter Werke anderer Art (Fasten, Wallfahrten, Almosen, Gebete u. dgl.). Dieselbe geschah in der Regel durch die Beichtväter, gemäß den Anordnungen der Bischöfe und der sogen. Pönitentialbücher (S. 758). Bald bediente sich die Kirche auch des Ablasses, um die Gläubigen zur Theilnahme an hervorragenden guten Werken, welche für die Kirche im Ganzen (die Kreuzzüge u. a.), oder für das Heil der Einzelnen besonders bedeutsam erschienen, zu ermuntern (Bruderschaften u. a.).

Näheres s. bei *Morin.* l. c.; *Eus. Amort.* Accur. notitia hist. dogm. etc. de origine, progr., valore ac fructu indulg. Aug. Vind. 1735. *Viva*, de Jubil. et indulg. Binterim, Denkwürdigkeiten u. s. w. V, 2. 3. Klee, Dogmengesch. II, 260. Probst, a. a. O. S. 292. Gröne, Der Ablaß, s. Geschichte u. s. f. Regensb. 1863. Schoofs, Die Lehre vom kirchlichen Ablasse. Münster 1857. Maurel, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch. 8. A. Paderb. 1884.

Der sogen. Jubiläumsablaß wurde zum ersten Male angeordnet im Jahre 1300 durch Bonifatius VIII., und zwar mit der Bestimmung, daß derselbe alle 100 Jahre wiederkehren sollte. Diese Frist wurde von Clemens VI. auf 50, von Urban VI. auf 33, endlich durch eine Verordnung Pauls II. vom Jahre 1470, welche Sixtus IV. 1473 zum ersten Male ausführte, auf 25 Jahre verkürzt. Dieser regelmäßig wiederkehrende (jubil. *majus,* annus sanctus), oder auch bei besonderen Anlässen vom apostolischen Stuhle

angeordnete Jubelablaß (jubil. *minus*), unterscheidet sich von den gewöhnlichen Ablässen dadurch, daß bei Gelegenheit desselben den Beichtvätern umfassende Vollmachten bezüglich der sonst reservirten Sünden (s. S. 763), und zur Commutation von Gelübden verliehen werden.

Eine Ablaßverleihung ist nur dann gültig (bezw. erlaubt), wenn ihr ein der Natur der Sache und dem Umfange des Ablasses entsprechender Beweggrund (causa justa et legitima) zur Seite steht. Nicht zu einer willkürlichen, sondern nur zu einer gerechten, d. h. die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen förderndeu Verwaltung der ihr anvertrauten Gnadenschätze ist die Kirche von Gott berufen und berechtigt (*Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 27. a. 4: Indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiae, et honorem Dei vergat). Die Geschichte des Ablasses bezeugt es, daß die Kirche jene Bedingung stets als eine unerläßliche betrachtet, und wie sie dieselbe verstanden habe. Auch wurde der oben genannte Satz vom apostolischen Stuhle mehrmals ausdrücklich betont. Vgl. *Clem. VI.* l. c. (S. 768). *Conc. Constant.* Prop. 26 (S. 769). Daher auch das wiederholt ausgesprochene Verbot, die Ablässe nicht zu häufig, oder unter zu leichten Bedingungen zu verleihen. Vgl. *Later. IV.* can. 62. *Trid.* Sess. 25. l. c.: In his tamen concedendis moderationem juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.

Wenn demnach irgend welche persönliche oder sachliche Leistungen als Bedingung des Ablasses bestimmt werden, so müssen diese nicht bloß an sich durchaus sittlich und gottgefällig, sondern auch für die Ehre Gottes oder für das Seelenheil der Gläubigen (bezw. für irgend einen besonderen gottgefälligen und bedeutsamen Zweck), sei es an sich oder kraft besonderer Umstände, wirklich förderlich sein, und zwar in einem Maße, welches irgendwie der Größe der durch den Ablaß gewährten Gnade entspricht. Dazu ist nicht unbedingt nothwendig, daß die betreffende Leistung eine sehr mühevolle oder umfassende sei.

Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 12. Hier wird u. a. bemerkt: Convenit inter omnes, ad justam causam non requiri, ut opus injunctum sit in se ita satisfactorium, ut plane compenset debitum poenae, quod remittitur per indulgentiam: tunc enim indulgentia non esset remissio, sed commutatio vel redemtio . . . Observandum est tertio, non eodem modo judicandum esse de causa indulgentiae, cum datur uni alicui particulari, et cum datur in commune multis. Nam cum datur uni particulari, oportet ut opus injunctum illi soli sit proportionatum fini, cujus gratia datur indulgentia; at cum datur in commune multis, non est necesse, ut opus singulorum, sed tantum ut opus omnium simul sit proportionatum fini; atque hinc accidere potest, ut indulgentia maxima sit justissima, etiamsi opus injunctum singulis videatur leve. — Observandum est quarto, supra dictum esse, plerumque in causa justa duo contineri, finem et media ad finem: quoniam aliquando solus finis satis esse videtur, sine ullis mediis, id est, sine opere aliquo injuncto, quando videlicet finis non pendet ab aliquo opere, et per se sufficit ad indulgentiam justam efficiendam. Sic olim ad petitionem Martyrum . . . dabantur indulgentiae sine aliquo opere injuncto; quia judicabat Ecclesia, satis magnam causam esse petitionem Martyrum, ut videlicet homines ad maryrium accenderentur, cum viderent tanti fieri Martyrum preces . . . . Quomodo etiam in articulo mortis hominibus bene meritis de Ecclesia dantur aliquando indulgentiae, neque opus ullum injungitur, quia videtur causa esse satis justa ipsa necessitas extrema, conjuncta cum praecedentibus meritis.

Den Gebrauch der Ablässe macht die Kirche niemand zur Pflicht; indem sie denselben aber für sehr heilsam erklärt, und die Gläubigen über die Bedeutung und Wirksamkeit des Ablasses belehrt, bietet sie diesen die gewichtigsten Motive dar, sich dieses Gnadenmittels mit Eifer zu bedienen. Der sittliche Werth der Ablässe ist namentlich auch darin zu suchen, daß sie, der Absicht der Kirche gemäß, keineswegs den Bußeifer der Gläubigen beschränken, sondern vielmehr durch die in Aussicht gestellte reichere und sicherere Wirksamkeit anregen und befördern wollen.

Thom. Aq. l. c. Q. 25. a. 1. ad 4: Quia ex affectu quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur, ideo etiam

per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores quam credant. Vgl. Oswald a. a. O. II, 235.

Unerläßliche Bedingungen zur Gewinnung eines Ablasses sind, außer der entsprechenden Absicht (intentio saltem *virtualis* vel *habitualis*), der Stand der Gnade und die genaue gottgefällige Erfüllung der vorgeschriebenen Werke. Der Gnadenstand muß in dem Augenblick vorhanden sein, in welchem die Gewinnung des Ablasses sich vollziehen soll. Wenn daher mehrere gute Werke als Bedingung desselben vorgeschrieben sind, so ist es unerläßlich, daß mindestens das letzte im Stande der Gnade verrichtet werde; bei den übrigen wird es dann genügen, daß sie aus einem reumüthigen Sinne (animo religioso ac poenitenti, ab omni affectu letalis peccati alieno) hervorgehen. Bei vollkommenen Ablässen wird in der Regel der Empfang des Bußsacramentes ausdrücklich als Bedingung vorgeschrieben; wo dieses nicht der Fall ist, würde auch für den Todsünder die vollkommene Reue (cum voto Sacramenti) genügen. Die Gewißheit der Ablaßgewinnung, sowie der Umfang derselben, wird demnach im Einzelnen je nach der Disposition des Büßers und der Beschaffenheit der von ihm gesetzten, den Ablaß bedingenden Werke sich bemessen.

Die Kirche hat in ihrer Lehre und Praxis auch daran festgehalten, daß die von den Gläubigen zu gewinnenden Ablässe von diesen den Verstorbenen, d. i. den im Reinigungsorte Befindlichen, fürbittweise (per modum *suffragii*) zugewandt werden können, wenn der Verleiher des Ablasses es so gestattet. Diese Zuwendung trägt mithin nicht (wie die Ablaßverleihung) den Charakter eines richterlichen Actes (absolutio) an sich. Zu einem solchen ist die Kirche den Verstorbenen und von Gott bereits Gerichteten gegenüber nicht befugt. Sie ist vielmehr ein von dem objectiven Werthe des Ablasses (als solutio ex thesauro Ecclesiae), sowie von dem Verdienste dessen, der den Ablaß gewinnt, unterstütztes Gebet, Gottes Barmherzigkeit möge die Gnade des Ablasses den Seelen zu Theil werden lassen, für welche sie ihm angeboten wird (meritum de *congruo*. S. o. § 121, 4). Hieraus erhellt, daß die Wirksamkeit dieser Zuwendung keine absolut gewisse ist, und daß ebenso der Umfang der dadurch für die Verstorbenen erzielten Begnadigung sich jeder menschlichen Schätzung entzieht.

Prop. *Petri Oxomens.* damn. n. 6: Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii. Prop. *Luth.* damn. n. 22. Prop. *Syn. Pistor.* damn. n. 42: In eo quod superaddit (Syn.), *luctuosius adhuc esse quod chimaerica isthaec applicatio* (thesauri) *transferri volita sit in defunctos;* falsa, temeraria, piarum aurium offensiva, in Romanos Pontifices et in praxim et sensum universalis Ecclesiae injuriosa etc. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 14. *Tournel.* de Indulg. art. 6.

§ 151.

Die heilige Oelung.

1. Die heilige Oelung (extrema Unctio, Sacramentum exeuntium, s. Unctionis) ist dasjenige Sacrament, durch welches den Gläubigen in todesgefährlicher Krankheit die göttliche Gnade (gr. *habitualis* et *actualis*) gespendet wird, zur vollkommenen Tilgung der Sünden, zur Stärkung und Erquickung der Seele, und je nach den Rathschlüssen Gottes auch zur Heilung der körperlichen Krankheit. Diesen Zweck des Sacramentes, sowie die göttliche Einsetzung desselben findet die Kirche, auf Grund der apostolischen Ueberlieferung, in dem Briefe des hl. Jakobus (5, 14) ausgesprochen. Als eine vorbildliche Andeutung des Sacramentes betrachtet sie die Sal-

bung, welche die Apostel während des öffentlichen Wirkens Christi, auf sein Geheiß, vollzogen, um den Kranken eine wunderbare Heilung dadurch zu vermitteln. Aus der Einsetzung und dem Zwecke dieses Sacramentes leuchtet die liebevolle Fürsorge des Erlösers für die sündige Menschheit wiederum in vorzüglichem Maße hervor.

Trid. Sess. 14. de Sacr. extr. Unct. c. 1: Instituta est autem sacra haec Unctio infirmorum tanquam vere et proprie Sacramentum N. Testamenti a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum. *Infirmatur,* inquit, *quis in vobis?* . . . . Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum, et effectum hujus salutaris Sacramenti. Intellexit enim Ecclesia, materiam esse oleum ab Episcopo benedictum, nam unctio aptissime Spiritus sancti gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat; formam deinde esse illa verba: *Per istam unctionem etc.* Vgl. c. 3: Quare nulla ratione audiendi sunt, qui contra tam apertam et dilucidam Apostoli Jacobi sententiam docent, hanc Unctionem vel figmentum esse humanum, vel ritum a Patribus acceptum, nec mandatum Dei, nec promissionem gratiae habentem; et qui illam jam cessasse asserunt, quasi ad gratiam curationum duntaxat in primitiva Ecclesia referenda esset. Can. 1. Prooem. c. 1: Clementissimus Redemtor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in Sacramentis aliis praeparavit, quibus christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviori spiritus incommodo possint: ita extremae Unctionis Sacramento finem vitae tanquam firmissimo quodam praesidio munivit. Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae prospicit. Vgl. *Florent.* Decr. pro Armen. (n. 2).

Jak. 5, 14: Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; (15) et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei. Marc. 6, 13: Et ungebant (Apostoli) oleo multos aegros, et sanabant.

Orig. in Levit. hom. II, 4 erwähnt unter den verschiedenen dem Christen dargebotenen Mitteln der Buße und des Sündennachlasses neben der Beichte auch die vom hl. Jakobus beschriebene Krankensalbung. Aehnlich *Chrys.* de Sacerd. I, 6: „Die Priester besitzen die Vollmacht der Sündennachlassung nicht nur, wenn sie uns die Taufe spenden, sondern auch in Bezug auf die nachher begangenen Sünden. Denn, ‚wenn jemand krank ist unter euch u. s. f.'" *Innoc. I.* Ep. ad Decent. 8: Quod (Jac. 5, 14) non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt; quo *ab Episcopo confecto* non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo (Letzteres ist wohl von dem Gebrauch des geweihten Oeles als Sacramentale zu verstehen. Vgl. *Bened. XIV.* de Syn. dioec. VIII, 4. 2) . . . Nam poenitentibus (den aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen oder in der öffentlichen Buße Befindlichen) istud infundi non potest, *quia genus est Sacramenti.* Nam quibus reliqua Sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Gregor d. Gr. schreibt in seinem Sacramentar den Ritus für die Weihe des Krankenöles, sowie für die Spendung des Sacramentes genau vor. Auch die schismatischen Griechen haben das Sacrament der heiligen Oelung beibehalten. Vgl. *Bellarm.* de Sacr. extr. Unct. c. 1—3. *Tournel.* de Sacr. extr. Unct. Q. 1. art. 2. *Est.* IV. Sent. D. 23.

2. Die Materie (materia *proxima*) dieses Sacramentes besteht in der Salbung bestimmter Körpertheile mit dem vom Bischofe geweihten

Oele (materia *remota*). Die Form bildet das bei jener Salbung vom Spender gesprochene Gebet: Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid per visum (per auditum etc.) deliquisti. Eine solche deprecatorische Form war schon zur Zeit des hl. Thomas im Abendlande allgemein in Gebrauch; während in den älteren Ritualien sich vielfach auch eine indicative oder absolute Form (Ungo te etc.) findet. Bei den Griechen war immer eine deprecatorische Form gebräuchlich. Diese Erscheinung erklären die Theologen dahin, daß Christus die Form dieses Sacramentes nur ihrem wesentlichen Inhalte nach festgesetzt, hingegen die nähere Fassung ihres Wortlautes der Kirche überlassen habe.

Florent. l. c.: Quintum Sacramentum est extrema Unctio, cujus materia est oleum olivae per Episcopum benedictum. *Trid.* l. c. c. 1 (n. 1). *Cat. rom.* P. II. c. 6. q. 5. Vgl. *Innoc. I.* l. c. (n. 1). Wenn hier von ‚oleum chrismatis' die Rede ist, so ist nach dem damaligen kirchlichen Sprachgebrauch nicht mit Balsam vermischtes, sondern Salböl, d. i. einfaches Olivenöl, unter jenem Ausdruck zu verstehen. *Juenin,* de Sacr. Diss. VII. q. 3. c. 1. *Tournel.* de Sacr. extr. Unct. Q. 2. art. 1.

Ueber die Congruenz dieser Materie s. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 29. a. 4: Spiritualis sanatio quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus Sacramenti. Ib. ad 1: Non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus Sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de cetero non indigent propter se exeuntes; sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

Schon Innocenz I. betont, daß das Oel vom Bischofe geweiht sein müsse; ebenso die Concilien von Florenz und Trient (s. o.). Papst Paul V. erklärte (13. Januar 1655): Quod nempe Sacramentum extremae Unctionis oleo episcopali benedictione non consecrato ministrari valide possit, propositionem esse temerariam et errori proximam. Dieses Decret wurde von Gregor XVI. (14. September 1842) von Neuem bestätigt.

Est. l. c. § 8: Consecratur autem oleum ad significandum quod non suapte natura, sed Spiritus sancti virtute morbis animae medeatur. Per Episcopum vero fit ea consecratio, ut significetur omnem virtutem Sacramentorum derivari ex merito Christi, cujus personam praecipue gerit Episcopus. In den genannten Entscheidungen ist nun aber nicht erklärt, ob diese Nothwendigkeit der bischöflichen Weihe auf göttlicher, oder nur auf kirchlicher Anordnung beruhe. Dazu kommt, daß die Griechen und Armenier die von einem Priester vollzogene Weihe als genügend betrachten, und daß (wie Goar in seinem Euchologium Graec. p. 436 berichtet) Clemens VIII. den griechischen Bischöfen Unteritaliens gestattete, ihren desfallsigen Gebrauch beizubehalten, welche Erlaubniß Benedict XIV. von Neuem bestätigte. Daher wird man sagen müssen, die bischöfliche Weihe sei zur Gültigkeit der Materie kraft kirchlicher Vorschrift (jure eccles.) erforderlich; kraft ausdrücklicher oder stillschweigender Bevollmächtigung von Seiten des Papstes (wie dieß bei den Griechen zutrifft) kann und darf dieselbe auch von einfachen Priestern vorgenommen werden.

Ferraris, Bibl. s. v. Extr. Unct. Add. 5: Patet hinc, Concilium Tridentinum non eo sensu oleum ab Episcopo benedictum materiam hujus Sacramenti reputasse, quasi ex divina institutione sine hujusmodi oleo conferri valide hoc Sacramentum nequiret, sed duntaxat eam esse veram et sufficientem ac etiam necessariam spectata scilicet Ecclesiae latinae consuetudine. Vgl. Ib. n. 5 ss. *Tournel.* l. c. *Benedict. XIV.* de Syn. dioec. VIII, 1. 4.

Die Materia *proxima* besteht in der Salbung einzelner Körpertheile. In Bezug auf die nähere Bestimmung derselben weicht die griechische Praxis wiederum von der abendländischen in etwa ab, und auch die letztere ist sich nicht immer gleich geblieben. Gregor d. Gr. schrieb (in seinem Rituale) vor, die Salbung an den Augen, den Ohren, der Nase, dem Mund und den Händen zu vollziehen. Hingegen heißt es bei *Alb. M.* IV. Sent. D. 23. a. 16. ad 2: In quibusdam ecclesiis unguntur tantum extremitates, et os, et nares, et oculi, et aures; quia in illis sunt organa quinque sensuum; tamen alii praeter haec ungunt scapulas, et pectus, et renes, in quibus est delectatio venereorum.

Florent. l. c.: Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet; qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. In gleicher Weise bestimmt das Rituale romanum die zu salbenden Körpertheile.

Unbedingt nothwendig (jure *divino*) zum Wesen oder zur Gültigkeit des Sacramentes ist demnach die Salbung an irgend einem der genannten Körpertheile; auch ist es im äußersten Nothfalle erlaubt, die Salbung auf einen derselben zu beschränken.

Bened. XIV. l. c. c. 3. *Ferrar.* l. c. n. 57: Partes ungendae aliae quidem necessariae sunt, ut Sacramentum fiat; aliae necessitate, uti vocant, praecepti; aliae vero ratione aliqua suadente tuto omittuntur. Ex his postremis sunt pedum et renum unctio; haec enim in feminis omittitur; illa vero ex gravi incommodo praeteriri potest. Ceterae quinque sensuum unctiones saltem ex praecepto adhibendae sunt; num vero singulae ita sint necessariae, ut absque illis Sacramentum non consistat, alii aliter disputant. Si necessitas urgeat, aegri, qui mox decessurus timetur, unicus sensus ungendus est, ea pronuntiata forma, quam Rituale in his rerum eventibus assignat; caput tamen praeferendum.

Florent. l. c.: Forma hujus Sacramenti est haec: Per istam unctionem etc. (s. o.). Gleichlautend *Trid.* l. c. c. 1; ähnlich *Cat. rom.* l. c. c. 6. q. 6. *Bened. XIV.* l. c. c. 2: Formam Sacramenti extremae Unctionis, non esse a Christo Domino institutam *in specie infima*, ut ajunt, hoc est certis verbis praescriptam, Theologi omnes admittunt, atque ex mox referendis diversis formulis, etiam in Ecclesia Latina in illius administratione usurpatis, evidenter demonstratur.

Die Frage, ob zur Gültigkeit des Sacramentes eine deprecatorische Form unerläßlich sei, wird von vielen älteren Theologen (Thomas, Bonaventura u. A.) mit Rücksicht auf Jak. 5, 14 bejaht, von anderen (Alb. d. Gr., Durandus, Tanner, Estius u. A.) unter Hinweisung auf die liturgische Praxis der Kirche verneint. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 2. *Ferrar.* l. c. n. 56. *Bened. XIV.* l. c.: Sed utcumque haec res se habet, ... injungendum est Parochis, ut formam adhibeant in Rituali praescriptam, quae certe, sine gravi flagitio, non potest privata auctoritate immutari.

Ueber die Congruenz einer deprecatorischen Form bei diesem Sacramente s. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 29. a. 8: Forma hujus Sacramenti est deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae Ecclesiae . . . Cujus ratio multiplex assignatur: Primo, quia suscipiens Sacramentum, hoc est, viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt: unde et ei per orationem committuntur; tertio, quia hoc Sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia Sacramenti etiam rite peractis, sicut character in Baptismo et Confirmatione, et transsubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in Poenitentia, existente contritione, quae (remissio) est de essentia Sacramenti Poenitentiae, non autem de essentia hujus Sacramenti. Et ideo in hoc Sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in praedictis Sacramentis. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 7.

3. Unter den „Aeltesten" (presbyteri Ecclesiae), welche der hl. Jakobus (a. a. O.) als Spender des Sacramentes bezeichnet, sind nach der kirchlichen Ueberlieferung die geweihten Vorsteher der christlichen Gemeinden, die Bischöfe und Priester, zu verstehen (a). Ebenso deutlich erklärt der Apostel, daß das Sacrament nur für körperlich Erkrankte bestimmt sei; d. i., wie sich aus der Lehre und Praxis der Kirche ergibt, für solche, die von einer schweren, todesgefährlichen Krankheit befallen sind; nicht aber für diejenigen, welche nur einer äußeren Gefahr des Todes, oder lebensgefährlicher Verwundung entgegen gehen (Soldaten vor der Schlacht; solche, die sich einer lebensgefährlichen Operation unterziehen, u. dgl.). Der Empfang der heiligen Oelung kann und darf von derselben Person so oft wiederholt werden, als sie einer neuen lebensgefährlichen Erkrankung anheimfällt (b).

a. Ueber den biblischen Ausdruck ‚Presbyteri' s. o. § 135, 2. *Innoc. I.* l. c. (unter Berufung auf Jak. 5, 14): Ceterum illud superfluum videmus adjectum, ut de Episcopo ambigatur, quod presbyteris dictum est, quia Episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. *Florent.* l. c.: Minister hujus Sacramenti est Sacerdos. *Trid.* l. c. c. 3: Jam vero, quod attinet ad praescriptionem eorum, qui et suscipere et ministrare hoc Sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis praedictis (Jac. l. c.) traditum; nam et ostenditur illic, proprios hujus Sacramenti ministros esse Ecclesiae presbyteros, quo nomine, eo loco, non aetate seniores aut priores in populo intelligendi veniunt, sed aut Episcopi, aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Can. 4. *Cat. rom.* l. c. q. 13: Neque tamen ex sanctae Ecclesiae decreto cuivis sacerdoti, sed *proprio pastori* (d. i. dem Pfarrer), qui jurisdictionem habeat, sive alteri, cui ille ejus muneris fungendi potestatem fecerit, hoc Sacramentum administrare *licet*. Im Nothfalle (urgente mortis periculo) darf jeder Priester, auch ohne vorgängige Erlaubniß des Pfarrers das Sacrament spenden. *Bened. XIV.* l. c. c. 4, 7.

Bei den Griechen ist es jetzt noch üblich, daß sieben (oder im Nothfalle wenigstens drei) Priester zugleich die heilige Oelung spenden. Auch im Abendlande war es früher (mindestens bis zum 13. Jahrhundert) in einzelnen Kirchen Sitte, mehrere Priester zur Spendung hinzuzuziehen, wie dieß aus mehreren älteren Ritualbüchern erhellt. Zur Gültigkeit der Spendung ist diese Mitwirkung Mehrerer nicht erforderlich. Vgl. *Innoc. I.* l. c. Alexander III. erklärte: Sacerdos, uno praesente Clerico, et etiam solus, potest infirmum ungere (Decr. lib. V. tit. 40. c. 14). *Bened. XIV.* Const. 57. n. 5: Non refert, utrum eadem extrema Unctio per unum, vel plures Presbyteros fiat, ubi hujusmodi viget consuetudo, dummodo credant, et asserant, illud Sacramentum, servata debita materia et forma, ab uno Presbytero valide et licite confici. Idem sacerdos materiam adhibere, formamque pronuntiare respective debet, ac praeterea qui ungit idem dicat formam respondentem, nec alius ungat, et alius formam pronuntiet. Vgl. de Syn. dioec. l. c. c. 4, 8. Ib. n. 5: Praeterea, etiam spectata hodierna Ecclesiae disciplina, nedum licitum, sed valde laudabile est, ut uni Sacramentum administranti alii plures assistant sacerdotes, ob rationem quam adducit s. Thomas c. Gent. IV, 73; ubi ait: Quia hoc Sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae, competit huic Sacramento, quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum hujus Sacramenti coadjuvet. Der hl. Thomas fügt indeß bei: Si tamen unus solus Presbyter adsit, intelligitur hoc Sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cujus minister existit et cujus personam gerit. Der Ausdruck ‚presbyteros Ecclesiae' (Jak. 5, 14) heißt so viel als ‚*aliquem* ex presbyteris' (*Bened. XIV.* l. c. n. 4). Vgl. *Juenin.* l. c. Diss. VII. Q. 6. c. 2. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 4.

b. *Innoc. I.* l. c. (n. 1). *Florent.* l. c.: Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet. *Trid.* l. c. c. 3: Declaratur etiam (Jac. 5, 14),

esse hanc Unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur; unde et Sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc Unctionem convaluerint, iterum hujus Sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint.

Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 5. n. 5: Die Erklärungen der beiden genannten Concilien seien dahin zu verstehen, daß das Sacrament nur Kranken gültig gespendet werden könne. Die bei den Griechen übliche Sitte, auch Gesunde bei gewissen Gelegenheiten (namentlich nach der Oelweihe am Grünendonnerstage) mit dem heiligen Krankenöle zu salben, kann nicht als Gegenbeweis geltend gemacht werden. Jene Salbung ist ein bloßes Sacramentale (A silentio denique Concilii Florentini rectius deducimus, sapientissimis illis Patribus fuisse persuasum, sanctam Unctionem a graecis sacerdotibus non adhiberi hominibus bene valentibus tanquam Sacramentum, sed veluti meram caeremoniam, et sacramentalem quandam benedictionem; Graeci enim, qui de singulis suis ritibus coacti sunt rationem reddere, gravem utique reprehensionem non evasissent, si comperti fuissent hac in re a communi et constanti Ecclesiae latinae traditione et praxi aberrare).

Da die heilige Oelung zur Tilgung persönlicher Sünden und ihrer Folgen bestimmt ist, so wird sie Unmündigen nicht gespendet. Für welche Altersstufe der Empfang derselben zulässig sei, ist nicht durch ein allgemeines göttliches oder kirchliches Gesetz bestimmt. Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 9. *Bened. XIV.* l. c. c. 6, l. 2: Statim ac pueri, rationis compotes, judicantur doli et culpae capaces, si in gravem incidant morbum, poterunt infirmorum oleo liniri. Ib. n. 3: Ob eandem rationem, propter quam ab ejusmodi Sacramento arcentur pueri, quibus nondum rationis lumen effulsit, illud pariter denegatur perpetuo amentibus, et furiosis, qui nullum ab ortu lucidum intervallum obtinuerunt, . . . quia nec isti potuerunt ulla gravi aut levi culpa se contaminare, ad cujus abstergendas reliquias institutum est hoc Sacramentum.

Sehr oft hat die Kirche die Ermahnung wiederholt, den Empfang, bezw. die Spendung dieses Sacramentes bei schwerer Erkrankung nicht bis zu den letzten Lebensmomenten aufzuschieben.

Cat. rom. l. c. q. 9: In quo gravissime peccant, qui illud tempus aegroti ungendi observare solent, cum jam, omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiat; constat enim, ad uberiorem Sacramenti gratiam percipiendam plurimum valere, si aegrotus, cum ei adhuc integra mens et ratio viget, fidemque et religiosam animi voluntatem afferre potest, sacro oleo liniatur. Seit dem dreizehnten Jahrhundert kam der Irrthum auf, nach dem Empfange der heiligen Oelung sei der Genuß von Fleischspeisen, die Fortführung der Ehe u. dgl. nicht weiter gestattet. Von Bischöfen und Concilien wurde dieser Wahn, welcher nur zu sehr geeignet war, von dem Empfange dieses Sacramentes abzuschrecken, eifrigst bekämpft. Ebenso auch (zuletzt noch durch das *Conc. Mechlin.* a. 1607) die Meinung, daß durch die heilige Oelung das Recht, Testamente zu machen, verloren gehe. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 7. Klee, Dogmengesch. II, 273.

4. Als Wirkungen der heiligen Oelung nennt die heilige Schrift (Jakobus a. a. O.) die Nachlassung der Sünden, die Errettung (salvabit) und Erleichterung (alleviabit) des Kranken durch Gottes Gnade. Als Sacrament der Sündennachlassung wird dieselbe auch von den heiligen Vätern bezeichnet. Die Kirche hat diesen Ausdruck näher dahin erklärt, daß die heilige Oelung zunächst nicht als das ordentliche Mittel zur Tilgung der schweren Sünden von Gott bestimmt sei. Sie ist vielmehr ein Sacrament der Lebendigen; ihr würdiger Empfang setzt daher den Stand der Gnade voraus, und bezweckt zunächst eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, sodann die Tilgung der läßlichen Sünden und die Beseitigung gewisser Folgen und innerer Gefahren der Sünde (der Schwäche, des Klein=

muthes, der Ungeduld, der Todesfurcht u. dgl.), sowie auch der leiblichen Krankheit, wenn es nach Gottes Rathschluß dem Kranken so zum Heile dient; endlich sollen die „Ueberbleibsel der Sünde" (peccatorum reliquiae), d. h. diejenigen Sünden, deren sich der Kranke nicht mehr bewußt ist, oder welche ohne seine Schuld noch auf ihm lasten, dadurch gänzlich beseitigt werden. (Eine andere Auffassung des genannten Ausdruckes s. u. *Thom. Aq.* l. c.) Jedoch kann und soll die heilige Oelung im Nothfalle das Bußsacrament ersetzen, und sie wirkt alsdann, wenn sie mit wahrer, wenn auch nur unvollkommener Reue (attritio) empfangen wird, auch die Nachlassung der schweren Sünden.

Florent. l. c.: Effectus vero est mentis sanatio; et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. *Trid.* l. c. c. 2: Res porro et effectus hujus Sacramenti illis verbis explicatur: *Et oratio fidei salvabit infirmum etc.* Res etenim haec gratia est Spiritus sancti, cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus, et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit; et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur. *Cat. rom.* l. c. q. 14: Docebunt igitur pastores, hoc Sacramento gratiam tribui, quae peccata, et in primis quidem leviora, et, ut communi nomine appellantur, venialia, remittit; exitiales enim culpae Poenitentiae Sacramento tolluntur. Neque enim hoc Sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, sed Baptismus tantum et Poenitentia vi sua hoc efficiunt. Altera est sacrae Unctionis utilitas, quod animam languore et infirmitate, quam ex peccatis contraxit, et a ceteris omnibus peccati reliquiis liberat.

Ueber den Ausdruck ‚reliquiae peccatorum' s. *Car. Borr.* in Act. Eccl. Mediol. P. IV, 541: Prima igitur utilitas, et effectus hujus Sacramenti est, quod peccati reliquias tollit, tanquam complementum Sacramenti Poenitentiae; quae reliquiae peccata esse intelliguntur sive mortalia, sive venialia, quae post alia Sacramenta remanent. Potest enim fieri, ut, ignorante eo, qui commisit, vel non valente confiteri, peccatum mortale remaneat; in quo delendo ita hoc Sacramento adjuvatur, ut fieri posset, eum per hoc Sacramentum salvari, qui alioqui fuisset damnatus. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 7, 3. Hier wird auch die Bedingung hervorgehoben, unter welcher allein die genannten Wirkungen eintreten können: Jam vero neutrum effectum potest extrema Unctio operari sine pio aliquo ipsius suscipientis actu; nec enim peccata venialia remittit absque aliqua eorum displicentia, nec letalia delere valet sine eorundem detestatione, eaque saltem imperfecta contritione, quae est necessaria ad veniam et justificationem assequendam in Sacramento Poenitentiae . . . . Ejusmodi autem actus cum certe elicere nequeat, qui est sensibus et mente jam destitutus, nisi forte eos jam antea elicuerit, utroque sane Sacramenti effectu fraudatur.

Eine andere Deutung der ‚reliquiae peccatorum' s. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 30. a. 1: Hoc Sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale vel mortale; sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc Sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipsum; dummodo non ponatur obex ex parte recipientis . . . Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei,* scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit

quoad debilitatem praedictam, quam quidam *reliquias peccati* dicunt . . . Unde dicendum quod principalis effectus hujus Sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

5. Aus dem Wesen und Zwecke dieses Sacramentes ergibt sich, daß der Empfang desselben an sich nicht eine unerläßliche Bedingung des Heiles (necess. *necessitate medii*) sein könne. Auch nicht durch ein ausdrückliches Gebot Gottes oder der Kirche ist dieser Empfang vorgeschrieben. Dennoch muß man sagen, es sei eine durch die christliche Selbstliebe, sowie durch die Gott und seiner Gnade schuldige Hochachtung gebotene Pflicht für den Christen, daß er gegebenen Falles die in diesem Sacramente sich darbietende Gnadenfülle heilsbegierig zu erlangen suche. Diese Pflicht (bezw. die Pflicht, das Sacrament zu spenden) wäre um so dringender und gewichtiger, wenn ein Kranker im Stande der Todsünde sich befände, und nicht fähig wäre zu beichten. Bewußte Verachtung des Sacramentes müßte in jedem Falle als schwere Sünde gelten.

Trid. l. c. c. 3: Quare nulla ratione audiendi sunt, . . . qui hanc extremam Unctionem a fidelibus sine peccato contemni posse affirmant . . . Nec vero tanti Sacramenti contemtus absque ingenti scelere, et ipsius Spiritus sancti injuria esse potest. Manche Theologen wollten ein göttliches Gebot für den Empfang der heiligen Oelung aus Jak. 5, 14 ableiten (Bonaventura, Petr. Soto, Juenin, Tournely u. A. Vgl. *Bened. XIV.* l. c.).

Bened. XIV. l. c. c. 7, 4: Cum tamen celerem commendat (Episcopus) hujus Sacramenti administrationem, abstineat a verbis, quae videantur significare ejusdem recipiendi absolutam necessitatem; ne secus videatur ipse quaestionem dirimere hactenus indecisam . . . Indubitanter tamen asserere poterit, non posse, sine gravi culpa, ejusmodi Sacramentum aut contemni, aut cum aliorum offensione et scandalo negligi et praetermitti . . . Nec praeterea incongruum esset, addere, facile Sacramenti contemtum praesumi in infirmo, qui, cum vita periclitetur, extremam Unctionem sciens et volens petere negligit, multoque magis, si eam sibi a parocho exhibitam recipere renuat. Vgl. *Est.* l. c. § 15. *Tournel.* l. c. Q. 4. art. 1.

§ 152.

Das heilige Sacrament der Weihe.

1. Auf der göttlichen Einsetzung der Hierarchie beruht die Unterscheidung der beiden kirchlichen Stände der Cleriker und der Laien (s. o. § 136, 2). Die Aufnahme des Einzelnen in die Hierarchie, und die damit verbundene Mittheilung übernatürlicher hierarchischer Vollmachten, geschah von Anfang an mittelst eines liturgischen Actes, welcher mit Rücksicht auf den Zweck als Ordination, oder auch nach seiner Form als Handauflegung (impositio manuum, χειροτονία, χειροθεσία) bezeichnet wurde. Seit dem Mittelalter wurde auch der Name Sacramentum ordinis gebräuchlich, welcher direct den wesentlichen Charakter jenes liturgischen Actes ausdrückt.

Die Ordination oder Weihe (Sacr. *ordinis*) ist demnach dasjenige Sacrament, welches dem Empfänger nebst der Vermehrung der heiligmachenden Gnade die active Theilnahme an den übernatürlichen hierarchischen Gewalten der Kirche, und die zur gottgefälligen Ausübung derselben dienlichen actuellen Gnaden vermittelt. Den drei hierarchischen Stufen des Episko-

pates, Presbyterates und Diakonates entsprechend, ist auch eine dreifache Stufe der Ordination zu unterscheiden: Die bischöfliche Weihe, die Priesterweihe, und die Diakonatsweihe.

Der dogmatische Beweis für die göttliche Einsetzung dieser drei Weihestufen fällt größtentheils mit dem Beweise für die göttliche Einsetzung der Hierarchie, und der genannten dreigliedrigen Ordnung derselben zusammen.

Den sacramentalen Charakter der Weihe (bezw. die göttliche Einsetzung der Hierarchie) bestritten die Marcioniten; Tertullian, nach seinem Abfall zum Montanismus; die Katharer; Wicleff; die Reformatoren. Vgl. o. § 131. 135.

Trid. Sess. 23. c. 3: Cum Scripturae testimonio, Apostolica traditione, et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis, et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri; dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae Sacramentis. Can. 3: Si quis dixerit, Ordinem, sive sacram Ordinationem non esse vere et proprie Sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros Verbi Dei et Sacramentorum: a. s. Auf den Zusammenhang dieses Sacramentes mit dem Opfer des Neuen Bundes verweist c. 1: Sacrificium et Sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum Sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis, eorumque successoribus in Sacerdotio, potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae literae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit. Ueber die drei von Christus angeordneten Stufen der Hierarchie s. § 135.

In der heiligen Schrift werden alle zum Begriffe eines Sacramentes gehörenden Momente erwähnt, wo von dem Acte der Aufnahme in die Hierarchie (der Ordination) die Rede ist; und zwar diejenigen, welche auch die Kirche stets als Bestandtheile des Weihesacramentes betrachtet hat: Die Handauflegung von Seiten des Bischofes, und ein damit verbundenes Gebet, oder eine sacramentale Form.

Apg. 6, 6 (die Weihe der sieben Diakonen): Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus. 13, 3 (die bischöfliche Weihe des Saulus und Barnabas): Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos. 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. 2 Tim. 1, 6: Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. (7) Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis, et dilectionis, et sobrietatis. Eine vorbildliche Hindeutung auf das Sacrament war die von Christus selbst vollzogene symbolische Handlung, nebst den sie begleitenden Worten, wodurch er den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung verlieh. S. Joh. 20, 22. 23 (§ 128, 2). Daß die Apostel bei dem genannten liturgischen Acte im Auftrage Christi gehandelt haben, oder daß das Sacrament der heiligen Weihe von Christus eingesetzt sei, ergibt sich, wie aus der Natur der Sache, so auch aus der beständigen Tradition und Praxis der Kirche.

Wie die drei hierarchischen Stufen des Episkopates, Presbyterates, und Diakonates von Anfang an in der Kirche sich finden (s. § 135), so wurde auch die denselben entsprechende Spendung des Weihesacramentes stets geübt.

Die ältesten Concilien, vom ersten zu Nicäa angefangen, treffen Bestimmungen über die Ordination; ebenso enthalten schon die ältesten Ritualbücher den Ordinationsritus. Mit der abendländischen Kirche stimmen auch die morgenländischen schismatischen Kirchen in der Anerkennung des sacramentalen Charakters der Ordination überein. Auch die Polemik des abgefallenen Tertullian gegen die göttliche Einsetzung des speciel-

len Priesterthums (de fuga 11; de exhort. cast. 7; de pud. 21) ist ein deutlicher Beweis für die apostolische Ueberlieferung in der Kirche.

Ambr. de dignit. sacerd. 5: Quis dat, frater, episcopalem gratiam? Deus, an homo? Respondes sine dubio: Deus; sed tamen per hominem dat Deus. Homo enim imponit manus, Deus largitur gratiam; Sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextera; Episcopus initiat Ordinem, et Deus tribuit dignitatem. *Aug.* c. Ep. Parmen. II, 13. 28: Nam illud quod quidam eorum (Donat.) veritate convicti dicere coeperunt, *Baptismum quidem non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed jus tamen dandi amittit;* multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum Baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim Sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. n. 30: Si enim utrumque Sacramentum est, quod nemo dubitat; cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri Sacramento injuria facienda est. S. o. S. 665.

Leo M. Ep. 9 (al. 11), 1 begründet die vorher gegebenen Vorschriften über die Ordination durch den Hinweis auf Apg. 13, 3; hieraus erhelle: Quanta et dantium et accipientium devotione curandum sit, ne tantae benedictionis Sacramentum negligenter videatur impletum. *Greg. M.* in 1. reg. IV, 5. 1: Hoc profecto hac unctione exprimitur, quod in sancta Ecclesia nunc etiam materialiter exhibetur: quia qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis. Quia vero ipsa unctio Sacramentum est, is qui promovetur bene foris ungitur, si intus virtute Sacramenti roboretur.

Der Subdiakonat und die vier sogen. niederen Weihen (ordines *minores*) der Akolythen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier beruhen, wie jetzt wohl allgemein angenommen wird, ausschließlich auf kirchlicher Einrichtung (hier. *jur. eccles.* s. o. § 135), und der betreffende liurgische Act besitzt daher nur die Bedeutung eines Sacramentale (Sent. probabilior). Den Subdiakonat zählt die lateinische Kirche zu den höheren Weihen (ordines *sacri* seu *majores*), nicht als ob sie demselben den Charakter eines Sacramentes zuerkännte (s. n. 2); sondern weil derselbe zum unmittelbaren Opfer- und Altardienst befähigt, und demgemäß auch besondere sittliche Pflichten (Breviergebet, Cölibat) auflegt. Die griechische Kirche zählt den Subdiakonat zu den niederen Weihen, und hat außerdem als solche nur noch den Lectorat; die übrigen Stufen betrachtet sie nicht als Weihen (ordines), sondern nur als kirchliche Aemter (officia). Vgl. *Trid.* l. c. c. 2; can. 2.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 37. a. 3: Ordo sacer dicitur dupliciter: uno modo secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit Sacramentum quoddam; alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scilicet sacerdotium, et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant. Vgl. *Morin.* de sacr. Ecclesiae ordination. *Hallier*, de sacris election. et ordinat. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 9. *Est.* l. c. D. 24. *Bellarm.* de Sacr. Ordin. c. 2—6. *Tournel.* de Sacr. Ordin. Q. 2. art. 1.

2. In den Lehrentscheidungen und im allgemeinen Sprachgebrauch der Kirche wird ganz unzweideutig die Priesterweihe als ein Sacrament, oder schlechthin als das Sacrament der Weihe bezeichnet (a). Das Gleiche ist nicht der Fall bezüglich der Ordination der Bischöfe und der Diakonen. So konnte die Streitfrage sich erheben, ob und in welchem Sinne auch diese Ordinationen einen sacramentalen Charakter an sich trügen. Daß nun die bischöfliche Ordination eine sacramentale Weihe sei, wird allgemein angenommen (sententia certissima, nach Einigen sogar de fide); es sind bei

derselben alle zum Wesen eines Sacramentes gehörenden Momente gegeben. In Bezug auf das äußere Zeichen und die innere Gnadenwirkung ist sie von der Priesterweihe verschieden. Aus diesem Grunde wurde sie auch von manchen Theologen als ein zweites, selbständiges Sacrament neben der letztern betrachtet, das dem Empfänger auch einen besondern, vom priesterlichen verschiedenen Charakter (char. indeleb.) aufpräge.

Andere Theologen lehren mit dem hl. Thomas, die bischöfliche Weihe sei nur eine Ergänzung oder die höchste Vollendung der Priesterweihe; der bischöfliche Charakter nur eine Ergänzung des priesterlichen, oder eine Ausdehnung desselben auf einen weitern Kreis priesterlicher Gewalten (die Spendung der heiligen Firmung und der Priesterweihe). Da nun die wesentlichsten priesterlichen Gewalten (Consecration, Absolution) auch schon im Presbyterat gegeben seien, so sei die bischöfliche Ordination zwar eine sacramentale Weihe; jedoch kein selbständig für sich bestehendes Sacrament, sondern so, daß sie mit der (zu ihrer Gültigkeit vorausgesetzten) Priesterweihe innerlich zu einem vollendeten Ganzen sich verbinde (b).

Auch die Ordination der Diakonen läßt sich mit einem hohen Grade von Gewißheit als eine sacramentale Weihe aus der heiligen Schrift und der Tradition erweisen. Nur wenige Theologen haben ihr diesen Charakter abgesprochen, und sie für ein bloßes Sacramentale erklärt. An sich und in ihren Wirkungen ist sie von der Priesterweihe wesentlich verschieden, und insofern wohl ein besonderes, für sich bestehendes Sacrament. Anderseits stehen jedoch die Vollmachten, welche die Diakonatsweihe verleiht, in der innigsten Beziehung zu den priesterlichen Gewalten; ihre Ausübung ist theils geradezu durch letztere bedingt (das heilige Opfer, die heilige Eucharistie), theils trägt sie den Charakter einer Vorbereitung oder Unterstützung der priesterlichen Wirksamkeit (Predigt, Taufe) an sich. Insofern kann also gesagt werden, die Diakonatsweihe sei kein selbständiges (zweites oder drittes) Sacrament, sondern eine erste, unvollständige, oder vorbereitende Antheilnahme an dem Einen Weihesacrament, das je in drei Stufen oder Graden gespendet und empfangen wird, entsprechend den drei Ordnungen der Einen göttlich eingesetzten Hierarchie (c).

a. *Trid.* Sess. 23. c. 1 (S. 780). Ib. c. 2: Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius, et majori cum veneratione exercere posset, ut in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum Ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. c. 3; can. 3 (S. 780). Vgl. *Florent.* l. c. *Cat. rom.* P. II. c. 7. q. 10.

Zu *Trid.* l. c. c. 3. vgl. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 9. 2: Hinc omnes Theologi inferunt, fide divina tenendum, saltem Ordinationem Sacerdotum esse verum et proprium Sacramentum; ad veritatem enim praedictae definitionis universalis necesse est, ut ea ad minimum complectatur Ordinum praestantissimum, quale est Sacerdotium. Inter eosdem etiam communiter convenit, veram Sacramenti rationem participare Episcopatum, et Diaconatum; quin immo de Episcopatu, etiamsi ab aliquibus non censeatur Ordo diversus a Sacerdotio, cujus tamen juxta omnes est extensio, perfectio et complementum, id esse pariter ex fide affirmat Petr. Soto in Inst. Sacerd. lect. 4. de Sacr. Ord.; aut saltem non posse, sine periculo et gravis

erroris nota hoc tempore negari, asserunt Medina de sacr. homin. cont. I, 15; et Vasquez in III. P. disp. 240. c. 4.

b. Die oben genannten Zeugnisse der heiligen Schrift (Apg. 13, 3; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) und der Tradition (S. 780) beziehen sich auf die bischöfliche Weihe. Es kann danach über den sacramentalen Charakter derselben kein Zweifel bestehen. Ueber die höheren hierarchischen Gewalten der Bischöfe s. *Trid.* Sess. 23. c. 4 (§ 135, 1).

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 40. a. 5: Ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est Sacramentum; et sic, ut prius dictum est . . . ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae Sacramentum. Unde cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc Episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum: et sic cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, Episcopatus erit ordo. Ib. ad 2: Ordo prout est Sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad Sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum Sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est Sacramentum quoddam. Der hl. Thomas meint ohne Zweifel, die bischöfliche Ordination sei kein selbständiges, von dem Presbyterat geschiedenes Sacrament, sondern eine Ergänzung des letztern: und der bischöfliche Charakter eine Ergänzung des priesterlichen. S. *Bill.* de Sacr. Ord. Diss. IV. art. 2: Episcopatus inadaequate sumtus pro eo quod addit simplici Sacerdotio, probabilius non est Ordo stricte sumtus seu Sacramentum Ordinis, nec consequenter Ordo distinctus a Sacerdotio, sed est ejus extensio et perfectissimum complementum. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters S. 678 ff.

Die nähere Begründung der Ansicht, daß der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedenes Sacrament sei, s. bei *Bellarm.* l. c. c. 5. *Tournel.* l. c. Q. 6. art. 1. Vgl. J. Schulte-Plaßmann, Der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger und sacramentaler Ordo. Paderb. 1883. Da die Vertreter dieser Ansicht zugeben, daß der priesterliche Charakter die unerläßliche Grundlage und Voraussetzung des bischöflichen, bezw. der (gültigen) bischöflichen Weihe sei, so scheint es doch mehr ein Streit um Worte zu sein, wenn die Einen darauf bestehen wollen, die Bischofsweihe sei eine Ergänzung des Sacramentes der Priesterweihe, und die Anderen behaupten, sie sei ein von der letztern verschiedenes Sacrament. Gewiß ist, daß die Kirche stets nur von Einem Sacramentum Ordinis redet, und dem entsprechend nur sieben Sacramente kennt.

c. Ueber die göttliche Einsetzung und die Bedeutung des Diakonates s. o. § 135. Den Weiheritus beschreibt Apg. 6, 6. Vgl. n. 1. Im Allgemeinen wird der sacramentale Charakter des letztern von den Theologen festgehalten. Nur wenige haben denselben bezweifelt (Durandus, Cajetan u. A.); daß er von der Kirche (*Trid.* Sess. 23. can. 6) als eine Glaubenswahrheit definirt sei (Vasquez), kann wohl nicht mit Recht behauptet werden. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. n. 2. Man wird in dieser Beziehung Bellarmin zustimmen müssen, wenn er sagt (l. c. c. 6): Non est certum de fide (Diaconorum ordinationem esse Sacramentum), quia non potest id evidenter deduci ex verbo Dei scripto vel tradito; neque exstat ulla Ecclesiae hac de re expressa determinatio. Wohl aber lassen sich alle Momente eines Sacramentes auch hier mit großer Gewißheit nachweisen.

Was namentlich die innere Gnadenwirksamkeit betrifft, so werden nicht bloß gewisse hierarchische oder liturgische Gewalten (gratiae *gratis datae*), sondern auch heiligende Gnaden durch diese Weihe vermittelt. Nach dem römischen Rituale spricht der ordinirende Bischof bei der Handauflegung: Accipe Spiritum sanctum ad robur, ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. Vgl. dazu *Trid.* Sess. 23. can. 4: Si quis dixerit, per sacram Ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra Episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum, . . . a. s. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 6. *Tournel.* l. c. art. 3.

Auch der Subdiakonat und die niederen Weihen wurden von Manchen als sacramentale Weihen betrachtet. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 7. ss. Dagegen *Tournel.* l. c.

art. 4. 5. Sehr eingehend berichtet über den Stand dieser Frage in der kirchlichen Wissenschaft *Bened. XIV.* l. c. n. 3—12.

3. In Bezug auf den Weiheritus herrscht keine vollständige Uebereinstimmung zwischen der Praxis der abendländischen und der griechischen Kirche. Dieser Umstand hat manche Controversen über Materie und Form des Weihesacramentes veranlaßt. Man wird auch hier, ähnlich wie bei der heiligen Firmung, zwischen wesentlichen und bloß integrirenden Bestandtheilen des Sacramentes unterscheiden müssen. Dann ergibt sich aus der heiligen Schrift, sowie aus der übereinstimmenden Tradition der abendländischen und der morgenländischen Kirche, daß die wesentliche Materie der heiligen Weihe (auf allen Stufen) in der Handauflegung des Bischofes; die wesentliche Form in den dabei gesprochenen Worten oder Gebeten bestehe. Damit hat die Kirche im Verlaufe der Zeit eine ganze Reihe sinnvoller Ceremonien verbunden, welche die Bedeutung der einzelnen Weihestufen noch deutlicher ausdrücken; so namentlich die Salbung des Hauptes, bezw. der Hände des Ordinanden, die Ueberreichung des Evangelienbuches, der heiligen Gefäße u. dgl. Sie sind als bloße integrirende Bestandtheile des Weiheritus zu betrachten, welche wohl die gesetzmäßige Vollständigkeit oder die Erlaubtheit, nicht aber die Gültigkeit desselben bedingen.

Die heilige Schrift erwähnt bei allen Ordinationen die Handauflegung der Apostel, und ein damit verbundenes Gebet als Bestandtheile des Weiheritus. S. o. S. 780. Ebenso die ältesten Ritualbücher, sowie eine Reihe von Concilien. So *Conc. Carth. IV.* (a. 398) can. 2: Episcopus cum ordinatur, duo Episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervicem ejus, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes Episcopi qui adsunt, manibus suis caput ejus tangant. Can. 3: Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, manus super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum Episcopi super caput illius teneant. Can. 4: Diaconus cum ordinatur, solus Episcopus qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur. Vgl. *Nicaen. I.* can. 4 ss. *Conc. Antioch.* (341) can. 17 (*Tournel.* l. c. Q. 3. concl. 1). *Greg. IX.* c. Presbyter (Decret. l. I. tit. 16. c. 13): Presbyter et diaconus cum ordinantur, manus impositionem tactu corporali, ritu ab Apostolis introducto, recipiunt . . . . Suspensio autem manuum debet fieri, cum oratio super caput effunditur ordinandi. *Trid.* Sess. 14. de extr. Unct. c. 3 (S. 776): . . . sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Sess. 23. can. 4 (s. o.)

Auch bei einzelnen Vätern wird ausdrücklich die Handauflegung, niemals aber die Darreichung des Kelches u. s. w. erwähnt. Vgl. *Ambr.* de dign. sacerd. 5 (S. 781), *Hier.* in Is. 58, 9. *Euseb.* Hist. eccl. VI, 43. *Const. Ap.* VIII, 16. 17. *Can. Ap.* 68 (*Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournel.* l. c.). Dazu kommt, daß die Gültigkeit der von den Griechen ertheilten Weihen, bei welchen stets nur die Handauflegung üblich war, niemals von der abendländischen Kirche bestritten wurde. Daß die Ueberreichung der „Instrumente" nur eine erklärende Ceremonie sei (s. o.), wurde auch im Anfange der scholastischen Periode noch ausdrücklich gelehrt.

Vgl. *Hugo Vict.* de Sacr. II. p. 3. c. 12: Accipiunt calicem cum vino, et patenam cum hostiis de manu Episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. *Petr. Lomb.* IV. Sent. D. 24. § 9: Accipiunt etiam calicem cum hostiis, ut per hoc sciant, se accepisse potestatem, placabiles Deo hostias offerendi. Vgl. die Erwähnung der Handauflegung bei *Bonav.* IV. Sent. D. 24. p. 2. a. 1. q. 4. *Thom. Aq.* III. Q. 84. a. 4.

Später fand, ohne Zweifel auf Grund der liturgischen Praxis der abendlän-

dischen Kirche bei den Scholastikern die Meinung allgemeine Aufnahme, die Darreichung der Instrumente sei die einzig wesentliche Materie, und die dabei gesprochenen Worte die wesentliche Form des Sacramentes. Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 34. a. 4. 5; Q. 37. a. 5. *Gonet.* Clyp. thom. Disp. II. art. 3.

Spätere Theologen beriefen sich für diese Ansicht namentlich auf das Decret des Florentinums für die Armenier (*Florent.* l. c.): Sextum Sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem . . . . Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris etc. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continetur. Es wurde dagegen mit Recht bemerkt, dieses Decret wolle keine dogmatische Definition bezüglich der Form und Materie der Sacramente, sondern nur eine Beschreibung der liturgischen Praxis der römischen Kirche darbieten; es verweise selbst an dieser Stelle auf das römische Pontificale, in welchem auch die Handauflegung als Weiheritus vorgeschrieben sei; auch würde der Papst die auf dem Concil gegenwärtigen griechischen Bischöfe und Priester wohl nicht als solche anerkannt haben, wenn er der Meinung gewesen wäre, die in dem Decrete genannten Ceremonien seien die einzige und wesentliche Materie der Weihe. Vgl. *Tournel.* l. c. und die dort gen. Literatur. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 10. 8.

In der Absicht, das genannte Decret mit den Angaben der heiligen Schrift und der Tradition (s. o.) in Einklang zu bringen, nahmen manche Theologen an, sowohl die Darreichung der Instrumente als auch die Handauflegung, und die bei beiden Acten gesprochenen Worte seien wesentliche Bestandtheile der Materie und Form des Sacramentes (Bellarmin, Maldonat, Vasquez, Hallier u. A.). Diese Meinung hat dieselben Gründe gegen sich, wie die an zweiter Stelle genannte. Die Weihen der griechischen Kirche können nach dieser Ansicht nicht als gültig anerkannt werden; man ist ferner zu der (unzulässigen) Annahme genöthigt, daß in der abendländischen Kirche im Verlaufe der Zeit eine wesentliche Aenderung in Bezug auf die Materie und Form der Ordination eingetreten sei (s. § 146, 2). Diesen beiden Schwierigkeiten konnte man nur durch höchst gekünstelte Deutungen des griechischen und des römischen Ritus in etwa begegnen (Vgl. *Bill.* de Sacr. Ord. Diss. II. art. 1. *Bened. XIV.* l. c. n. 9. 10).

So scheint sich die oben von uns dargelegte Ansicht am meisten zu empfehlen. Sie hat das Zeugniß der heiligen Schrift und der Tradition für sich; sie erklärt am besten, ohne irgend einem dogmatischen Satze zu nahe zu treten, die liturgische Praxis sowohl der griechischen wie der abendländischen Kirche. Als Vertreter derselben sind zu nennen der hl. Bonaventura (IV. Sent. D. 24. p. 2. a. 1. q. 4), Petr. Soto, Menardus, Arcudius, Morinus, Juenin, Tournely u. A. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 3. Q. 6. *Bened. XIV.* l. c. n. 4.

Da bei der Priesterweihe eine dreimalige Handauflegung stattfindet, so ist noch zu bemerken, daß die zuletzt genannten Theologen nur die zweite als wesentlichen Bestandtheil der Materie, und das vom Bischofe dabei gesprochene Gebet als wesentlichen Theil der Form des Sacramentes betrachten. Bei der ersten Handauflegung, an welcher sich auch die anwesenden Priester betheiligen, fehlt jede Form; sie leitet die zweite ein und bildet ohne Zweifel mit dieser ein Ganzes (daher auch der Ausdruck ‚*cum* impositione manuum presbyterii' 1 Tim. 4, 14; oder ‚*per* impos. manuum presbyterii'. *Trid.* Sess. 14. c. 3. S. 784). Die dritte findet erst nach der heiligen Communion statt, nachdem die Ordinanden bereits mit dem celebrirenden Bischofe die Consecration (in der Ordinationsmesse) vollzogen haben. Morinus (l. c. Exerc. 7. c. 2.) hat nachgewiesen, daß dieselbe bis zum dreizehnten Jahrhunderte in keinem Rituale erwähnt wird. Auch sie gehört mithin nicht zu den wesentlichen, sondern nur zu den integrirenden Bestandtheilen der Weihe. Die vollen priesterlichen Gewalten (der *character* sacerdotalis) werden dem Ordinanden schon durch die (erste und) zweite Handauflegung verliehen (S. o. *Conc. Carth. IV.* l. c. *Trid.* Sess. 14. l. c.). Die dritte Handauflegung und die dabei vom Bischofe gesprochenen Worte (Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata etc.), besitzen nach dieser Ansicht eine bloß declarative Bedeutung; sie sind ein

Hinweis auf eine schon zuvor erlangte Vollmacht. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 6. art. 2. *Bened. XIV.* l. c. n. 4.

4. Die Wirkungen der Ordination wurden in dem Bisherigen bereits erwähnt. Der eigenthümliche Zweck dieses Sacramentes bringt es mit sich, daß es außer der Gnade im engeren Sinne (gratia *gratum faciens, habitualis* et *actualis*), dem Empfänger zugleich auch einen Antheil an den übernatürlichen Vollmachten oder Weihegewalten der Kirche, und eine denselben entsprechende hierarchische Stellung vermittelt. Diese fallen unter den Begriff der sogen. Gnadengaben oder Charismen (§ 115, 2). Beides wird in der heiligen Schrift und in der Tradition als Wirkung der Ordination erwähnt; letztere redet auch ausdrücklich von dem durch die Weihe aufgeprägten unauslöschlichen Charakter, und zählt dieselbe zu den nicht wiederholbaren Sacramenten.

Florent. l. c.: Ordinarius minister hujus Sacramenti est Episcopus. Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. *Trid.* Sess. 23. c. 1 (S. 780). Can. 4: Si quis dixerit, per sacram Ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra Episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum; aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui Sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse: a. s. Ueber den Charakter vgl. Ib. c. 4. Sess. 7. can. 9 (S. § 143, 6 a).

Die Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition s. o. S. 780 f. Als ein Vorbild des Sacramentes der Ordination und ihrer Wirkungen betrachten die Theologen die gottmenschlichen Acte des Erlösers, durch welche die Apostel die Gewalt der Sündennachlassung und der Feier der heiligen Eucharistie, als Opfer und als Sacrament, empfingen. Joh. 20, 22. 23. Luk. 22, 19 (§ 128, 2; 149, 2). Ueber den Weihecharakter s. § 143, 6.

Daß diejenigen Ordinationen, welche sacramentaler Art sind, einen Charakter aufprägen, wird allgemein von den Theologen angenommen. Daher besteht in dieser Hinsicht bezüglich des Episkopates, des Presbyterates und des Diakonates kein Zweifel, wohl aber bezüglich der übrigen Weihestufen. S. o. n. 2.

5. Wie bei den übrigen Sacramenten, so heben die heiligen Väter auch hier öfters hervor, daß der principale Ausspender oder Urheber der inneren Gnade und der übernatürlichen Gewalten des Priesterthums oder des Episkopates Gott selbst, oder der heilige Geist sei; hingegen der secundäre Spender der Gnade, oder der Spender des Weihesacramentes, der Bischof. Aus der heiligen Schrift erhellt, daß nur die Apostel, oder ihre Gehülfen und Nachfolger im Episkopate die Ordination vorgenommen haben. Die Tradition und die kirchliche Gesetzgebung kennt ebenfalls nur die Bischöfe als Spender dieses Sacramentes.

Conc. Carth. IV. can. 2—4 (S. 784). *Florent.* l. c. (n. 4). *Trid.* Sess. 23. c. 4. can. 7 (§ 135, 1).

Apg. 6, 6; 14, 22; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 (S. 780). Vgl. die weitere Ausführung des Schrift- und Traditionsbeweises o. S. 780 f. Schon das genannte Concil von Karthago setzt voraus, daß bei der Weihe eines Bischofes mehrere Bischöfe mitwirken (vgl. 1 Tim. 4, 14). Die Synode von Arles (314) schrieb vor (can. 20), sieben oder doch mindestens drei Bischöfe sollten dem Ordinator zur Seite stehen. Das Concil zu Nicäa (325) bestimmte, alle Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz, oder doch wenigstens drei, sollten gegenwärtig sein. Andere Concilien fordern die Assistenz von mindestens zwei Bischöfen; ebenso auch das Pontificale romanum. Die Frage, ob der genannte Umstand die Gültigkeit der Weihe bedinge, wird von einzelnen Theologen in bejahendem (Morinus, Tournely), von den meisten aber in vernei-

nendem Sinne entschieden (Juenin, Lupus, Thomassin, Hallier, Gotti, Billuart u. A.); eine dritte Meinung geht dahin, nur kraft päpstlicher Dispensation könne die bischöfliche Ordination von einem Bischofe gültig vollzogen werden. Gewiß ist, daß der apostolische Stuhl eine solche Dispensation in manchen Fällen ertheilt hat. Es wird dann in der Regel die Gegenwart von zwei oder drei Priestern (Dignitären) gefordert. Aus der Thatsache jener Dispensation schließen die Anhänger der zweiten Meinung, die Mitwirkung mehrerer Bischöfe sei nicht kraft göttlichen Rechtes und zur Gültigkeit der Weihe, sondern nur zur Erlaubtheit derselben, und auf Grund einer kirchlichen Vorschrift erforderlich. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. XIII, 13. *Devoti*, Inst. can. l. I. tit. 4 sect. 1. § 4. *Ferrar.* Bibl. s. v. Episc. art. 2. n. 23—29. Sonstige Bestimmungen über das Recht der Ertheilung der heiligen Weihen (Competenz), die gesetzlichen Erfordernisse des Ortes, der Zeit u. dgl., sind im Kirchenrechte zu erörtern.

6. Die Bedingungen des gültigen Empfanges der Ordination sind zunächst dieselben, wie bei allen übrigen Sacramenten (§ 145, 5). Der zu Ordinirende muß selbstverständlich getauft sein. Der vorherige Empfang der heiligen Firmung ist gleichfalls (von der Kirche) vorgeschrieben, jedoch nicht als Bedingung gültiger Ordination. Ausgeschlossen vom Empfange dieses Sacramentes ist nach göttlicher Ordnung auch das weibliche Geschlecht. Die sogen. Weihen der Diakonissen, Aebtissinnen u. s. f. sind bloße Sacramentalien, und verleihen keinerlei Weihegewalten. Zum Bischofe kann niemand gültig geweiht werden, ohne zuvor die Priesterweihe empfangen zu haben. Die Gültigkeit der Priesterweihe ist zwar nicht durch den vorherigen Empfang der übrigen Weihen bedingt; wohl aber hat die Kirche die sogen. Promotio per saltum (Uebergehung einer niederern Stufe) auf's Strengste verpönt.

Zum würdigen Empfange der Ordination ist der Gnadenstand erforderlich. Ferner ist derselbe von Seiten des Ordinanden in entfernterer Weise bedingt durch eine gewissenhafte Prüfung des Berufes, eine sorgfältige Vorbereitung auf die mit der Weihe zu übernehmenden Berufspflichten, ein ernstes Streben nach den unerläßlichen Berufstugenden. Die Erfordernisse des erlaubten Empfanges sind vielfach auch durch die kirchliche Gesetzgebung geregelt. Sie betreffen die persönliche geistige und körperliche Beschaffenheit des Ordinanden, Herkunft, Alter, wissenschaftliche Bildung u. s. w. Der Mangel eines solchen gesetzlichen Erfordernisses wird eine Irregularität genannt.

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze muß dem Kirchenrechte und der Pastoral vorbehalten bleiben. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 4 art. 4. *Devoti* l. c. sect. 1. 2. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. § 56—65, und die dort gen. Literatur.

§ 153.

Das heilige Sacrament der Ehe.

1. Ihrem Wesen nach betrachtet ist die Ehe eine dem göttlichen Gesetze entsprechende (legitime) Verbindung eines Mannes und eines Weibes zu ungetheilter und unauflöslicher Lebensgemeinschaft. Als solche ist sie in der von Gott erschaffenen Natur des Menschen selbst begründet, und das vom Schöpfer bestimmte Mittel der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes (§ 82, 1). Durch die Erschaffung der Stammeltern hat Gott die Ehe, als eine natürliche sociale Institution, selbst auch zuerst verwirklicht, und, wie ihren Zweck,

so auch ihre wesentlichen Eigenschaften deutlich geoffenbart. Als solche treten sofort im Paradiese die Einheit (der monogamische Charakter) und die Unauflöslichkeit klar hervor. Als diese dann, in Folge der sittlichen Entartung der gefallenen Menschheit, im Heidenthume gänzlicher Vergessenheit anheimgefallen waren, und selbst auch im Judenthume, wenigstens thatsächlich, durch Vielweiberei und durch Ehescheidung vielfach verletzt, und nicht mehr ihrer vollen Bedeutung nach erkannt und gewürdigt wurden, hat Christus sie von Neuem der Menschheit als unverletzliche Forderungen der göttlichen Weltordnung auf's Deutlichste verkündigt. Ebenso verfuhren die Apostel; und seitdem hat die Kirche allezeit jenes göttliche Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe mit wunderbarem Erfolge in der erlösten Menschheit zur Geltung gebracht.

Im Anschluß an das römische Recht definiren schon die mittelalterlichen Theologen die Ehe als: Viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens. Vgl. *Petr. Lomb.* IV. Sent. D. 27. § 2. *Thom. Aq.* in h. l. u. Suppl. III. Q. 44. a. 3.

Das Wesen der Ehe besteht in der genannten wechselseitigen Verbindung oder Verpflichtung der Ehegatten zu einer ungetheilten (geistigen und leiblichen), unauflöslichen Lebensgemeinschaft. Dazu ist die thatsächliche Vollziehung (consummatio) der Ehe nicht unbedingt erforderlich. Die freie wechselseitige Einwilligung (consensus mutuus) ist die wesentliche Form und die Grundbedingung des gültigen Zustandekommens der Ehe.

Trid. Sess. 24. de Matrim. Prooem.: Matrimonii *perpetuum indissolubilemque nexum* primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea, quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Hoc autem vinculo *duos tantummodo* copulari, et conjungi, Christus Dominus apertius docuit, cum postrema illa verba, tanquam a Deo prolata, referens dixit: *Itaque jam non sunt duo, sed una caro,* statimque ejusdem *nexus firmitatem,* ab Adamo tanto ante pronuntiatam, his verbis confirmavit: *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet* (Matth. 19, 6). Can. 2: Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum: a. s. Can. 7 (s. u.). *Leo XIII.* Encycl. *Arcanum divinae sapientiae consilium* (10. Febr. 1880): Constat inter omnes, quae vera sit matrimonii origo . . . Nota omnibus et nemini dubia commemoramus: posteaquam sexto creationis die formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, sociam illi voluit adjungere, quam de latere viri ipsius dormientis mirabiliter eduxit. Qua in re hoc voluit providentissimus Deus, ut illud par conjugum esset cunctorum hominum naturale principium, ex quo scilicet propagari humanum genus, et, numquam intermissis procreationibus, conservari in omne tempus oporteret. Atque illa viri et mulieris conjunctio, quo sapientissimis Dei consiliis responderet aptius, vel ex eo tempore duas potissimum, easque in primis nobiles, quasi alte impressas et insculptas prae se tulit proprietates, nimirum unitatem et perpetuitatem. Idque declaratum aperteque confirmatum ex Evangelio perspicimus divina Jesu Christi auctoritate; qui Judaeis et Apostolis testatus est, matrimonium ex ipsa institutione sui dumtaxat inter duos esse debere, scilicet virum inter et mulierem; ex duobus unam veluti carnem fieri; et nuptiale vinculum sic esse Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi, aut distrahi nequeat. *Adhaerebit* (homo) *uxori suae* etc. (Matth. 19, 5. 6). Verum haec conjugii forma, tam excellens atque praestans, sensim corrumpi et interire apud ethnicos coepit; et penes ipsum Hebraeorum genus quasi obnubilari atque obscurari visa. Nam apud hos de uxoribus susceperat consuetudo communis, ut singulis viris habere plures una liceret; post autem, cum *ad duritiam cordis* eorum (Matth. 19, 8) indulgenter per-

misisset Moyses repudiorum potestatem, ad divortium factus est aditus . . . Sed tot vitiis tantisque ignominiis, quibus erant inquinata conjugia, sublevatio tandem et medicina divinitus quaesita est; quandoquidem restitutor dignitatis humanae legumque mosaicarum perfector Jesus Christus non exiguam, neque postremam de matrimonio curam adhibuit. Etenim nuptias in Cana Galilaeae Ipse praesentia sua nobilitavit, primoque ex prodigiis a se editis fecit memorabiles (Joan. 2); quibus causis vel ex eo die in hominum conjugia novae cujusdam sanctitudinis initia videntur esse profecta. Deinde matrimonium revocavit ad primaevae originis nobilitatem, cum Hebraeorum mores improbando, quod et multitudine uxorum et repudii facultate abuterentur; tum maxime praecipiendo, ne quis dissolvere auderet, quod perpetuo conjunctionis vinculo Deus ipse constrinxisset. Quapropter cum difficultates diluisset ab institutis mosaicis in medium allatas, supremi legislatoris suscepta persona, haec de conjugibus sanxit: *Dico autem vobis, quia quicunque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur* (Matth. 19, 9).

Cat. rom. P. II. c. 8. q. 3: Docendum est, quamvis haec omnia in perfecto matrimonio insint, consensus videlicet interior, pactio externa verbis expressa, obligatio et vinculum, quod ex ea pactione efficitur, et conjugum copulatio, qua matrimonium consummatur: nihil horum tamen matrimonii vim et rationem proprie habere, nisi obligationem illam et nexum, qui conjunctionis vocabulo significatus est. Ib. q. 4: Ex iis igitur patet, matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere. Nam quod aliae clarissimorum virorum definitiones hoc videntur consensui tribuere, ut, cum dicunt, conjugium esse consensum maris et feminae: hoc ita accipiendum est, consensum ipsum matrimonii causam effectricem esse; quod Patres in Concilio Florentino docuerunt. Etenim obligatio et nexus oriri non potest nisi ex consensu et pactione.

Gen. 1, 27; 2, 18. 23. 24; Apg. 17, 26 (§ 79, 2; 82, 1). Matth. 19, 3: Et accesserunt ad eum Pharisaei tentantes eum, et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam, quacunque ex causa? (4) Qui respondens ait eis: Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? et dixit: (5) Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una; (6) itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. (7) Dicunt illi: Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii, et dimittere? (8) Ait illis: Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non fuit sic. (9) Dico autem vobis: Quia quicunque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur. Vgl. 5, 31: Dictum est autem: Quicunque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. (32) Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat. Bei einer andern Gelegenheit (Marc. 10, 11. 12) wiederholt Christus vor seinen Jüngern dasselbe Gesetz, und zwar ohne den Zusatz: ‚nisi ob fornicationem‘. Vgl. Luk. 16, 18; 1 Kor. 7, 10. 11.

In allen diesen Stellen erklärt der Erlöser ausdrücklich, die Verehelichung mit geschiedenen Ehegatten sei in allen Fällen Ehebruch, d. h. die Auflösung einer rechtmäßigen Ehe durch Scheidung sei schlechthin unstatthaft, das Eheband sei unauflöslich.

Ueber die exegetische Schwierigkeit, welche die Zusätze ‚nisi ob fornicationem‘ und ‚excepta fornicationis causa‘ einschließen, und über die Unhaltbarkeit der protestantischen Deutung, daß der Ehebruch des einen Gatten das Eheband auflöse, s. *Jans. Gandav.* Comment. in Concord. Evang. c. 40. 96. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 387 ff. und Beilage III. Die bei den älteren kirchlichen Exegeten übliche Deutung der genannten Zusätze s. bei *Jans. Gandav.* l. c.; *Maldon.* Comm. in Matth. 19, 9. Bezüglich der neueren Erklärungen vgl. Kistemaker, Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt II, 84 ff. Anm. zu Matth. 19. Döllinger a. a. O. S. 391. Arnoldi, Commentar zum Evangelium des Matthäus. S. 166. 386. Schegg, Evangelium nach Matth. I, 196; III, 12.

Das *Conc. Forojul.* (a. 791) c. 10 bemerkt über Matth. 19, 9: Quoniam ambiguus interponitur sermo, id est, *nisi ob fornicationem;* quaeri potest, utrum ad solam licentiam dimittendi uxorem, an etiam ad utrumque dictum referatur, hoc est, ad aliam vivente illa accipiendam, quasi dixerit: Qui dimiserit uxorem suam, et aliam, nisi ob fornicationem, duxerit, moechatur. Dann heißt es unter Berufung auf *Hier.* in h. l.: Unde patenter datur intelligi, quamdiu vivit adultera, non licere viro impune secundas contrahere nuptias. Vgl. *Florent.* Decr. pro Armen.: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitimi contracti perpetuum sit. *Trid.* l. c. can. 7: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moecharique eum, qui dimissa adultera, aliam duxerit; et eam, quae, dimisso adultero, alii nupserit: a. s. Dieselbe Lehre definirte auch schon das *Conc. Milev. II.* (416) can. 17.

1 Kor. 7, 10: Iis autem, qui matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; (11) quodsi discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat. V. 39: Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit; quodsi dormierit vir ejus, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino. Röm. 7, 2. 3.

Die Unauflöslichkeit der Ehe wird in der Tradition von Anfang an als ein göttliches Gesetz betont, welches auch durch den Ehebruch des einen Ehegatten nicht unwirksam werde. So z. B. *Herm.* Past. II. Mand. IV, 1: Quodsi dimiserit (vir) mulierem suam (fornicariam), et aliam duxerit, et ipse moechatur . . . Hic actus similis est et in viro et in muliere. *Just. M.* Apol. I, 6. *Clem. Al.* Strom. II, 23; III, 6. *Orig.* Comm. in Rom. VII, 2; in Matth. tom. XIV, 24. *Tert.* adv. Marc. IV, 34: Sed Christus divortium prohibet, dicens: Qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit; qui dimissam a viro duxerit, aeque adulter est (Luc. 16, 18); ut sic quoque prohibeat divortium, illicitum facit repudiatae matrimonium. *Cypr.* Testim. adv. Jud. III, 90. *Hier.* in Matth. 19. *Chrys.* in Matth. hom. 17; 62. *Ambr.* in Luc. VIII, 5: Dimittis ergo uxorem quasi jure, sine crimine (d. i. auf Grund der Staatsgesetze); et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet; sed divina prohibet. *Aug.* de conj. adult. I, 5. 6 u. f. f. Ueber die Einheit oder den monogamischen Charakter der Ehe vgl. außer den vorstehend genannten Zeugnissen u. a. *Ambr.* de Abrah. I, 7: Non licet tibi, uxore vivente, ducere aliam; nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii. *Aug.* de adulter. conj. II, 4: Haec verba Apostoli (Rom. 7, 2) toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir ejus; non si fornicetur. Licite itaque dimittitur conjux ob causam fornicationis; sed manet vinculum prioris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob causam fornicationis. *Nicol.* I. Resp. ad cons. Bulgar. 51: Duas tempore uno habere uxores, nec ipsa origo humanae conditionis admittit, nec lex Christianorum ulla permittit. Zahlreiche andere Zeugnisse s. bei *Bellarm.* de Matr. Sacr. c. 9. 16 ss. *Tournel.* de Sacr. Matr. Q. 5. art. 1. 2. Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit. S. 1118 ff.

In welchem Sinne die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe schon durch das Naturgesetz (als sogen. relative oder secundäre Forderungen desselben) geboten seien, s. bei *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 65. a. 1: Lex naturalis nihil aliud est, quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis . . . Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem, . . . alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perven-

tionem ad finem principalem vel secundarium .... Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur *primis praeceptis* legis naturae ... Si autem sit incompetens fini secundario quocunque modo, aut etiam principali ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed *secundis* quae ex primis derivantur, ... et sic dicta actio (polygamia) contra legem naturae esse dicitur ... Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus foecundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem (communicationem operum) etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur. Ib. Q. 67. a. 2: Inseparabilitas matrimonii .... videtur magis inter *secunda praecepta* legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum, quae sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem praeparatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturae dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae. Vgl. J. Baier, Die Naturehe u. s. f. Regensb. 1886. S. 65. 100.

2. Christus hat der Ehe die höchste Weihe, und einen übernatürlichen Charakter verliehen, indem er sie zur Würde eines Sacramentes erhob. Die unter Christen geschlossene eheliche Verbindung ist selbst auch, vermöge der von Christus daran geknüpften Gnaden, das Sacrament der Ehe; dieses ist nicht etwas zu der (natürlichen) ehelichen Verbindung nur äußerlich Hinzukommendes, so daß unter Christen eine gültige und erlaubte Ehe vor und unabhängig von dem Empfange des Ehesacramentes bestehen könnte. Vielmehr bilden die Schließung der Ehe und der Empfang (bezw. die Spendung) des Sacramentes einen und denselben Act; die wirkende Ursache der ersteren ist zugleich auch die des Sacramentes. Auch selbst die Absicht der Contrahenten, Ehecontract und Sacrament von einander zu trennen, würde in der genannten Beziehung eine durchaus unwirksame sein. Da nun die Eheschließung (contractus Matrimonii) durch die wechselseitig erklärte Einwilligung der Contrahenten (consensus mutuus) sich vollzieht, so ist diese zugleich auch die wirkende Ursache des Sacramentes (*Sacramenti* Matrimonii).

Florent. Decr. pro Armen.: Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae, secundum Apostolum (Eph. 5, 32). ... *Trid.* l. c. Prooem.: Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium Sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens: *Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea,* mox subjungens: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph. 5, 25. 32). Cum igitur Matrimonium in lege Evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis Sacramenta annumerandum, sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt. Can. 1: Si quis dixerit, Matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis Evangelicae Sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: a. s. *Florent.* l. c.: Causa efficiens Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. *Pii IX.* Alloc. (27. Sept. 1852): ... cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, Matrimonium esse vere et

proprie unum ex septem Evangelicae legis Sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles Matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris praeter Sacramentum conjunctionem, cujuscunque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a conjugali foedere Sacramentum separari nunquam posse et omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae ad idem Matrimonium quovis modo possunt pertinere. Durch ein Breve vom 22. August 1851 verwarf der Papst den Satz: Matrimonii Sacramentum non esse, nisi quid accessorium ab eoque separabile, ipsumque Sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse. S. u. n. 5. *Leo XIII.* l. c.: Nec quemquam moveat illa tantopere a Regalistis praedicata distinctio, vi cujus contractum nuptialem a Sacramento distinguunt, eo sane consilio, ut, Ecclesiae reservatis Sacramenti rationibus, contractum tradant in potestatem arbitriumque principum civitatis. Etenim non potest hujusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus jure. Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est Sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae conjunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet, omne inter Christianos justum conjugium in se et per se esse Sacramentum: nihilque magis abhorrere a veritate, quam esse Sacramentum decus quoddam adjunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disjungi ac disparari hominum arbitratu queat. Ueber die höheren Zwecke und Eigenschaften der christlichen Ehe s. ib. §. Neque iis. *Cat. rom.* l. c. c. 8.

Eph. 5, 25: Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, (27) ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. (28) Ita et viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua. . . . V. 31: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una. (32) Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia (εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν). Die übernatürliche Lebensverbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, ist die Quelle der Heiligkeit und übernatürlichen Schönheit der Kirche. Ein Abbild dieser heiligen und gnadenreichen Verbindung ist die christliche Ehe; auch sie ist darum eine heilige und gnadenspendende Verbindung, d. i. ein Sacrament (vgl. *Florent.*, *Trid.*, *Leo XIII.* Alloc. l. c. *Cat. rom.* P. II. c. 8. q. 17). Die Worte des Stammvaters (Gen. 2, 24) über das Wesen und die Unauflöslichkeit der Ehe, sind eben darum ein „großes Geheimniß" (Eph. 5, 32), weil die Ehe in der untrennbaren mystischen Lebensverbindung Christi mit seiner Kirche ihr Vorbild besitzt, und jene Worte (implicite) sich auch auf dieses bezogen. *Aug.* de Gen. ad lit. IX, 19. 36 (§ 79, 2). *Tert.* de an. 21: (Si quia) prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et Ecclesiam: hoc os ex ossibus meis; . . . hoc postea obvenit, cum in illum Deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia. Vgl. *Bill.* de opere sex dier. Diss. V. art. 2: In profundo somno mens Adae elevabatur ad cognoscenda quaedam supernaturalia, ut formationem mulieris ex se quam non videbat, et in ea sacramentum Christi cum Ecclesia figuratum. Einzelne Väter (*Epiph.* Haer. 67, 6. *Cyr. Al.* in Joan. II, 22; u. A.) nehmen an, Christus habe das Sacrament der Ehe bei der Hochzeitsfeier zu Kana (Joh. 2) eingesetzt.

In der Tradition wird die Ehe der Christen von Anfang an als eine heilige, unter Zustimmung und Mitwirkung der Kirche zu schließende Verbindung bezeichnet; später auch immer deutlicher ihr sacramentaler Charakter direct hervorgehoben.

Ign. M. ad Polyc. 5: „Es geziemt sich aber für den Bräutigam und die Braut

mit Zustimmung des Bischofes den Bund zu schließen, auf daß die Ehe nach Gott sei, und nicht nach Fleischeslust." *Tert.* ad uxor. II, 9: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, Angeli renuntiant, Pater rato habet? *Ambr.* Ep. 10 (al. 23), 7: Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? Die Heiligkeit der christlichen Ehe betonen *Cyr. Hier.* Cat. 6, 35. *Greg. Naz.* Or. 37, 10 u. A. Ein Sacrament wird sie genannt bei *Chrys.* in Eph. hom. 20, 4; *Ambr.* de Abrah. I, 7: Cognoscimus, praesulem custodemque conjugii esse Deum, qui non patiatur alienum torum pollui; et si qui fecerit, peccare eum in Deum, cujus legem violet, gratiam solvat. Et ideo quia in Deum peccat, Sacramenti coelestis amittit consortium. Bestimmter noch bei *Aug.* de bono conjug. 24, 32: Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est, et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate Sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit. Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt, proles, fides, Sacramentum. De fide et operib. 7, 10: In civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, hoc est, in Ecclesia, (ubi) nuptiarum non solum vinculum, verum etiam Sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere. . . . De nupt. et concup. I, 21. 23: Respondebit etiam (auf die Frage nach der Fortpflanzung der Erbsünde) connubii Sacramentum: De me ante peccatum dictum est in paradiso, *Relinquet homo patrem et matrem*. . . . Quod magnum Sacramentum dicit Apostolus in Christo et in Ecclesia. Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen conjunctionis inseparabilis Sacramentum. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 3. *Tournel.* l. c. Q. 2. art. 3. Filser, Ueber den Ausspender des Ehesacraments. Regensb. 1844. 2. A. S. 22 ff.

3. Wenn die eheliche Verbindung selbst auch das Sacrament der Ehe ist (n. 2), so muß in der Schließung der ersteren zugleich auch die Setzung (confectio et administratio) des Sacramentes bestehen. Da nun jene nur von den beiden Contrahenten (sei es persönlich, oder durch Stellvertretung) geschlossen werden kann, so können auch nur sie als die Spender des Sacramentes betrachtet werden (a). Die Eheschließung geschieht durch die von den Contrahenten durch Worte (oder die Stelle der Worte vertretende Zeichen) erklärte gegenseitige Einwilligung in die Ehe (mutuus consensus, per verba de praesenti expressus). Daher ist jener Consens, sofern durch ihn die Einwilligung der Contrahenten in die Ehe oder die wechselseitige Hingabe in die eheliche Lebensgemeinschaft (traditio mutua) thatsächlich oder materiell vollzogen wird, die Materie des Sacramentes (mater. *proxima*), und zugleich auch, sofern die Abschließung der Ehe (contractus Matr.) durch ihn formell oder in bindender Weise erklärt und bewirkt wird, die Form des Sacramentes, also im vollsten Sinne die wirkende Ursache desselben (causa efficiens Matrimonii). Die beiden Contrahenten selbst erscheinen hiernach als die Materia *remota* (oder circa quam) des Sacramentes (b). Als Wirkung des würdigen Empfanges dieses Sacramentes bezeichnet die Kirche die Heiligung der Ehegatten. Diese geschieht durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, und die Mittheilung einer besondern actuellen Gnadenbeihülfe, zum Zwecke gottgefälliger Erfüllung der ehelichen Standespflichten (c).

a. Nachdem der apostolische Stuhl in der neueren Zeit (s. o. n. 2) wiederholt die Identität der (unter Christen geschlossenen) ehelichen Verbindung (contractus Matrim.)

und des Sacramentes als eine feststehende katholische Glaubenswahrheit erklärt hat, ist damit implicite auch der Satz als eine kirchliche Lehre bezeichnet, daß die Contrahenten selbst die Spender des Ehesacramentes seien. Auch in dem Ausdruck des Florentinums (a. a. O.): *Causa efficiens* Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus, fanden die meisten Theologen eine indirecte Aussprache jenes Satzes, weil es sich an jener Stelle nach dem Zusammenhange um das Sacrament der Ehe handelt.

Die heilige Schrift und die Tradition sprechen sich nicht ausdrücklich über die einzelnen Momente des Ehesacramentes und den Spender desselben aus. Wenn die heiligen Väter von der Einsegnung der Ehe durch den Bischof reden, und diese als ein Erforderniß der Erlaubtheit und Heiligkeit derselben bezeichnen, so ist damit keineswegs gesagt, daß in jenem Segen das Sacrament der Ehe bestehe, der Bischof oder Priester mithin der Spender dieses Sacramentes sei. Im Mittelalter wurde in der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommen, daß die Contrahenten selbst durch die Schließung der Ehe zugleich auch das Sacrament vollzögen. Nur Wilhelm von Paris (Tract. de Sacr. Matr. c. 9) wird als Vertreter der Ansicht, daß der Ehecontract und das Sacrament von einander verschieden, und der Priester der Spender des letzteren sei, genannt. Ihm schlossen sich auf dem Concil zu Trient einige Pariser Theologen (*Pallav.* Hist. Conc. Trid. XX, 4. 1), und ungefähr gleichzeitig auch Melchior Canus (Loci theol. VIII, 5) an. Dieser meinte, nur durch die Mitwirkung des Priesters könne die Eheschließung den Charakter einer religiösen Culthandlung, eines Sacramentes, empfangen; nur bei dieser Annahme lasse sich Materie und Form des Ehesacramentes in genügender Weise bestimmen, u. s. f. Hervorragende Theologen (Sylvius, Estius, Juenin, Tournely u. A.) theilten diese Ansicht des Canus; hingegen beharrten die meisten (u. A. Bellarmin, Vasquez, Sanchez, Frassen, Gotti, Billuart) bei der überlieferten Lehre. In diesem Punkte stimmen auch die schismatischen morgenländischen Kirchen mit der abendländischen überein. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 13. *Tournel.* l. c. Q. 3. art. 2. Klee, Dogmengesch. II, 305. Filser a. a. O. S. 109. Fischer, Der Spender der sacramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebündnissen. München 1845.

Der Glaube der Kirche bezüglich des Spenders des Ehesacramentes ist implicite auch in einer ganzen Reihe praktischer Momente hervorgetreten. Als solche mögen hier hervorgehoben werden: α) In Bezug auf die Form der priesterlichen Einsegnung der Ehe herrscht keine Uebereinstimmung in den verschiedenen Ritualien; auch hat die Kirche darüber nie ein allgemeines Gesetz aufgestellt, sondern noch auf dem Concil von Trient erklärt (Sess. 24. de Ref. Matr. c. 1), der Pfarrer könne sich dabei nach dem Gebrauch der verschiedenen Kirchenprovinzen richten. Diese Unbestimmtheit wäre unbegreiflich, wenn in jenem Segen die (von Christus festgesetzte) Form des Sacramentes bestände. β) Das Tridentinum (a. a. O.) verlangt zum gültigen Abschluß der Ehe nur die Gegenwart (praesente Parocho) des Pfarrers, und gleich nothwendig ist die Gegenwart von zwei oder drei Zeugen. Unter Umständen (bei gemischten Ehen) verbietet die Kirche dem Pfarrer sogar jede positive Mitwirkung (die sogen. Assistentia *passiva*), und doch wurde der sacramentale Charakter solcher Ehen nicht bestritten. γ) Auch die geheim geschlossenen Ehen (Matrim. *clandestina*) wurden bis zum Concil von Trient als gültige und sacramentale Ehen (Matr. rata et vera; vgl. *Innoc. III.* c. Quanto. x. de divort. Decret. lib. IV. tit. 19. c. 7) betrachtet; hier erst wurden sie unter Strafe der Nullität verboten (Sess. 24. l. c.). An den Orten, wo das Tridentinum nicht publicirt ist, findet diese Bestimmung keine Anwendung; für einzelne Länder und Provinzen hat der apostolische Stuhl später erklärt, daß das genannte tridentinische Gesetz in Bezug auf die Ehen der Akatholiken, oder gemischte Ehen nicht gelten solle. Wenn also hier ein akatholisches Ehepaar zur Kirche zurückkehrt, so wird nicht eine nochmalige Schließung und Einsegnung der Ehe gefordert. δ) Letztere wird auch in den Fällen nicht zum zweiten Male vorgenommen, wo eine Ehe wegen eines verborgenen Ehehindernisses ungültig war, und nun nachträglich revalidirt werden muß. Es wird dazu nur die erneute Consenserklärung seitens der Contrahenten gefordert. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. n. 5 ss. Filser a. a. O. S. 62 ff. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 951 ff.

b. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 42. a. 1: Sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc inveniatur in Matrimonio, inter Sacramenta computatur. Ib. ad 1: Verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus Sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale. Ib. ad 2: Sacramentum Matrimonii perficitur per actum ejus qui Sacramento illo utitur, sicut Poenitentia. Et ideo sicut Poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de Matrimonio. Ib. Q. 45. a. 5: Sicut in aliis Sacramentis quaedam sunt de essentia Sacramenti, quibus omissis non est Sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem Sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur Sacramentum, quamvis peccet, qui omittit, ita etiam consensus expressus per verba de praesenti, inter personas legitimas ad contrahendum, Matrimonium facit, quia haec duo sunt de essentia Sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate Sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut Matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est Matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Diejenigen Theologen, welche den Priester als Spender des Ehesacramentes betrachten, finden die Materie des Sacramentes in der Consenserklärung der Contrahenten, und die Form in dem priesterlichen Segen. Von den Vertretern der andern Lehrmeinung wurde die Materie und Form nicht in übereinstimmender Weise bestimmt. Eine gedrängte Uebersicht der mannigfaltigen Ansichten s. *Tournel.* l. c. Q. 3. a. 1. *Bened. XIV.* l. c. n. 2. Die von uns oben aufgestellte Lehre s. u. a. bei *Lugo*, de Sacram. Disp. 2. n. 29. Nicht wesentlich verschieden ist wohl die von Bellarmin, Suarez, Gonet u. A. vertretene Meinung (Utriusque contrahentis consensum, verbis seu signis expressum, esse materiam simul et formam; sed sub diversa consideratione: est enim materia, quatenus significat corporum traditionem; est forma, quatenus mutuam exhibet eorundem acceptationem. *Bened. XIV.* l. c.). Als Form des Sacramentes gilt auch hier der Consens aus dem Grunde, weil — vermöge der in ihm sich aussprechenden Willensmeinung — die wechselseitige Verpflichtung der Contrahenten (der Contractus Matrimonii) dadurch begründet oder das Eheband geknüpft wird; als Materie aber wird er betrachtet, sofern die persönliche Hingabe oder Einwilligung in die Ehe von Seiten der einzelnen Contrahenten thatsächlich in ihm sich vollzieht. *Bellarm.* l. c. c. 6: Quia verba unius conjugis determinant verba alterius, et ab illis pariter determinantur, ideo in iisdem verbis distingui potest materia et forma: nam verba quatenus determinant, forma dici possunt; quatenus determinantur, materia. *Bened. XIV.* Const. *Paucis abhinc* (1758). Vgl. Phillips a. a. O. S. 956.

Die zur Spendung des Sacramentes unerläßliche *Intentio* ministri (§ 145, 3) ist dadurch schon in genügender Weise (implicite) gegeben, daß die Contrahenten beabsichtigen, eine nach christlichem Gesetze gültige und erlaubte Ehe einzugehen.

c. Ueber die Gnadenwirksamkeit des Sacramentes s. *Trid.* Sess. 24. Prooem. (S. 791). *Leo XIII.* l. c. (S. 792). *Cat. rom.* l. c. q. 17: Quare docendum est, hujus Sacramenti gratia effici, ut vir et uxor, mutuae caritatis vinculo conjuncti, alter in alterius benevolentia conquiescat, alienosque et illicitos amores et concubitus non quaerat, sed in omnibus sit *honorabile connubium et torus immaculatus* (Hebr. 13, 4).

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 42. a. 3: Matrimonium in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in Matrimonio requiruntur. Vgl. III. Q. 62. a. 1. 2 (§ 143, 3. 4). *Bellarm.* l. c. c. 5: Unio, quam significat et efficit Sacramentum Matrimonii, est unio non solum corporum, sed etiam animorum; non qualiscunque, sed per veram et divinam caritatem, ut uxor jungatur viro, ut Ecclesia Christo; et vir uxori, ut Christus Ecclesiae; proinde est unio sacrans et sanctificans animas, nisi ponatur obex.

4. Wie alle übrigen Sacramente, so kann auch dieses nur von bereits Getauften gültigerweise empfangen werden (§ 145, 5). Die Ehen der

Nichtchristen sind daher wohl gültige eheliche Verbindungen; jedoch bloß natürlicher Art (contractus naturales), ohne sacramentalen Charakter. Letzteren nehmen sie sofort an, wenn beide Ehegatten die Taufe empfangen.

Daß eine Mischehe zwischen einem Christen und einem Nichtchristen für den christlichen Theil sacramentalen Charakter besitze, wurde nur von wenigen Theologen behauptet. Mit dem kirchlichen Lehrsatze, daß Ehecontract und Sacrament identisch und die Contrahenten selbst die Spender seien, ist jene Annahme schlechthin unvereinbar. Ein Sacrament ist die christliche Ehe, weil sie ein Abbild der mystischen Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt. Eine solche Mischehe kann aber diese Eigenschaft nicht besitzen. Da ferner die Ehe ihrem Wesen nach eine einheitliche und untheilbare Verbindung beider Ehegatten ist, so kann sie nicht für den einen Ehegatten eine bloß natürliche, und für den andern eine übernatürliche und gnadenspendende Verbindung sein. Die Kirche hat im Anfange solche Ehen geduldet; später (seit der Synode zu Elvira 305) wurden sie durch Particularsynoden häufig verboten; durch Gewohnheitsrecht wurde dieses Verbot zuletzt dahin verschärft, daß solche Ehen auch nicht gültig geschlossen werden können (Impedim. *cultus disparitatis*).

Die Ehen der Akatholiken betrachtet die Kirche, wofern ihrer Gültigkeit kein Hinderniß entgegensteht, als sacramentale Ehen. Ebenso auch die Mischehen zwischen Katholiken und Akatholiken. Auch diese Anschauungen ergeben sich als nothwendige Consequenzen aus der Identität des unter Christen geschlossenen Ehecontractes und des Sacramentes.

Innoc. III. c. Quanto l. c. (S. 794): Etsi Matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit: quia Sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii Sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret. *Bened. XIV.* Const. *Singulari nobis.* (1749) § 16: Omnes consentiunt, ob cultus disparitatem irrita matrimonia esse, non quidem jure sacrorum canonum, sed generali Ecclesiae more, qui pluribus abhinc saeculis viget et vim legis obtinet. Vgl. *Devoti*, Inst. can. lib. II. tit. 2. sect. 9. § 141. Phillips a. a. O. S. 1061. Schulte, Handb. des kath. Eherechts. S. 221. Ueber die gemischten Ehen (zwischen Katholiken und Akatholiken) s. *Bened. XIV.* l. c. § 11: Hoc siquidem impedimentum (cultus disparitatis) non habet locum in matrimoniis eorum, qui haud sunt Baptismate initiati, licet falsam ambo religionem sectentur; neque vim ullam habet in matrimoniis eorum, qui Baptisma susceperunt, etsi alter catholicus, haereticus alter fuerit, cum plane constet, illicita illa quidem, sed rata esse (d. i. sacramental. Vgl. de Syn. dioec. VIII, 13. 5). Ueber das kirchliche Verbot bezüglich der gemischten Ehen (Impedim. *mixtae religionis*) ist an dieser Stelle nicht zu handeln. Vgl. Phillips a. a. O. S. 1064. Die umfangreiche Literatur über diesen Punkt s. bei Schulte a. a. O. S. 226.

5. Die wirkende Ursache des Ehebandes (vinculum Matrimonii) kann nur die wechselseitige freie Einwilligung oder der Consens der Contrahenten sein (n. 2. 3). Was immer also die Gültigkeit des Consenses hindert, hindert auch das gültige Zustandekommen der Ehe. Sofern es sich um eine unter Christen zu schließende Ehe handelt, würde beim Vorhandensein eines solchen Hindernisses (Impediment. *dirimens* seu *irritans*) weder ein Ehecontract (contractus naturalis), noch das Sacrament der Ehe zu Stande kommen.

Die Erfordernisse oder Bedingungen eines gültigen Consenses sind theils durch die Natur der Sache (oder das Naturgesetz), theils durch die positive, göttliche und kirchliche Gesetzgebung bestimmt. Da es sich hier um eine sittliche Frage (doctrina de moribus) handelt, so ist selbstverständlich die Kirche auch in diesem Punkte die einzige von Gott bestellte und unfehlbare Auslegerin des natürlichen und des positiven göttlichen Sittengesetzes (§ 139, 1). Ueberdieß ist ihr aber von Christus in Bezug auf dieses so wichtige Moment in dem sittlichen Leben der Menschheit eine eigene gesetzgebende Gewalt übertragen worden, damit sie auch hier ihrem Berufe als Erzieherin der Gläubigen an Gottes Statt entsprechen könne (§ 129, 1; 130, 1).

Da ferner die christliche Ehe selbst auch das Sacrament ist, so ist diese ihrem Wesen nach der natürlichen Ordnung durchaus entrückt; sie gehört vermöge ihres sacramentalen Charakters der übernatürlichen Ordnung der Gnade und der Gnadenmittel an, deren Verwaltung und Ausspendung Christus seiner Kirche, und ihr allein, anvertraut hat (§ 137, 1; 141, 1). Bedingungen der gültigen oder erlaubten Eheschließung für Christen festsetzen (bezw. Impedimenta Matrimonii dirimentia seu irritantia vel prohibentia), heißt hiernach so viel als Bedingungen des gültigen oder erlaubten Sacramentenempfanges geltend machen. Dazu kann auf Erden nur die Kirche, kraft ihrer göttlichen Sendung, befugt sein.

Hierauf beruht der kirchliche Grundsatz, daß alle Fragen, welche die Ehe an sich oder ihrem Wesen nach betreffen, ausschließlich dem Bereiche und der Competenz der kirchlichen Gesetzgebung angehören; daß insbesondere die Kirche allein das Recht besitze (für Christen gültige) sogen. trennende Ehehindernisse aufzustellen. In den Bereich der staatlichen Gesetzgebung fallen nur gewisse natürliche, mit der Ehe und der Eheschließung in Zusammenhang stehende rechtliche Verhältnisse (wie z. B. die Besitz- und Erwerbsrechte der Ehegatten, die Frage der Erbfolge u. dgl.).

Diesem Grundsatze gemäß kommen, wenn es sich um die Beurtheilung einer christlichen Ehe (ihrer Zulässigkeit oder Gültigkeit) handelt, auf kirchlichem Standpunkte (in foro Ecclesiae) nur die von der Kirche anerkannten oder aufgestellten (natürlichen oder positiven) Ehegesetze (bezw. Ehehindernisse) in Betracht. Die staatlichen Ehegesetze will die Kirche, wenngleich sie principiell deren Berechtigung bestreitet, dennoch nicht von ihren Angehörigen beliebig mißachtet wissen. Vielmehr finden auch hier die allgemeinen sittlichen Grundsätze in Bezug auf die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams (auch ungerechten Gesetzen gegenüber) Anwendung. Daher gestattet, ja fordert die Kirche sogar unter Umständen die Beobachtung solcher staatlichen Ehegesetze unter der Bedingung, daß nicht eine feststehende (von der Kirche erklärte) Gewissenspflicht dadurch verletzt werde.

Letzteres gilt namentlich auch von der sogen. Civilehe. Die Einführung derselben in christlichen Staaten hat die Kirche wiederholt als eine Verläugnung des übernatürlichen Charakters der Ehe und ihrer oben genannten ausschließlichen Rechtsbefugniß, ferner als eine Gefahr für den Glauben und die Sittlichkeit ihrer Glieder beklagt und zu hindern gesucht; ander-

seits gestattet sie jedoch den Gläubigen, da, wo die Staatsgesetze es so fordern, sich der bürgerlichen Trauung im Sinne einer legalen Formalität und ausschließlich zu dem Zwecke zu bedienen, um sich die Rechtsvortheile einer staatlich anerkannten Ehe zu sichern, bezw. die entgegenstehenden rechtlichen Nachtheile zu vermeiden.

Trid. Sess. 24. de Sacr. Matr. can. 4: Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta Matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse: a. s. Can. 12: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos: a. s. Vgl. dazu Sess. 24. de Ref. Matr. c. 1 (über die clandestinen Ehen). Prop. Syn. *Pistor.* damn. n. 58. 59. *Pii VI.* Lit. Apost. ad Episc. Motulens. (16. Sept. 1788): Dogma etenim fidei est, ut Matrimonium, quod ante adventum Christi nihil aliud erat, nisi indissolubilis quidam contractus, illud post Christi adventum evaserit unum ex septem Legis Evangelicae Sacramentis a Christo Domino institutum, quemadmodum adversus haereticos et impios homines saeculi insanientes sacrum Concilium Tridentinum sub anathematis poena definivit. Hinc fit, ut ad solam Ecclesiam, cui tota de Sacramentis est cura concredita, jus omne ac potestas pertineat suam assignandi formam huic contractui, ad sublimiorem Sacramenti dignitatem evecto, ac proinde de Matrimoniorum validitate aut invaliditate judicium ferre. . . . Ignotum nobis non est, quosdam adesse, qui saecularium principum auctoritati plus nimio tribuentes et verba hujus canonis (*Trid.* l. c. can. 12) captiose interpretantes, illud defendendum susceperunt, ut quoniam Tridentini Patres hac dicendi formula usi non fuerint, ad *solos judices Ecclesiasticos*, aut *omnes causas matrimoniales*, potestatem reliquerint judicibus laicis cognoscendi saltem causas matrimoniales, quae sunt meri facti. Sed scimus etiam hanc captiunculam et fallax hoc cavillandi genus omni fundamento destitui. Verba enim canonis ita generalia sunt, omnes ut causas comprehendant et complectantur. Spiritus vero sive ratio legis adeo late patet, ut nullum exceptioni aut limitationi locum relinquat: si enim hae causae non alia ratione pertinent ad unum Ecclesiae judicium, nisi quia contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis Evangelicae Sacramentis, sicut haec Sacramenti ratio communis est omnibus causis matrimonialibus, ita omnes hae causae spectare debent ad judices ecclesiasticos, cum eadem sit ratio in omnibus.

Pii IX. Lit. ad Reg. Sard. (19. Sept. 1852): Dogma fidei est, Matrimonium a Jesu Christo Domino nostro ad dignitatem Sacramenti esse elevatum, atque doctrina Ecclesiae catholicae, Sacramentum non esse qualitatem accidentalem contractui superadditam, sed de ipsa Matrimonii essentia, ita ut unio conjugalis inter Christianos non sit legitima, nisi in Matrimonio sacramentali, extra quod merus concubinatus tantum invenitur. — Lex civilis, quae Sacramentum a contractu Matrimonii dividi posse supponens, de ejus validitate statuere praetendat, Ecclesiae doctrinae contradicit, jura ejus inalienabilia sibi arrogat, et in praxi concubinatum et Matrimonii Sacramentum aequiparat, utrumque aeque legitimum sanciendo . . . Caesar servet, quae sunt Caesaris, et Ecclesiae, quae Ecclesiae sunt, relinquat: modus conciliandi alius non existit. Potestas civilis de effectibus Matrimonii civilibus statuat, sed Ecclesiae relinquat, valori ipsius Matrimonii inter Christianos contrahendi normam praescribere. Lex civilis supponat Matrimonii validitatem aut nullitatem, ut Ecclesia eas determinat, et ab hoc facto quod constituere non valet (versatur enim id extra limites ejus potestatis) profecta effectus ejus civiles ordinet. Vgl. *Syll.* Prop. 65—71; 73. 74. *Leo XIII.* l. c.: Christus igitur, cum ad talem ac tantam excellentiam Matrimonia renovavisset, totam ipsorum disciplinam Ecclesiae credidit et commendavit. Quae potestatem in conjugia Christianorum omni cum tempore, tum loco exercuit, atque ita exercuit, ut illam propriam ejus esse appareret, nec hominum concessu quaesitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam . . . . Igitur cum Matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur et temperetur non principum imperio, sed divina

auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda Sacramenti dignitas est, cujus accessione Matrimonia Christianorum evasere longe nobilissima. De Sacramentis autem statuere et praecipere, ita, ex voluntate Christi, sola potest et debet Ecclesia, ut absonum sit plane potestatis ejus vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam . . . . Item non ipsa (Ecclesia) ignorat neque diffitetur, Sacramentum Matrimonii, cum ad conservationem quoque et incrementum societatis humanae dirigatur, cognationem et necessitudinem habere cum rebus ipsis humanis, quae Matrimonium quidem consequuntur, sed in genere civili versantur: de quibus rebus jure decernunt et cognoscunt qui rei publicae praesunt. Vgl. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 37.

Bezüglich der Grenzen des kirchlichen und des staatlichen Rechtsgebietes vgl. auch *Bened. XIV.* de Syn. Dioec. IX, 9. 3: Tria sunt causarum matrimonialium genera. Aliquae versantur circa initi conjugalis foederis firmitatem; et hae, nullo Catholicorum contradicente, in solo Ecclesiae foro sunt pertractandae . . . . n. 4: Aliae sunt causae excitatae aut super validitate sponsalium, aut super jure instituendi divortium quoad torum et cohabitationem, et istae pariter, ob illum respectum quem habent ad Matrimonii Sacramentum, ad solum judicem Ecclesiasticum deferuntur . . . Sponsalia quippe praevia sunt ad Matrimonium celebrandum obligatio; et per divortium jura relaxantur, utrique conjugum ex Matrimonio quaesita. Aliae demum sunt causae, quae connexionem quidem habent cum Matrimonio, sed res mere politicas et temporales directe atque immediate respiciunt; uti sunt lites, quae frequenter moventur super dote, donatione propter nuptias, haereditaria successione, alimentis, et similibus: et istas ad judices saeculares pertinere, ex communi Doctorum sensu, recte docent Bellarminus lib. unic. de Matr. c. 32, et Tannerus tom. 4. Disp. 8. n. 166. Vgl. *A. Heuser,* De potestate statuendi impedim. dirim. pro fidelium matrim. soli Ecclesiae propria. Colon. 1854. Phillips a. a. O. S. 943 ff. Schulte a. a. O. S. 17 ff. S. 325 ff.

Zu dem oben über die bürgerliche Trauung Gesagten vgl. *Bened. XIV.* Breve *Redditae sunt Nobis.* (17. Sept. 1746): Sciant itaque Catholici vestrae curae concrediti, cum civili Magistratui, aut haeretico ministello, Matrimonii celebrandi causa se sistunt, actum se mere civilem exercere, quo suum erga leges et instituta Principum obsequium ostendunt: ceterum tunc quidem nullum a se contrahi Matrimonium . . . . Erit porro officii vestri, . . . omnes commonere, ut si quidem regionis consuetudini et terreni Principis sanctionibus obtemperare coguntur, faciant illi quidem, sed religione salva, potioresque ducant sanctissimas Ecclesiae leges, quibus Fidelium Matrimonia constringuntur. Vgl. de Syn. dioec. VI, 7. 5. Auf dieses Breve verweist auch die Pönitentiarie in ihrer Instructio circa contractum quem Matrimonium civile appellant vom 15. Jan. 1866. Vgl. *Gury,* Comp. theol. mor. ed. Rom. 1873. II, 683.

II. Das heilige Meßopfer.

§ 154.

Die göttliche Einsetzung des heiligen Meßopfers.

1. Der Opfercharakter der heiligen Eucharistie ist dem Glauben der Kirche gemäß schlechthin bedingt durch die reale und permanente Gegenwart Christi in dem heiligen Sacramente (§ 149, 5); sodann auch durch die göttliche Einsetzung eines speciellen, mit der eucharistischen Wandlung und Opferfeier betrauten Priesterthums. Nachdem daher die Reformatoren jene beiden Glaubenssätze preisgegeben hatten, mußten sie nothgedrungen auch die Wahrheit oder die göttliche Einsetzung des heiligen Meßopfers bestreiten, obwohl

sie es nicht läugnen konnten, daß es sich hier um einen beständig von der Kirche festgehaltenen Glauben handle. Ihrer Opposition verdanken wir die feierliche Definirung der katholischen Lehre durch das Concil von Trient. Diese betrifft zunächst die göttliche Einsetzung des heiligen Opfers.

Trid. Sess. 22. c. 1: Quoniam sub priori Testamento, teste Apostolo Paulo, propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat; oportuit, Deo Patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Jesum Christum, qui posset omnes quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemtionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit; ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica Ecclesia intellexit, et docuit. Ib. Can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: a. s. Sess. 23. c. 1 (S. 780).

Zugleich mit der realen Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie hatten schon die Doketen das heilige Opfer verworfen (S. 704). Ebenso später Wicleff (S. Prop. *Wicleff.* damn. 5: Non est fundatum in Evangelio, quod Christus Missam ordinaverit). Die Albigenser läugneten die Existenz des Meßopfers, um nicht ein göttlich eingesetztes specielles Priesterthum annehmen zu müssen; während die Waldenser, Begharden u. A. die Gewalt der Consecration den Laien zuerkannten (S. 707. *Later. IV.* c. 1. Vgl. o. § 149, 3 a). Prof. fidei Waldens. ab *Innoc. III.* praescr.: Unde firmiter credimus et confitemur, quod quantumcunque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, non potest vel debet Eucharistiam consecrare vel altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter, a visibili, tangibili Episcopo regulariter ordinatus).

Wie schwer es den Lutheranern wurde, sich in dem in Rede stehenden Punkte von der kirchlichen Ueberlieferung loszusagen, erhellt aus *Conf. Aug.* P. II. art. 3. n. 1: Falso accusantur Ecclesiae nostrae, quod Missam aboleant, retinetur enim Missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatae ceremoniae fere omnes ,praeterquam quod latinis concionibus admiscentur alicubi germanicae, quae additae sunt ad docendum populum. Wie wenig aber der katholische Opferbegriff festgehalten wurde, s. *Apol. Conf.* art. 12. n. 35: Quamquam nos quidem facile patimur, Missa intelligi juge sacrificium, modo ut tota Missa intelligatur, hoc est, ceremonia cum praedicatione Evangelii, fide, invocatione et gratiarum actione. Ib. n. 37: Quare etiam si ceremonia est memoriale mortis Christi, tamen sola non est juge sacrificium, hoc est, praedicatio et fides, quae vere credit, Deum morte Christi reconciliatum esse. Aus dem beengenden Gefühle, durch Verwerfung der katholischen Meßopferlehre mit der beständigen apostolischen Lehrüberlieferung der Kirche gebrochen zu haben, ist wohl die Maßlosigkeit der Sprache zu erklären, in welcher die Reformatoren, sowie die symbolischen Bücher der Protestanten sich vielfach über jenen kirchlichen Glaubenssatz ergehen. Vgl. (die von Luther verfaßten) *Art. Smalcald.* P. II. art. 2: Articulus de Missa docet, quod Missa in Papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum,

quae tamen prae omnibus aliis Pontificiis idololatriis summa et speciosissima fuit. In der (unter K. Elisabeth 1562 aufgestellten) *Conf. fidei Anglic.* heißt es (art. 31): Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemtio, propitiatio et satisfactio pro omnibus peccatis totius mundi, tam originalibus quam actualibus; neque praeter illam unicam est ulla alia pro peccatis expiatio: unde Missarum sacrificia, quibus vulgo dicebatur Sacerdotem offerre Christum in remissionem poenae aut culpae, pro vivis et defunctis, blasphema figmenta sunt, et perniciosae imposturae. In dem seit 1673 für alle Beamten des englischen Reiches vorgeschriebenen (seit 1816, bezw. 1829 abgeschafften) sogen. Testeid, fand sich auch der Satz: Invocationem et adorationem (!) Virginis Mariae aut alterius cujuslibet Sancti, et sacrificium altaris, quale jam in usu est apud Ecclesiam romanam, superstitionem esse ac idololatriam. Auch in dem (heute noch bei den Reformirten in Gebrauch befindlichen) Heidelberger Katechismus wird die Messe „der Papisten" „eine vermaledeite Abgötterei" genannt. Vgl. *Calv.* Inst. IV, 18. 1: Pestilentissimo errore Satan totum paene orbem excaecavit, ut crederet Missam sacrificium. Ib. § 12: Non est, cur ulla hominum auctoritate, vel annorum praescriptione patiamur nos moveri. *Luth.* de Miss. priv.: Hic non moramur, si clamitent Papistae: Ecclesia, Ecclesia; Patres, Patres; quia ut dixi, hominum dicta aut facta nihil in tam magnis causis curamus. Scimus ipsos etiam prophetas lapsos esse, adeoque Apostolos; verbo Christi judicamus Ecclesiam, Apostolos, adeoque ipsos Angelos. Vgl. *Bellarm.* de Missa. I, 5; 24—26. *Tournel.* de Sacr. Euchar. Q. 8. art. 1. Klee, Dogmengesch. II, 229. K. Werner, Gesch. der apol. und polem. Lit. IV, 88. Ueber die Ansichten der Neulutheraner, der Irvingianer u. A. vgl. auch Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. S. 238 ff. und die dort gen. Literatur.

Der Name ‚Missa' (eine spätlateinische Form für Missio; wie remissa statt remissio, oblata statt oblatio, collecta statt collectio u. dgl.) stammt her von der „Entlassung" (Missa) der Katechumenen, welche in den ersten Jahrhunderten nach der sogen. Vormesse oder unmittelbar vor dem Offertorium unter dem Rufe des Diakons: Ite, Missa est! stattzufinden pflegte (*Aug.* Serm. 49. al. 237. de Temp. 8, 8: Ecce post Sermonem fit missa chatechumenis; manebunt fideles); sodann auch von der „Entlassung" (Missa) aller Gläubigen, welche nach der Communion in der gleichen Weise geschah, und deren Andenken bis heute in dem genannten Rufe sich erhalten hat. So erklären den Ursprung des Namens bereits *Isid. Hisp.* Origin. seu etymol. VI, 19; *Rhab. Maur.* de inst. Cler. 32 u. A. Vgl. *Bona*, Rer. liturg. I, 1. 6. Den Beweis, daß dieser Name schon seit dem zweiten Jahrhundert üblich war, s. Ib. c. 3, 1. Andere Ableitungen s. Ib. c. 1, 1—5. *Bellarm.* l. c. I, 1. *Bened. XIV.* de ss. Missae sacrif. II, 1. Sonstige bei den heiligen Vätern sich findende Namen (Collecta, Dominicum, Agenda, Oblatio, Synaxis, λειτουργία, ἀναφορά, προσφορά) s. o. § 149, 1 und *Bona* l. c. c. 2.

2. Die göttliche Einsetzung des eucharistischen Opfers ist schon im Alten Bunde durch den Propheten Malachias auf's Deutlichste geweissagt worden. Er verkündigt im Namen Gottes, in der messianischen Zeit werde an die Stelle der gesetzlichen mosaischen Opfer ein „reines Speiseopfer" treten, und aller Orten Gott dargebracht werden, d. i. ein unblutiges, schlechthin und in allen Fällen Gott genehmes Opfer, das ebenso wohl für alle Menschen bestimmt ist, wie das universale messianische Heil und die messianische Heilsanstalt, die Kirche. Auf dasselbe Opfer ist auch die davidische Weissagung zu beziehen, daß der Erlöser in Ewigkeit ein Priester „nach der Ordnung Melchisedechs" sein werde. Einen vorbildlichen Hinweis auf das Opfer des Neuen Bundes bildeten die Opfer des mosaischen Cultes, vor allem das Opfer des Osterlammes mit dem sich daran anschließenden Opfermahle (a).

Ganz bestimmt hob der Erlöser selbst den Opfercharakter der heiligen Eucharistie hervor, als er beim letzten Abendmahle das heilige Geheimniß persönlich zuerst vollzog und die beständige Feier desselben in der Kirche anordnete. Sowohl in ausdrücklichen Worten lehrte er jene Wahrheit, als auch thatsächlich durch die Doppelgestalt des Sacramentes, sofern diese eine symbolische Darstellung und eine sacramentale Anticipation der wirklichen Trennung seines Leibes und Blutes im Kreuzestode bedeutete. Wie er nun selbst die heilige Eucharistie zugleich als Opfer und als Opfermahl hier gefeiert hatte, so sollte sie diesen Doppelcharakter auch bis zum Ende der Zeiten in seiner Kirche bewahren. Zu diesem Zwecke bekleidete er die Apostel mit der Priesterwürde, indem er ihnen und ihren Nachfolgern befahl, das Gleiche immerfort zu thun, was er beim letzten Abendmahle gethan (b). In den apostolischen Schriften finden sich demgemäß auch mehrfache Beweise für die Thatsache, daß die Kirche von Anfang an das eucharistische Opfer gefeiert hat. Es ist dort die Rede von einem Opferdienst, von Opfermahlen, und einem Altare der christlichen Gemeinde (c).

a. Mal. 1, 10: Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra. (11) Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. Daß es sich hier um ein der messianischen Ordnung angehörendes, nicht aber um ein neues jüdisches Opfer, oder um bloß innerliche Gebetsopfer handle, ergibt sich unzweideutig aus dem Wortlaute der Stelle, und wurde von der kirchlichen Tradition von Anfang an bezeugt. Auf das Kreuzesopfer kann diese Weissagung sich nicht beziehen. Letzteres verbietet namentlich auch der hebräische Ausdruck מִנְחָה (unblutiges Speise- und Trankopfer), mit welchem (V. 11) jenes neue messianische Opfer bezeichnet wird. Nach dem Vorgange der heiligen Väter (s. n. 3) hat das Tridentinum ausdrücklich erklärt, die heilige Messe sei das vom Propheten Malachias geweissagte Opfer (Sess. 22. c. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit; et quam non obscure innuit Apostolus Paulus, Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sunt, mensae Domini participes fieri: per mensam altare utrobique intelligens). Der universalen Bestimmung dieses messianischen Opfers wird auch, wie ein anderer Prophet hervorhebt, ein ebenso universales, d. i. allen Völkern zugängliches Priesterthum entsprechen. Vgl. Is. 66, 18—24. V. 21: Et assumam ex eis (gentibus) sacerdotes, et levitas, dicit Dominus. Vgl. Mal. 3, 3. 4 (wo eine Sichtung und Umschmelzung oder Umwandlung des levitischen Priesterthums in der messianischen Zeit geweissagt wird).

Von einem Opfermahle der messianischen Zeit, und dem dazu gehörenden Opfer (Vota, Gelübdeopfer) ist auch Ps. 21, 23—30 die Rede. Vgl. V. 26 (Worte des Messias): Apud te laus mea in ecclesia magna: vota mea reddam in conspectu timentium eum. (27) Edent pauperes et saturabuntur, et laudabunt Dominum, qui requirunt eum: vivent corda eorum in saeculum saeculi (vgl. Thalhofer, Erkl. der Psalmen. 2. A. S. 105. *Bellarm.* Explan. in Ps. 21, 27: Per vota intelligenda videntur hoc loco vota sacrificiorum et oblationum, juxta illud Is. 19, 21: *Colent eum in hostiis et muneribus; vota vovebunt Domino et reddent.* Christus enim cum videret holocaustum mortis suae gratissimum Deo fuisse, videtur quodammodo promisisse, se holocaustum illud per ministros suos frequentissime oblaturum, eo, quo deceret modo; atque hoc est quod nunc dicit: *Vota mea reddam in conspectu timentium eum,* id est, per ministros meos sacerdotes novi Testamenti assidue immolabo sacrificium Deo gratissimum; idque *in conspectu timentium*, id est, colentium eum,

ac per hoc verorum fidelium: non enim licet hoc sacrificium coram infidelibus immolare. V. 28: De hoc sacrificio *edent pauperes*, qui suam paupertatem et egestatem spiritualem agnoscunt, et *saturabuntur*, quia gustabunt bonum, quod est super omne bonum. . . . Hic erit fructus illius refectionis, ut corda tam nobili cibo refecta vivant vita spirituali, vita gratiae interim, ac postea vita gloriae in saeculum saeculi).

Ps. 109, 4: Juravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Vgl. Gen. 14, 18: At vero rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, (19) benedixit ei (Abraham), et ait: Benedictus Abram Deo excelso, qui creavit coelum et terram, (20) et benedictus Deus excelsus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt. Et dedit ei decimas ex omnibus. Wie Melchisedech vermöge seiner persönlichen Erscheinung ein Vorbild Christi und seines ewigen Priesterthums gewesen sei, erklärt der Apostel Hebr. 7, 1—3; vgl. m. 5, 4—6; 6, 20. Vgl. § 59, 2; 107, 1. Die Vorbildlichkeit muß aber auch in dem Opfer Melchisedechs gelegen sein, da ja die Art des Opferdienstes den Charakter eines Priesterthums wesentlich bestimmt; und in dem Psalme ausdrücklich geweissagt ist, der Messias werde ein Priesterthum nach der Ordnung (Art, oder Aehnlichkeit) Melchisedechs bekleiben. Demgemäß findet sich auch in der Tradition von Anfang an die bestimmte Erklärung, daß Melchisedech durch sein Brod- und Weinopfer das unter den Gestalten von Brod und Wein dargebrachte eucharistische Opfer des Erlösers vorgebildet habe. Vgl. *Trid.* Sess. 22. c. 1 (S. 800). Daß der Apostel Hebr. 7, 1 ff. dieses vorbildliche Opfer nicht erwähnt, kann nicht auffallen. Er wollte an jener Stelle zeigen, wie das Priesterthum des Melchisedech das aaronitische an Würde überrage, um darauf den Schluß zu bauen, daß — den Verheißungen gemäß — auch das Priesterthum Christi über das levitische weit erhaben sei. Zu jenem Beweise konnten ihm nun sehr wohl die persönlichen Vorzüge, nicht aber auch die (im Vergleich mit den Opfern des mosaischen Cultus) so einfache und unscheinbare Opfergabe Melchisedechs dienen. Vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. S. 144. Ph. Hergenröther, Die heilige Euchar. als Opfer. Regensb. 1868. S. 40. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 142. 169. Es ist übrigens klar, daß jene davidische Weissagung ihre Erfüllung in keiner Weise gefunden hat, wenn Christus nicht in der heiligen Eucharistie ein wahres Opfer selbst feierte und für immer einsetzte. S. u. n. 3.

Ueber den oben genannten vorbildlichen Charakter der mosaischen Opfer im Allgemeinen s. *Trid.* Sess. 22. c. 1: Haec denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur; utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur.

Aug. Enarr. in Ps. 39. n. 12: *Sacrificium et oblationem noluisti*, ait Psalmus Deo. Antiqui enim, quando adhuc sacrificium verum quod fideles norunt, in figuris praenuntiabatur, celebrabant figuris futurae rei: multi scientes, sed plures ignorantes. . . . Quare illa noluit? quare primo voluit? Quia illa omnia quasi verba erant promittentis: et verba promissiva, cum venerit quod promittunt, non jam enuntiantur . . . . Sacrificia ergo illa, tanquam verba promissiva, ablata sunt. Quid est quod datum est completivum? Corpus quod nostis, quod non omnes nostis; quod utinam qui nostis, omnes non ad judicium noveritis. . . . Quid ergo? Nos jam hoc tempore sine sacrificio dimissi sumus? Absit. *Corpus autem perfecisti mihi.* Ideo illa noluisti, ut hoc perficeres; illa voluisti, antequam hoc perficeres. Civ. XVII, 20. 2: Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris Testamenti, quae immolabantur in umbra futuri. . . . Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur et participantibus ministratur.

Die typische Beziehung des Paschaopfers zum eucharistischen Opfer finden die heiligen Väter namentlich auch in dem Umstande ausgedrückt, daß Christus das eucharistische Mahl in unmittelbarem Anschlusse an das Paschamahl feierte und einsetzte. Wenn letzteres nun seinem Wesen nach ein Opfermahl war, dem die Opferschlachtung des

Paschalammes vorangegangen sein mußte, so muß auch von dem eucharistischen Mahle das Gleiche angenommen werden (s. u. b.).

Auch die heilige Schrift weist auf diesen typischen Charakter des Paschaopfers hin, 1 Kor. 5, 7: Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus. (8) Itaque epulemur, non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Vgl. *Trid.* Sess. 22. c. 1: Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, eripuitque de potestate tenebrarum, et in regnum suum transtulit.

Hier. in Matth. 26, 26: Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum Apostolis comederat, assumsit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum Paschae transgreditur Sacramentum. *Leo M.* Serm. 58 (al. 56. de Pass. Dom. 7), 1: Ut ergo umbrae cederent corpori, et cessarent imagines sub praesentia veritatis, antiqua observantia novo tollitur Sacramento, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas dum mutatur impletur. c. 3: Discumbentibus enim secum discipulis ad edendam mysticam coenam, cum in Caiphae atrio tractaretur quomodo Christus posset occidi, ille corporis et sanguinis sui ordinans Sacramentum, docebat qualis Deo hostia deberet offerri. *Thom. Aq.* III. Q. 73. a. 6.

Bellarm. l. c. I, 7: Dominus post caeremoniam agni paschalis continuo subjunxit celebrationem Eucharistiae, neque distulit in aliud tempus aut locum, ut aperte ostenderet, se nova ista caeremonia finem imponere caeremoniae veteri. Deinde si consideremus circumstantias utriusque celebrationis, videbimus nullam figuram a Christo manifestius impletam, quam istam. Agnus paschalis XIV. die primi mensis ad vesperam immolari debuit (Exod. 12), et fuit haec circumstantia summe necessaria . . . Eucharistiam Christus instituit hoc ipso tempore, ut notum est. Secundo, agnus immolabatur in memoriam transitus Domini, et liberationis populi de Aegypto: et Eucharistia celebratur in memoriam transitus Domini per passionem ex hoc mundo ad Patrem, et nostrae liberationis de potestate Satanae, quae per ipsam Christi mortem facta est. Tertio, agnus immolabatur, ut manducaretur, et esset quasi viaticum peregrinorum; nam ideo manducabatur a Judaeis, habitum peregrinorum prae se ferentibus cum baculis et calceis etc. Et Eucharistia quid est aliud, nisi refectio et viaticum peregrinantium ad veram, ad coelestem patriam? Quarto, agnus non poterat manducari, nisi a circumcisis et mundis, et in Hierusalem; ita Eucharistia non potest sumi nisi a baptizatis et mundis, et intra Ecclesiam catholicam existentibus. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß durch die Opferschlachtung des Paschalammes zugleich auch der blutige Opfertod Christi am Kreuze vorgebildet wurde. Vgl. Joh. 19, 33. 36.

b. Matth. 26, 26—28 (S. 709). Luk. 22, 19: Et accepto pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur; hoc facite in meam commemorationem. (20) Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur (ἐκχυνόμενον). 1 Kor. 11, 23: Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, (24) et gratias agens fregit, et dixit: Accipite, et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur: hoc facite in meam commemorationem. (25) Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescunque bibetis, in meam commemorationem. (26) Quotiescunque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Nach allen diesen Berichten bezeichnet der Erlöser seinen eucharistischen Leib und sein eucharistisches Blut, welche er den Aposteln darreichte, als Opferleib und als Opferblut; er sagt ausdrücklich, dieser sein Leib werde für sie dahingegeben (geopfert), dieses sein Blut werde für sie und für viele (Matth. a. a. O.) vergossen zur Tilgung der Sünden; der Kelch (das im Kelche enthaltene Blut), sei der Neue Bund,

d. i. das **Opferblut**, durch welches der Neue Bund der Erlösung und der Gnade begründet und besiegelt werde (s. o. § 109, 1). Somit erklärte Christus in der deutlichsten Weise, daß das eucharistische Mahl ein **Opfermahl**, und daß ein von ihm vollzogenes sacramentales **Opfer** demselben vorangegangen sei. Nur durch ein solches konnte auch die eucharistische Speisung der Apostel den Charakter eines **Opfermahles** erlangt haben. Auf beides bezog sich dann auch die **Anordnung** des Erlösers, daß die Apostel und ihre Nachfolger das gleiche Geheimniß zum Andenken an ihn und seinen Opfertod bis zum Ende der Zeiten beständig feiern sollten. Vgl. *Trid.* Sess. 22. c. 1 (S. 800).

Bellarm. l. c. I, 12: Illa verba temporis praesentis, *datur*, *frangitur*, *funditur*, non significant, dari vel effundi Apostolis ad manducandum et bibendum, sed dari et effundi Deo in sacrificium. Non ait Dominus: Vobis datur, frangitur, effunditur, sed pro vobis. Et praeterea non dabatur aut effundebatur cibus ille et potus tunc nisi Apostolis praesentibus, et tamen Dominus ait etiam: *Pro multis effunditur* (Matth. 26, 28). Sensus igitur est: Pro vobis et pro multis datur, et libatur Deo in sacrificium propitiatorium, in remissionem videlicet peccatorum.

Gegen diese Auslegung der **Einsetzungsworte** kann nicht geltend gemacht werden, daß in der Vulgata die den Opfercharakter bezeichnenden Verba an einzelnen Stellen in der **Futurform** sich finden, und demnach auf das **Kreuzesopfer** zu beziehen seien. Vgl. o. S. 710 und *Bellarm.* l. c. I, 12: Istae lectiones non pugnant inter se, immo una inducit alteram. Nam ex eo, quod Dominus in praesenti dixit, *funditur*, id est, offertur, ac libatur Deo in repraesentationem effusionis futurae in cruce, sequitur effusionem in cruce fuisse futuram; et simul etiam sequitur, deinceps usque ad mundi consummationem fundendum sanguinem Christi, id est, offerendum et libandum Deo in sacrificio Missae, quod omnibus veteribus sacrificiis successit. Itaque omnes sunt verae lectiones, sive dicamus, *funditur*, id est, nunc in coena, sive *fundetur*, id est, in cruce, sive *fundetur*, id est, deinceps in sacrificio per Ecclesiam frequentando. Sed nulla negari debet, et praesertim prima, cum Evangelistae et Paulus scripserint in praesenti: *datur*, *effunditur*, et non oporteat negare proprium et simplicem literae sensum sine urgentissima ratione. **Thalhofer**, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. S. 228: „Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß im Neuen Testamente ziemlich oft das Präsens steht, wo von etwas Zukünftigem die Rede ist, das **demnächst** eintreten wird, oder gar schon begonnen hat, und daß es — rein philologisch die Sache betrachtet — allerdings angehe, jene Participia Praesentis auf das am nächsten Tage erfolgende sinnenfällige Lebensopfer Jesu zu deuten. Allein da Gründe des Zusammenhanges keineswegs die Futuralbedeutung fordern, so wird man an der reinen Präsensbedeutung um so mehr festhalten müssen, als bei Luk. 22, 20 von einem Vergießen des **Kelches**, das ist von einem Vergießen des im Kelche Enthaltenen die Rede ist, was doch zunächst auf ein Vergießen von Blut beim Abendmahle hinweist; denn am Kreuze wurde nicht das im Kelche, sondern in dem Leibe Jesu befindliche Blut vergossen."

Auch schon die von Christus erwählte **Doppelgestalt** des heiligen Sacramentes und die in ihr gegebene **gesonderte Darstellung** (oder mystische — nicht wirkliche — Trennung) seines Leibes und seines Blutes, war ein Hinweis auf den Opfercharakter, den das Geheimniß besitzen sollte. Hätte es sich nur um ein sacramentales **Mahl** gehandelt, so wäre die Brodesgestalt vollkommen genügend gewesen. Hingegen ist die Einsetzung der beiden Gestalten wohl erklärlich, wenn es sich beim Abendmahle um eine sacramentale Anticipation, und in der späteren Feier des heiligen Geheimnisses um eine sacramentale Repräsentation des Kreuzesopfers handelte.

Bellarm. l. c.: Secundum argumentum principale ad probandam propositionem supradictam, quod Christus in coena se obtulerit in sacrificium, sumitur ex vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena. . . . Nam Christi corpus et sanguis in coena sumuntur, ut caro et sanguis victimae pro nobis oblatae: ergo necessario in ipsa coena prius immolantur et offeruntur Deo, quam a nobis sumantur. Sumi autem Christi corpus et sanguinem ut participationem victimae, Lutherani non negant; et si negarent, facillime probaretur. Nam imprimis ideo in coena

seorsim consecratur corpus, et seorsim sanguis, ut intelligamus, praesentiam corporis et sanguinis in coena esse ad modum occisi et mortui corporis. Deinde corpus et sanguis sunt in coena ut cibus et potus. At caro et sanguis non sunt apta ad cibum, nisi prius animal moriatur: Christus autem non moritur nisi per immolationem. . . . Quaero, quae fuerit illa immolatio? Dices: Immolatio crucis. At cum primum Apostoli participarunt istam victimam, nondum Christus in cruce fuerat immolatus. Praeterea neque nunc victima, quae est in altari, potest dici facta per immolationem crucis; nam illa immolatio semel tantum facta est; et victima per eam facta, paulo post desiit esse victima. . . . Quare aut immolatio, quae victimam ponit in altari, seu in sacra coena, est ipsa actio celebratioque mysterii Eucharistiae, aut non est in sacra coena ulla victima. Thalhofer a. a. O. S. 228: „Doch sehen wir auch von diesen Gründen ab, so bleibt uns als gewichtigstes Argument für den Opfercharakter der Eucharistie die Thatsache, daß Christus dieses Sacrament unter zwei Gestalten, und zwar so eingesetzt hat, daß er unter der einen Gestalt seinen Leib, unter der andern sein Blut, sohin beide in forma sacrificii bietet; denn, wie gesagt, das gerade ist ja Opferform, Trennung des Blutes vom Leibe durch Vergießung. Nach katholischer Lehre werden Brod und Wein verwandelt, und zwar die Substanz des Brodes nur in Christi Fleisch (nicht auch in sein per concomitantiam unter der Brodsgestalt gegenwärtiges Blut), und die Substanz des Weines nur in Christi Blut, so daß eine gewisse Trennung von Fleisch und Blut sich ergibt, die freilich nur sacramentaler oder mystischer Natur und nicht real in sensu stricto ist, da eine reale, physische Trennung des Blutes vom Fleische beim verklärten Christus als unmöglich erscheint. Aber gerade darin liegt das Auffallende, daß der verherrlichte Christus, dessen Fleisch und Blut physisch nicht mehr getrennt werden können, gleichwohl in der Eucharistie sich in Form der Trennung, in forma sacrificii gegenwärtig setzt. . . . Ist die eucharistische Feier primär Opfer, Recapitulation oder Repräsentation des Kreuzesopfers, dann erscheint es nicht bloß als sehr begreiflich, sondern als nothwendig, daß Christus sich in forma destructionis, daß er sein Blut in (mystischer) Sonderung vom Leibe, daß er es als vergossenes Blut gegenwärtig setze. Und wenn er im Interesse des Opfers sich einmal in Form der Trennung gegenwärtig gesetzt hat, dann ist es selbstverständlich, daß man ihn nicht bloß unter der einen Gestalt des Brodes genieße und die andere etwa der Corruption preisgebe, sondern daß man, wie seinen Leib esse, so auch sein Blut trinke; das so auffallende ‚Bluttrinken' erklärt sich genügend nur bei der Annahme, daß jedem einzelnen Opfermahle auch je eine Opferhandlung, d. i. ein mystisches Blutvergießen vorhergehe."

Hiermit erledigt sich auch der Einwand, Christus habe beim letzten Abendmahle nicht ausdrücklich vor Gott es ausgesprochen, daß er das Opfer seines Fleisches und Blutes darbringe. Eine solche formelle Erklärung ist keineswegs zum Wesen eines Opfers erforderlich, sondern nur die entsprechende (innere und äußere) Opferhandlung. Näheres über das Wesen des eucharistischen Opfers s. § 155.

Bellarm. l. c.: In Testamento veteri nusquam legimus dixisse sacerdotes: Ego offero, vel sacrifico; sed hoc ipso, quod ad Dei honorem, et ad significandam Christi mortem animalia caesa super altare ponebant, offerre Deo et sacrificare censebantur. Quemadmodum etiam Dominus in cruce non legitur dixisse: Ego me offero et sacrifico; et tamen quis dubitet spontaneam illam ascensionem crucis veram oblationem fuisse? Ad eundem igitur modum illa actio, qua Christi corpus ad Dei honorem super mensam ponitur, ut consumatur, idque fit ad repraesentandam ejusdem Christi passionem, oblatio et immolatio dicenda est. Illa autem actio consecratio est: nam per consecrationem fit, ut Christi corpus vere et visibiliter adsit super mensam, et adsit apte ad repraesentandam passionem et mortem ejusdem.

c. Apg. 13, 2: Ministrantibus autem illis Domino (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ), et jejunantibus, dixit illis Spiritus s. . . . Der Ausdruck λειτουργεῖν bezeichnet einen öffentlichen gottesdienstlichen Act; der Zusatz ‚Domino' schließt die Annahme aus, daß hier die Predigt oder Sacramentenspendung darunter zu verstehen sei. Es kann dabei nur an ein Gott dargebrachtes Opfer gedacht werden. Auch sonst bedeutet λειτουργία im

Neuen Testamente soviel als Opferdienst. Vgl. Luk. 1, 23; Hebr. 10, 11 u. a. Bei den Griechen ist λειτουργία der gewöhnliche Name für das heilige Meßopfer.

1 Kor. 10, 16—17 (S. 710). V. 18: Videte Israel secundum carnem; nonne, qui edunt hostias, participes sunt altaris? (19) Quid ergo? dico, quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? (20) Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum; non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum; (21) non potestis mensae Domini participes esse, et mensae daemoniorum.

Hier vergleicht der Apostel den „Tisch des Herrn", auf welchem sich die eucharistische Feier vollzieht, mit dem Opfertische oder Altare des jüdischen und des heidnischen Cultes. Auch jener muß also ein Opfertisch, und die eucharistische Feier eine Opferfeier sein. Ferner stellt der Apostel die heidnischen und jüdischen Opfermahle dem eucharistischen Mahle gegenüber; jene nennt er ein Theilhaben an dem Altare, d. i. an dem Culte der Gottheiten, denen das betreffende Opfer dargebracht worden; dieses ein Theilhaben an dem Tische des Herrn. Wenn dieser Vergleich ein vollkommen zutreffender sein soll, so muß auch die heilige Eucharistie ein Opfermahl sein, welches die Theilnahme an einem vorangegangenen Opfer vermittelt. Vgl. *Trid.* Sess. 22. c. 1 (S. 800). *Bellarm.* l. c. I, 14.

Hebr. 13, 10: Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. Die Kirche besitzt ein Opfermahl, an welchem die jüdischen Priester keinen Theil haben können; mithin auch ein jenem Mahle entsprechendes Opfer. Unter dem „Altar" kann durchaus nicht (wie die protestantischen Exegeten wollen) das Kreuz Christi verstanden werden. Der Apostel stellt vielmehr den jüdischen Opfermahlen ein den Christen eigenthümliches Opfermahl entgegen, ohne irgend welche Andeutung, daß er unter letzterem bildlich die Theilnahme an der Erlösung in Christo durch den bloßen Glauben verstanden wissen wolle. Wie hätte er letztere auch ein Essen vom Kreuze nennen, und wie hätte dieser Ausdruck seinen Lesern verständlich sein können? Vgl. Thalhofer a. a. O. S. 234 ff. Döllinger, Christenth. u. Kirche. S. 205: „Wir haben einen Altar, sagt der Apostel, von welchem die Priester des Zelttempels nicht essen dürfen. Er sagt es, um den Hebräer-Christen die Verkehrtheit und Vergeblichkeit des Vertrauens auf levitische Opfer, den weiten Abstand und Vorzug des christlichen Priesterthums und Opfers begreiflich zu machen. Die Juden, sagt er, befinden sich in der Unmöglichkeit, sich an den am Versöhnungstage dargebrachten Sühnopfern durch Genuß zu betheiligen, was ihnen gesetzlich verboten ist. Wir Christen aber haben ein neues Opfer und ein dazu gehöriges Opfermahl. So vergleicht er Altar mit Altar, Opfer mit Opfer, die christliche zu dem neuen Sühnopfer gehörige Communion mit dem jüdischen Mangel derselben."

3. Auch durch die Tradition ist die göttliche Einsetzung des eucharistischen Opfers von Anfang an auf's Bestimmteste bezeugt. Schon der hl. Ignatius d. M. redet von dem Einen Altare der Kirche, welcher der Einen Eucharistie entspricht. Die Hauptmomente des Opferritus werden bereits von Justin d. M. erwähnt. Später werden dieselben eingehender beschrieben von Cyrill von Jerusalem u. A. Ausdrücklich bezeugen den Opfercharakter der Eucharistie Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. A., indem sie zugleich erklären, daß in diesem Opfer die Prophetie des Malachias ihre Erfüllung gefunden habe, oder daß in ihm das Opfer Melchisedechs sein von David geweissagtes Gegenbild besitze. Ferner wird die Beziehung des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer, namentlich auch die wesentliche Identität beider Opfer, sowohl hinsichtlich der Opfergabe (hostia), wie hinsichtlich des Opfernden (offerens), von einzelnen Vätern erörtert; nicht minder die Erhabenheit des heiligen Meßopfers über die alttestamentlichen Opfer, sowie die ihr entsprechende Erhabenheit des kirchlichen Priesterthums über das levitische Priesterthum. Die heilige Messe ist

zugleich das Opfer Christi und das Opfer der Kirche. Sie ist ein wahres und das denkbar höchste Opfer.

Ign. M. Philad. 4: „Beeifert euch daher, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar, gleichwie ein Bischof, zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit ihr, was ihr nur thuet, in Gott thuet.“ Magn. 7. Trall. 7. Smyrn. 7 (S. 711). Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. S. 81. *Clem. Rom.* ad Cor. 40 (§ 131, 3). *Just.* Dial. c. Tryph. 41: „Das Opfer des Weizenmehles, dessen Darbringung für die vom Aussatze Gereinigten angeordnet war, war ein Vorbild des Brodes der Eucharistie, das gemäß dem Auftrage unseres Herrn Jesu Christi dargebracht werden soll zum Andenken an das Leiden, welches er zum Zwecke der Reinigung der Menschenseelen von aller Sünde erduldet hat; damit wir zugleich Gott dafür danken, daß er die Welt erschaffen, mit allem, was darin ist, um des Menschen willen, und daß er uns von der Sünde, in welcher wir uns befanden, befreit und die Herrschaften und Gewalten vollkommen vernichtet hat, durch den, der nach seinem Willen dem Leiden sich unterzog. Von den Opfern, die ihr damals darbrachtet, spricht Gott durch den Propheten Malachias: ‚Ich habe kein Wohlgefallen an euch u. s. f.‘ Von den Opfern aber, welche wir Völker allenthalben darbringen, d. i. dem Brode und Kelche der Eucharistie, weissagte er schon damals, indem er auch dieses hinzusetzt, daß sein Name von uns verherrlicht, von euch aber entheiligt werde.“ Jene Weissagung bezieht sich nicht (wie die ungläubigen Juden einwandten) auf die unter den Heiden zerstreut lebenden Israeliten, und deren innerliche Gebetsopfer. Solche Gebetsopfer werden in gottgefälliger Weise nur von den Christen, und zwar auch bei der von Gott angeordneten eucharistischen Opferfeier dargebracht, nicht aber von den ungläubigen Juden. Ib. c. 117. Apol. I, 65: „Am Sonntage versammeln sich alle von der Stadt und vom Lande an einem gemeinsamen Orte. Da werden die Evangelien der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit gestattet. Hat der Vorleser aufgehört, so ermahnt der Vorsteher in einem erbauenden Vortrage, diesen trefflichen Vorschriften gemäß zu leben. Dann stehen wir alle zusammen auf und beten; ist unser Gebet beendet, so wird Brod und Wein mit Wasser gebracht, und der Vorsteher spricht mit möglichst starker Stimme ein Gebet und die Danksagung, worauf die Gemeinde einstimmend antwortet: Amen! Darauf wird einem jeden von dem, worüber die Danksagung gesprochen worden ist (ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων), zum Genusse dargereicht, und den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt.“

Cyr. Hier. Cat. myst. 5, 2: „Ihr habt also gesehen, wie der Diakon dem Opferpriester und den den Altar Gottes im Kreise umgebenden Priestern Wasser zum Waschen der Hände darreichte. . . . Demnach ist dieses Händewaschen ein Sinnbild des Freiseins von Sünden. n. 3: Hierauf ruft der Diakon: ‚Nehmet einander auf, und geben wir einander den Friedenskuß.‘ . . . Es ist demnach dieser Kuß ein Zeichen, daß die Seelen sich wieder ganz mit einander vereinigen und alle Erinnerungen an erlittenes Unrecht aus sich verbannen. . . . n. 4: Hierauf ruft der opfernde Priester laut: ‚Aufwärts die Herzen!‘ . . . Dann antwortet ihr: ‚Wir haben sie zum Herrn erhoben!‘ indem ihr jenem Befehle durch euer Bekenntniß beistimmt. . . . n. 5: Dann sagt der Priester: ‚Laßt uns dem Herrn Dank sagen!‘ . . . Dann saget ihr: ‚Es ist würdig und gerecht!‘ . . . n. 6: Hierauf gedenken wir des Himmels und der Erde und des Meeres, der Sonne und des Mondes, der Sterne und der ganzen vernünftigen und unvernünftigen, der sichtbaren und der unsichtbaren Schöpfung, der Engel, Erzengel, . . . indem wir gleichsam mit David sprechen: ‚Lobpreiset den Herrn mit mir.‘ . . . Wir sprechen nämlich diese von den Seraphim zu uns gekommene Lobpreisung Gottes (das Trisagion) deßwegen, damit wir uns im Lobgesange mit den überweltlichen Heerschaaren vereinigen. n. 7: Dann nachdem wir uns so durch diese geistigen Lobgesänge geheiligt haben, rufen wir den menschenfreundlichen Gott an, daß er den heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben aussende, daß er das Brod zum Leibe Christi mache, und den Wein zum Blute Christi. Denn was nur immer der heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt. n. 8: Dann, nachdem dieses geistige Opfer, dieser unblutige Gottesdienst vollbracht ist, rufen wir über diesem Opfer der Versöhnung zu Gott um allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlstand der Welt, für die Kaiser,

für die Soldaten und Bundesgenossen, für die Kranken, für die Unterdrückten, und überhaupt für alle, die einer Hülfe bedürftig sind, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar. n. 9: Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Flehen aufnehmen möge. Dann auch der bereits entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und aller insgesammt, die unter uns bereits entschlafen sind, indem wir glauben, daß die Bitte jenen Seelen, für welche sie dargebracht wird, während das heiligste und hehrste Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen gereichen werde. n. 11: Hierauf sprechen wir dann jenes Gebet, das der Heiland seine Jünger gelehrt hat, indem wir mit reinem Gewissen Gott Vater nennen und sagen: ‚Vater unser, der du bist in den Himmeln.' . . . n. 19: Hierauf sagt der Priester: ‚Das Heilige den Heiligen!' . . . n. 20: Hierauf hört ihr den Psalmensänger, wie er mit einer göttlichen Melodie zur Communion an den heiligen Mysterien euch einladet und sagt: ‚Kostet und sehet, daß süß ist der Herr!' . . . n. 21: Wenn du also hingehst, so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend, oder die Finger auseinander spreizend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte, als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll. Und dann mache die flache Hand hohl und nimm den Leib Christi in Empfang, und sage das Amen dazu. . . . n. 22: Dann, nach der Communion des Leibes Christi, gehe auch zum Kelche des Blutes; nicht die Hände ausstreckend, sondern dich niederbeugend, und in der Weise der Anbetung und Verehrung das ‚Amen' sprechend, heilige dich, indem du auch vom Blute Christi empfängst. Und während noch Feuchtigkeit an deinen Lippen ist, berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen und die Stirne und die übrigen Sinne. Dann warte auf das Gebet und sage Gott Dank, der dich so großer Geheimnisse gewürdigt hat." Vgl. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. I, 256. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. I, 178 415.

Iren. adv. haer. IV, 17. 5: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: *Hoc est corpus meum.* Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo Testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignificavit . . . (Mal. 1, 10. 11); manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo; omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum; nomen autem ejus glorificatur in gentibus. Ueber die antignostische Tendenz dieser Sätze s. o. S. 711. Ib. c. 18, 4: Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt: manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo. *Tert.* de or. 14; de cor. mil. 3 (s. § 156, 2). *Cypr.* Ep. 63, 4: Item in sacerdote Melchisedech sacrificii dominici sacramentum praefiguratum videmus, secundum quod scriptura divina testatur et dicit: Et Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum (Gen. 14, 18). Fuit autem sacerdos Dei summi ei benedixit Abraham. Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in psalmis Spiritus sanctus ex persona Patris ad Filium dicens (Ps. 109, 4). . . . Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens et inde descendens, quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et vinum obtulit, quod Abraham benedixit. Nam quis magis sacerdos Dei summi, quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Ib. c. 14: Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Aug. Civ. XVI, 22: Ibi quippe (Gen. 14, 18) primum apparuit sacrificium,

quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud, quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Non scilicet secundum ordinem Aaron; qui ordo fuerat auferendus illucescentibus rebus, quae illis umbris praenotabantur. Ib. XVII, 20 (S. 803); XVIII, 35. 3: Malachias prophetans Ecclesiam, quam per Christum cernimus propagatam, Judaeis apertissime dicit ex persona Dei: *Non est mihi etc.* (Mal. 1, 10. 11). Hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo jam videamus offerri, sacrificium autem Judaeorum, quibus dictum est, *Non est mihi voluntas in vobis, nec accipiam de manibus vestris munus*, cessasse negare non possunt; quid adhuc exspectant alium Christum, cum hoc quod prophetatum legunt et impletum vident, impleri non potuerit, nisi per ipsum. Vgl. adv. Jud. 9. c. Faust. XX, 18: Hebraei autem in victimis pecorum, quas offerebant Deo multis et variis modis, sicut re tanta dignum erat, prophetiam celebrabant futurae victimae, quam Christus obtulit. Unde jam Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. c. adv. Leg. et proph. I, 20. 39: Ecclesia . . . immolat Deo in corpore Christi sacrificium laudis. Civ. X, 20: Unde verus ille Mediator, . . . cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum dicit offerre . . . . Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

Die Identität des Meßopfers und des Kreuzesopfers erörtert der hl. Chrysostomus in eingehender Weise (in Matth. hom. 51. 52). Der Unterschied beider liegt in der Form. Das Opfer Isaaks war ein Vorbild des Meßopfers. „Dieses Opfer wurde ohne Blutvergießen vollzogen, weil es das Vorbild des Opfers des Altares werden sollte" (hom. 52). In Hebr. hom. 17, 3: „Deßhalb befahl Gott (im Alten Bunde) immer zu opfern, wegen der Kraftlosigkeit der Opfer nämlich, und zur Erinnerung an die Sünden. Doch, opfern nicht auch wir täglich? Freilich opfern wir täglich, aber wir feiern dabei das Andenken an Christi Tod; und dieses Opfer ist nur Eines, und nicht viele. Wie aber Eines und nicht viele? Weil es nur einmal dargebracht wurde, wie (im Alten Testamente) das einmal (im Jahre) in's Allerheiligste gebrachte Opfer. Das eine ist ein Bild (τύπος) des andern. Denn wir opfern immer denselben, nicht jetzt ein anderes Lamm, und morgen ein anderes, sondern stets dasselbe. Daher ist nur ein Opfer. Oder sind es deßhalb, weil an vielen Orten geopfert wird, auch viele Christus? Keineswegs, sondern es ist ein Christus, hier vollständig und dort vollständig; es ist ein Leib, und nicht viele Leiber, so auch ein Opfer. Unser Hoherpriester ist derjenige, welcher das uns reinigende Opfer dargebracht hat. Jenes Opfer, das damals dargebracht worden ist, bringen auch wir jetzt dar, denn es ist nicht auflösbar. Dieß geschieht aber zur Erinnerung an das, was damals geschehen ist."

Ambr. Enarr. in Ps. 38. n. 25: Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi Christus nunc non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur; imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur.

Leo M. Serm. 59 (al. 57; de Pass. Dom. 8), 7: Nunc etenim et ordo clarior Levitarum, et dignitas amplior Seniorum, et sacratior est unctio Sacerdotum; quia crux tua omnium fons benedictionum, omnium et causa gratiarum; per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte. Nunc enim carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis tui implet oblatio; quoniam tu es verus *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi;* et ita in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni

victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum. *Greg. M.* Dial. IV, 58 (S. 814. 821).

Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15—19. *Petav.* de Incarn. XII, 12—14. Klee, Dogmengesch. II, 220. Schwane a. a. O. S. 1040.

Ueber die ältesten Liturgien vgl. auch Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1870. Franz a. a. O. I, 54. II, 25. Th. Specht, die Wirkungen des euchar. Opfers. Augsb. 1876. S. 17. Kössing, Liturg. Erklärung der heiligen Messe. 3. A. Regensb. 1869.

Auch die in den Katakomben aufgefundenen Bildwerke und Opferstätten sind ein deutliches Zeugniß für den apostolischen Glauben und die Praxis der Kirche bezüglich des heiligen Opfers. Vgl. J. Spencer Northcote, Die römischen Katakomben. Deutsch von Rose. 3. A. Köln 1860. S. 64. Maur. Wolter, Die römischen Katakomben und die Sacram. der Kirche. Frankf. 1866. S. 29. F. X. Kraus, Roma sotterranea. 2. A. Freib. 1879. S. 319.

§ 155.

Zweck und Wesen des heiligen Meßopfers.

1. Gemäß der ausdrücklichen Erklärung des Tridentinums hat Christus das heilige Meßopfer zu dem Zwecke eingesetzt, damit sein am Kreuze ein- für allemal dargebrachtes, welterlösendes Opfer dadurch repräsentirt, das Andenken an dasselbe stets lebendig erhalten und seine gnadenreiche Kraft den Gläubigen als Heilmittel wider die täglich von ihnen begangenen Sünden zugewandt würde. Der Zweck des heiligen Meßopfers ist hiernach eine wirksame, gnadenspendende Repräsentation des Kreuzesopfers. Diesem Zwecke entspricht das Wesen desselben. Es ist nämlich selbst auch ein wahres und eigentliches Opfer, kein bloßes Symbol des Kreuzesopfers, keine bloße an dasselbe erinnernde Gedächtnißfeier. Vielmehr wird das Kreuzesopfer hier in unblutiger, sacramentaler Weise wiederholt oder erneuert (instauratur); das Meßopfer ist mit jenem dem Wesen nach durchaus identisch; beide Opfer haben sowohl die Opfergabe (hostia), als auch den Darbringer des Opfers (offerens) mit einander gemein; nur durch die Form oder Weise der Opferung (offerendi ratio) unterscheiden sich beide von einander. Am Kreuze opferte der Erlöser sich selbst in blutiger Weise durch die wirkliche Hingabe seines Leibeslebens; in der heiligen Messe opfert er sich (als offerens *principalis*) durch Vermittlung des Priesters (als offerens *secundarius, ministerialis*) in unblutiger, sacramentaler oder mystischer Weise. Dem Zwecke nach stehen beide Opfer gleichfalls in der innigsten Beziehung zu einander. Durch das Kreuzesopfer sollte die objective Erlösung (Genugthuung für die Sünden, Erwerbung aller Heilsgnaden) für das ganze Menschengeschlecht bewirkt werden (§ 107, 4); durch das heilige Meßopfer will Christus die am Kreuze erworbene Versöhnung und Gnade den Einzelnen zuwenden (die subjective Erlösung). Darum besitzt auch letzteres den Charakter eines wahren Sühn- oder Versöhnungsopfers (sacrific. *propitiatorium*). Der Werth oder die Wirksamkeit des Kreuzesopfers soll demnach durch das Meßopfer nicht ergänzt oder erhöht werden; vielmehr schöpft dieses seine Kraft und Wirksamkeit aus jenem; es ist schlechthin durch das Kreuzesopfer bedingt, und stellt es nicht in Schat-

ten, sondern offenbart und vermittelt den Heilsbedürftigen den unerschöpflichen Gnadenreichthum, der in demselben verborgen ist.

Trid. Sess. 22. c. 1 (S. 800). Ib. c. 2: Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti, ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Ib. Can. 1: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: a. s. Can. 3: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis, et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus offerri debere: a. s. Can. 4: Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio, in cruce peracto, per Missae sacrificium, aut illi per hoc derogari: a. s. Prop. *Baji* damn. 45: Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat. *Cat. rom.* P. II. c. 4. q. 74: Unum atque idem sacrificium esse fatemur, et haberi debet, quod in Missa peragitur, et quod in cruce oblatum est; quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui se ipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum; cujus sacrificium, postquam Dominus ita praecepit: *Hoc facite in meam commemorationem,* in Eucharistia quotidie instauratur. Ib. q. 75: Sed unus etiam atque idem sacerdos est, Christus Dominus; nam ministri, qui sacrificium faciunt non suam, sed Christi personam suscipiunt, cum ejus corpus et sanguinem conficiunt. Id quod et ipsius consecrationis verbis ostenditur. Neque enim sacerdos inquit: ‚Hoc est corpus Christi', sed: ‚Hoc est corpus meum'; personam videlicet Christi Domini gerens, panis et vini substantiam in veram ejus corporis et sanguinis substantiam convertit.

Die Begründung obiger Sätze aus der heiligen Schrift und der Tradition s. § 154, 2. 3. *Petr. Lomb.* IV. Sent. D. 12. § 7. *Thom. Aq.* III. Q. 83. a. 1: Duplici ratione celebratio hujus Sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplic. lib. 2. q. 3, *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt* . . . Celebratio autem hujus Sacramenti, sicut supra dictum est, Q. 79. a. 1, imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus Sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit sup. Ep. ad Hebr. c. 10: *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens; quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? Sed ad recordationem mortis ejus.* Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc Sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemtionis exercetur.* Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti . . . Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic Sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur.

Wie die heiligen Sacramente, so ist auch das heilige Meßopfer von Christus der Kirche anvertraut worden; es ist der kostbarste Bestandtheil ihres übernatürlichen Gnadenschatzes. Hieraus ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen dem Kreuzesopfer und der heiligen Messe. Jenes war ausschließlich ein von Christus dargebrachtes Opfer; die

heilige Messe ist gleichfalls zunächst Christi Opfer, zugleich aber auch das Opfer der Kirche. Auch sie bringt dasselbe mit Christus, und durch ihn dem Vater dar. Und wie sie im Opferacte an Christus sich anschließt, so auch als Opfergabe. Mit Christus bietet sie auch sich selbst Gott als Opfer dar.

Trid. Sess. 22. c. 1 (S. 800): Ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium .... *Cat. rom.* l. c. q. 68: In primis autem docebunt, Eucharistiam duabus de causis a Christo institutam esse. Altera est, ut coeleste animae nostrae alimentum esset, quo vitam spiritualem tueri et conservare possemus; altera, ut Ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur, et coelestis Pater, sceleribus nostris saepe graviter offensus, ab ira ad misericordiam, a justae animadversionis severitate ad clementiam traduceretur .... Nec vero, cum Salvator noster Deo Patri seipsum in ara crucis oblaturus esset, ullam suae erga nos immensae caritatis illustriorem significationem dare potuit, quam cum nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud semel in cruce paulo post immolandum instauraretur, ejusque memoria usque in finem saeculi quotidie summa cum utilitate ab Ecclesia per universum orbem diffusa coleretur. Vgl. *Aug.* Civ. X, 20 (S. 810).

Hier sind zugleich die Gesichtspunkte angedeutet, unter welchen die Congruenz der göttlichen Einsetzung des heiligen Opfers in etwa von uns gewürdigt werden kann. Sie ist eine Offenbarung der unbegrenzten Liebe des Erlösers zu seiner heiligen Kirche. Ihr wollte er allzeit auch in äußerlich wahrnehmbarer Weise nahe bleiben mit der stets wiederholten höchsten Offenbarung seiner Liebe und Erbarmung, um ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu beleben und zu vervollkommnen; um sie täglich an die unerschöpfliche Quelle der Gnade und des Heiles, welche er in seinem Kreuzestode der sündigen Menschheit aufgeschlossen, zu erinnern, und ihr aus dieser Quelle immerfort die Reichthümer seiner Gnade und Liebe zu spenden. Zugleich bot er der Kirche dadurch die Möglichkeit, auch ihrerseits ein der Gnaden- und Heilsordnung des Neuen Bundes entsprechendes sichtbares Opfer Gott darzubringen. Auch durch diese ihre Opferthätigkeit sollte sie allzeit mit ihrem gottmenschlichen Haupte und den Seligen des Himmels auf's Innigste vereinigt, und selbst auch ein Abbild des Himmels sein.

Wenn ferner das Opfer, nach Ausweis der Geschichte, sich dem Menschen als ein durchaus naturgemäßer Ausdruck seines religiösen Glaubens und Lebens unter allen Umständen nahelegt, so erscheint es als sehr angemessen, daß auch die Kirche, in welcher Gott selbst die höchste, der Menschheit bestimmte Form der Religion verwirklicht hat, des Opfers nicht entbehre. Im eucharistischen Opfer besitzt der Cult der Kirche erst seine entsprechende Vollendung; sie ist der einigende Mittelpunkt, die unerschöpfliche Lebensquelle desselben.

Bonav. Brevil. P. VI. c. 9: Quoniam ergo nutrimentum nostrum, quantum ad esse gratuitum, attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum, et delectationis intra seipsum, et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius Sacramenti communionem, et delectatio intra seipsum per viatici refectionem; hinc est, quod principium nostrum reparativum istud Sacramentum Eucharistiae dedit in sacrificium oblationis, et Sacramentum communionis, et viaticum refectionis .... Primo igitur, quoniam tempus gratiae revelatae requirit, quod jam non offeratur oblatio qualiscunque, sed pura, placida et plenaria, et nulla alia oblatio est talis, nisi illa, quae in cruce fuit oblata, scilicet Christi corpus et sanguis; hinc est, quod necessario oportet in hoc Sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi, tanquam oblationem huic tempori debitam, contineri. Vgl. *Gaudent.* Serm. 2. ad Neoph. (bei *Petav.* l. c. 14, 9): Vere istud (sacrificium) est haereditarium munus Testamenti ejus novi, quod vobis ea nocte, qua tradebatur crucifigendus, tanquam pignus suae praesentiae reliquit ... Voluit enim beneficia sua permanere apud nos; voluit animas pretioso sanguine suo semper sanctificari per imaginem propriae passionis. *Petr. Vener.* Ep. adv. Petrob. (Bibl. M. XXII, 1066): Solvit quidem et plene tollit peccata mundi Agnus Dei in cruce immolatus; nec tamen idcirco, ut dixi, superfluus est in altari oblatus. Et ut in te ipso hoc

discas, adverte quicunque haec legis, teque ipsum interroga, quando magis movearis, si tamen quod profiteris firmiter credis, utrum quando dicitur: Christus olim inter homines apparuit, an quando dicitur: Christus nunc inter homines conversatur; quando dicitur: olim in cruce pependit, an quando dicitur: nunc in altari offertur; utrum, inquam, te magis moveat, et ad mirandum et ad amandum accendat ejus praedicata absentia, quam demonstrata praesentia? . . . Non est ergo, ut dictum est, superfluum Christi corporis et sanguinis Sacramentum, quo vivacior memoria excitatur, quo ferventior dilectio provocatur, quo plenior peccatorum remissio comparatur. *Greg. M.* Dial. IV, 58: Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio Angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unum quoque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? c. 59: Sed necesse est, ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nosmetipsos hostiam fecerimus.

Vgl. *Cat. rom.* l. c. q. 30 (§ 149, 5) Q. 45: Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est (Eucharistia), cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum, omniumque Sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat; a quo, tanquam a fonte, ad alia Sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. *Bellarm.* l. c. I, 20. 21. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. S. 220. 267. Sihr a. a. O. S. 176.

Ueber den Begriff des Opfers im Allgemeinen vgl. *Bellarm.* l. c. I, 2. *Tourn.* l. c. Q. 8. Prol. Thalhofer a. a. O. S. 1 ff. Die wesentlichen Momente des Opfers bezeichnet die von den kirchlichen Theologen allgemein angenommene Definition: Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum ejus destructione vel immutatione, soli Deo facta per legitimum ministrum, ad recognoscendum supremum ejus in res omnes creatas dominium, ritu mystico consecrata. Durch die Destruction (Tödtung, Verbrennung) oder Immutation (z. B. Ausgießung des Trankopfers) der Opfergabe unterscheidet sich das Opfer im eigentlichen Sinne von der bloßen Oblation oder Weihung, wodurch irgend ein Besitzobject nur einfach an den Dienst Gottes oder des religiösen Cultes, sei es direct oder indirect, hingegeben wird (*Thom. Aq.* II. 2. Q. 85 a. 3. ad 3).

Ueber die Frage nach der Nothwendigkeit und Angemessenheit des Opfers als Ausdruck des religiösen Glaubens und Lebens, und seine Beziehung zur Sünde des Menschen s. Thalhofer a. a. O. S. 8 ff. Sihr a. a. O. S. 9 ff. *Suar.* de Sacr. Disp. 83. sect. 8: Quamvis sacrificium visibile satis accommodatum sit ad praedictam obligationem (externe Deum colendi) implendam, tamen proprie et in rigore non est ex vi solius legis naturae praeceptum . . . Ratio est, quia, licet hic modus colendi Deum sit honestus et sufficiens ad implendam obligationem colendi Deum, tamen praeter hunc modum possunt esse alii etiam honesti et sufficientes, ut per vocalem orationem et laudem, per genuflexiones vel alias similes actiones; cultus enim Dei externus multiplex est, et nullum est naturale principium, ex quo sufficienter colligi possit, determinationem illius ad talem modum cultus, scilicet per sacrificium, esse omnino necessariam ad morum honestatem. Quando igitur aliqui Doctores significant, sacrificium esse de lege naturae, vel loquuntur de sacrificio in communi, prout includit non solum propria, sed etiam metaphorica sacrificia; vel loquuntur de sacrificio formaliter, ratione cultus latriae externi ut sic, non ratione talis determinationis; vel denique si de hac etiam loquantur, interpretandi sunt, esse de lege naturae, id est, *consentaneum* illi et impletivum legis naturae, non tamen simpliciter necessarium. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 85. a. 1: In qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali . . . Ex naturali ratione *procedit* quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis

et honoris . . . Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale. Vgl. Ib. Q. 81. a. 2. ad 3: De dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod haec determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani. II. 1. Q. 99. a. 3. ad 2: Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale; sed determinatio hujus praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia.

Ueber die Opfer des mosaischen Cultes und deren Bedeutung s. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 102. a. 3. Thalhofer a. a. O. S. 40—142. Sihr a. a. O. S. 19. Dem Zwecke nach betrachtet, zerfallen die Opfer (so auch die des Alten Bundes) in Opfer der Anbetung und der Lobpreisung Gottes (sacrif. *latreuticum*), des Dankes (sacrif. *eucharisticum*), der Bitte (sacrif. *impetratorium*), der Sühne oder der Genugthuung für verwirkte Sündenschuld (sacrific. *propitiatorium*). Diese Zwecke schließen sich jedoch wechselseitig nicht aus, so daß sie nicht bei einem und demselben Opfer in mannigfaltiger Mischung miteinander verbunden sein könnten. Auch läßt das Verhältniß des sündigen Menschen zu Gott es kaum zu, daß bei einem Opfer nur einer der genannten Zwecke ganz ausschließlich verfolgt würde. Die Rangordnung jener Zwecke und der ihnen entsprechenden Opfer bezeichnet der hl. Thomas (II. 1. Q. 102. a. 3. ad 10) mit den Worten: Maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

2. Ueber die Frage, worin bei der heiligen Messe die wesentliche Opferhandlung (actus sacrificialis, essentia sacrificii) bestehe, hat das kirchliche Lehramt sich nicht direct ausgesprochen. In der kirchlichen Wissenschaft sind die mannigfaltigsten Lösungen derselben hervorgetreten. In der zuvor mitgetheilten Lehre des Tridentinums ist die unantastbare Grundlage für die Beantwortung jener Frage gegeben. Der Act, in welchem das Wesen des Meßopfers liegen soll, muß von dem eucharistischen Christus selbst (als offerens) vollzogen werden; ferner Christus selbst (als hostia) betreffen, und inhaltlich so geartet sein (als oblatio, immolatio hostiae), daß dadurch das Kreuzesopfer (die destructio realis des Leibeslebens Christi) repräsentirt oder in sacramentaler Form wiederholt wird.

a. Hieraus erhellt, daß weder das sogen. Offertorium, noch auch die Communion des Priesters jener wesentliche Opferact sein kann. Jenes wird weder an, noch von dem eucharistischen Christus vollzogen, da ja die Consecration noch nicht geschehen ist. Die Communion aber ist nicht Opfer, sondern Opfermahl, und die durch sie (indirect) bewirkte Destruction oder Immutation (die Veränderung der Gestalten) trifft nicht den im Sacrament gegenwärtigen Christus, sondern nur seine sacramentale Hülle. Sie kann auch nicht als ein von Christus gesetzter Opferact (oblatio *Deo* facta) betrachtet werden. Die Communion des Priesters ist vielmehr ein integrirender Bestandtheil der eucharistischen Opferfeier, weil diese, gemäß der Anordnung Christi, in dem sacramentalen Opfermahle ihren vollendenden Abschluß finden soll. Das Opfermahl ist aber als solches durch einen vorangegangenen Opferact bedingt; es ist seinem Wesen nach eine Theilnahme an dem vollzogenen Opfer, ein Genießen der Früchte desselben.

Von dem eigentlichen Opferacte wird daher die Communion des Priesters auch in den kirchlichen Lehrentscheidungen deutlich unterschieden; überdieß erklärte die Kirche

ausdrücklich, die Communion der Gläubigen sei kein wesentlicher und unerläßlicher Bestandtheil des heiligen Opfers. Vgl. *Conc. Tolet. XII.* can. 5: Modis omnibus tenendum est, ut quotiescunque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis et sanguinis Christi participem se praebeat. *Trid.* Sess. 22. c. 1; can. 1 (S. 800. 812). Ib. c. 16 (s. § 156, 4). Can. 8: Si quis dixerit, Missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas: a. s. Vgl. Sess. 13. c. 8 (§ 149, 9 b). Prop. *Syn. Pistor.* damn. 28: Propositio Synodi, qua, postquam statuit, *Victimae participationem esse partem sacrificio essentialem*, subjungit *non tamen se damnare ut illicitas Missas illas, in quibus adstantes sacramentaliter non communicant; ideo quia isti participant, licet minus perfecte, de ipsa Victima, spiritu illam recipiendo*; quatenus insinuat, ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante, sive adstantibus, qui nec sacramentaliter, nec spiritualiter de Victima participant; et quasi damnandae essent ut illicitae Missae illae, in quibus, solo sacerdote communicante, nemo adsit qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet: falsa, erronea, de haeresi suspecta, eamque sapiens. Vgl. auch *Thom. Aq.* III. Q. 82. a. 4: Eucharistia non solum est Sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicunque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, de Civ. X, 5. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere . . . Per hoc autem fit particeps, quod de sacrificio sumit . . . Et ideo necesse est, quod sacerdos, quotiescunque consecrat, sumat integre hoc Sacramentum. *Bill.* de Euchar. Diss. 8. art. 2. Thalhofer a. a. O. S. 243. Gihr a. a. O. S. 102. Die Ansicht, daß außer der Consecration auch die Communion zum Wesen des eucharistischen Opfers gehöre, weil durch letztere die Destruction der Opfergabe, d. i. „das Aufhören der von Christus angenommenen Seinsweise" (esse sacramentale) bewirkt werde, vertreten u. A. *Bellarm.* l. c. I, 27. *Tourn.* l. c. art. 2. concl. 4.

b. Die meisten Theologen halten daran fest, daß in der Consecration das Wesen des eucharistischen Opfers zu suchen sei. Die nähere Bestimmung dieses Satzes ist aber wiederum eine sehr mannigfaltige.

Das heilige Meßopfer ist, nach der ausdrücklichen Erklärung des Tridentinums, eine sacramentale Repräsentation des Kreuzesopfers, welche selbst auch den Charakter eines wahren Opfers besitzt. Ersteres ist sie vermöge der Doppelgestalt des Sacramentes, welche die reale Trennung des Leibes und Blutes Christi am Kreuze (den blutigen Opferact) in sacramentaler Weise vor Gott und vor der Kirche darstellt (symbolisirt). Ein wahres Opfer ist diese Darstellung, sofern sie dem eucharistischen Christus die Gelegenheit und das Mittel darbietet, den inneren Opferact (der Liebe und des Gehorsams), aus welchem am Kreuze die Hingabe seines Lebens hervorging und ihren Opfercharakter schöpfte, auf dem Altare zu wiederholen, und die am Kreuze geschehene äußere Opferthat (die Hingabe seines Lebens) von Neuem als heilbringendes Opfer für die erlöste Menschheit Gott darzubieten.

Nach dieser Auffassung bildet die Consecration den wesentlichen Kern des Meßopfers, weil Christus kraft derselben auf dem Altare erscheint, um einerseits sein Opfer am Kreuze symbolisch darzustellen, und anderseits in unblutiger Weise, durch einen Act seines Willens, zu erneuern. Da nun die Thätigkeit des Priesters (ministerium sacerdotis) die Consecration bedingt, so ist sie auch die secundäre mitwirkende Ursache (causa secundaria,

ministerialis) der Opferthat Christi, und darum selbst auch eine wahre Opferthätigkeit. Die Destruction der Opfergabe (der heiligen Menschheit Christi), welche, wie bei jedem Opfer, so auch hier, den wesentlichen äußeren Bestandtheil der Opferhandlung bildet, ist die am Kreuze geschehene Hingabe des Lebens Christi, sofern er diese auf dem Altare von Neuem Gott anbietet als das Opfer, welches ein= für allemal für das Heil der Welt dargebracht worden ist. So ist das heilige Meßopfer, wie die Kirche lehrt, kein für sich bestehendes Opfer (sacrif. *absolutum*), bei welchem sich eine neue, von der am Kreuze geschehenen verschiedene Opferdestruction ereignete, sondern ein durch das Kreuzesopfer seinem Inhalte und Werthe nach schlechthin bedingtes (sacrif. *relativum*), oder, wie die Kirche ausdrücklich erklärte, eine Repräsentation (von Neuem vor Gott vollzogene Darstellung) oder sacramentale Wiederholung des Kreuzesopfers. Den genannten Opferact vollzieht der Erlöser auf dem Altare (diese Annahme scheint die natürlichste zu sein) von dem Augenblicke der vollendeten Consecration an bis zur Communion des Priesters. Von da ab besitzen die consecrirten Gestalten (auch die etwa aufzubewahrenden) ausschließlich den Charakter des Sacramentes oder eucharistischen Mahles. An jenen Opferact des Erlösers schließt sich nun auch der Priester für seine Person und im Namen der Kirche durch die liturgischen Gebete an.

Hiernach ist das heilige Meßopfer der Kirche auch mit dem von Christus beim letzten Abendmahle gefeierten Opfer wesentlich identisch. In jenem anticipirte der göttliche Erlöser seine noch bevorstehende Hinopferung am Kreuze in demselben Sinne, in welchem er sie in der heiligen Messe repräsentirt oder wiederholt. In dem Willen des Erlösers, und vor dem Angesichte Gottes, des Ewigen, ist das Wesen jenes Opfers, die Lebenshingabe des Gottmenschen, unvergänglich und immer gegenwärtig; darum kann auch ebenso wohl in jedem Momente eine sacramentale Erneuerung desselben stattfinden, als es beim letzten Abendmahle anticipirt werden konnte.

Thom. Aq. Q. 82. a. 4 ad 1: Consecratio chrismatis vel cujuscunque alterius materiae, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. Ib. a. 10: Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi quibus oportet Sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus Sacramenti sacrificium offertur. Q. 79. a. 7: In quantum enim in hoc Sacramento repraesentatur passio Christi . . . habet rationem sacrificii. Ib. Q. 83. a. 1. ad 2: Sicut celebratio hujus Sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est. Ib. ad 3: Per eandem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, . . . et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. Daher auch die Einheit des heiligen Meßopfers, trotz der oftmaligen Wiederholung desselben. Ib. ad 1: Sicut Ambrosius ibidem (in Hebr. 10) dicit, *una est hostia*, quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, *et non multae, quia semel oblatus est Christus.* Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Vgl. *Bill.* l. c. art. 2. *Bossuet,* Expos. de la doctr. cath. n. 14: Dans la consécration le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément: ‚Ceci est mon corps; ceci est mon sang‘; ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. — Ainsi le Fils de

Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort: c'est ce qu'opère la consécration; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue en quelque sorte la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix; si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice . . . Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure de mort intercède pour nous, et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Eglise. — C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, est c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire. Vgl. Explication de quelques diff. sur les prières de la Messe, n. 17.

Klee, Dogm. III. 262. Thalhofer a. a. O. S. 262: „Die mystische Trennung von Fleisch und Blut im Acte der Consecration ist die äußere Form für den mit dem Kreuzopferacte identischen unsichtbaren Opferact, welchen Christus während der Consecration auf dem Altare vollzieht, und erscheint als sinnenfälliger Träger des unsichtbaren Opferactes, als Beurkundung und Verbürgung desselben. Erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferacte, den Christus in der Consecration vollzieht, erhält die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung. Während Christi Fleisch und Blut auf dem Altare in sacramentaler (nicht physischer) Trennung gesetzt werden, wird actuell und de *praesenti* Christi Leib in den Opfertod hingegeben, Christi Blut vergossen, sofern nämlich Christus im Acte der Consecration dem Wesen nach ganz dieselbe Opferthat vollzieht, die er ehedem in der sinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittelst Blutvergießens vollzog . . . Wenn der Heiland die Kreuzopferthat, die als äußerlich-geschichtliche noch nicht existirte, gleichwohl in bezeichneter Weise (beim letzten Abendmahle) anticipiren konnte, so wird es um so weniger unbegreiflich erscheinen, daß und wie er dieselbe, seitdem sie als äußerlich vollendet inmitten der Geschichte steht, ihrem Wesen nach in seinem Willen recapituliren oder continuiren könne. Anticipation und Recapitulation bestehen nur durch die innere Beziehung zur historischen, sinnenfälligen Kreuzopferthat; wäre diese nicht auf jenen inneren, beim Abendmahle vollzogenen Opferact gefolgt, so hätte letzterer keinen Werth, wenigstens nicht den Werth einer Opferaction gehabt; ebenso hat seit dem Tode Jesu der Consecrationsact den Werth und die Bedeutung eines Opferactes lediglich durch seine innere Relation zu jenem Opfertode, den er als einen Act freiwilliger Entsagung vom Leben auf's Neue affirmirt, continuirt, recapitulirt." S. 266: „Ein wahrhaftiges Opfer fordert auch ein Priesterthum im eigentlichen Sinne des Wortes, ein mittlerisches Priesterthum. — In den Tagen seines Fleisches bethätigte Christus sein ewiges Priesterthum endgiltig in Vergießung seines Blutes, in der mittlerischen Hingabe und Darbringung seines Lebens. Auf unseren Altären vollzieht er im Consecrationsact dieselbige Kreuzesopferthat und erweist sich darin als den Hohenpriester und Mittler seiner Kirche auf Erden; er ist im Grunde genommen der einzige und alleinige Priester und Hohepriester seiner Kirche. Allein als verklärt kann er seinen Opferact nicht sinnlich wahrnehmbar unter uns vollziehen, und bedarf daher einer unserer Natur entsprechenden sinnenfälligen Stellvertretung, welche er einsetzte (*Trid.* Sess. 22. c. 1 u. can. 2), indem er zu seinen Aposteln sprach: Hoc facite in meam commemorationem. Was er einstens beim Abendmahle sinnlich wahrnehmbar gethan und gesprochen, das thun jetzt — hierin seine Stellvertreter — die Priester; und während sie sinnlich wahrnehmbar thun, was er einst gethan, vollzieht er so zu sagen unter ihren Händen unsichtbar denselbigen Opferact, den er einst im Cönaculum und Tags darauf am Kreuze vollzogen. Der eucharistische Opferact kommt also nicht zu Stande ohne die Priester, und insofern kann und muß gesagt werden: die Priester haben die Gewalt, das eucharistische Opfer zu vollziehen; allerdings ist es zuletzt der unsichtbare Gottmensch, welcher den Opferact vollzieht, aber er vollzieht ihn ‚*ministerio* sacerdotum', so daß des Priesters Thun für den gottmenschlichen Opferact mit constituirend ist; und sofern es dieß ist, participirt es am Charakter des Priesterthums Christi, welches aber nichts weniger als ein bloßes Volkspriesterthum, sondern specifisch mittlerisch ist."

Das eucharistische Opfer ist nach dieser Auffassung auch mit dem himmlischen Opfer Christi dem Wesen nach identisch, und nur durch die sacramentale Erscheinungsweise des Opfernden und der Opfergabe von demselben verschieden. Das Opfer des in unverhüllter Verklärung strahlenden Gottmenschen entspricht eben dem Zustande der triumphirenden Kirche auf's Vollkommenste, wie umgekehrt die sacramentale Form dieses Opfers dem Charakter der auf Erden in Glaube und Hoffnung ihrer Vollendung entgegenharrenden Kirche. Die Einheit dieses Opfers aber und die Früchte desselben begründen auch die innigste Lebensverbindung zwischen allen Theilen des einen großen Gottesreiches der Kirche im Diesseits und im Jenseits.

Vgl. o. § 112, 2. Simar a. a. O. S. 173. Thalhofer a. a. O. S. 217. 261: „In der Consecration tritt nun der himmlische Hohepriester und mit ihm sein himmlisches Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit und dadurch in das irdische Nach- und Nebeneinander ein; während er beim Aussprechen der Wandlungsworte in Form der Trennung, in forma sacrificii sich auf dem Altare gegenwärtig setzt, vollzieht er auf dem Altare, also zeiträumlich, dem Wesen nach ganz denselben Opferact, welchen er einst am Kreuze vollzog und welchen er jenseits im himmlischen Opfer vollzieht. Es ist derselbe Opferpriester wie am Kreuze (idem offerens), dasselbe Opferobject (eadem hostia), nämlich seine heilige Menschheit nach Seele und Leib, dieselbe Opferthat, actuell festgehalten und beziehungsweise reproducirt." Die sacramentalen Gestalten bilden hiernach nicht einen Theil der von Christus dargebrachten Opfergabe; sie sind nur Bedingung und Mittel seiner eucharistischen Opferung, und für die Kirche zugleich das wahrnehmbare Zeichen und die Bürgschaft derselben.

Manche Theologen (z. B. *Vasquez* in III. P. disp. 122. c. 8) glaubten, die Consecration sei schon um deßwillen allein der wesentliche Opferact, weil durch sie das Fleisch und Blut Christi gesondert unter der Doppelgestalt des Brodes und Weines auf dem Altare erscheine, und weil dadurch die wirkliche Sonderung (destructio) beider im Kreuzestode Christi symbolisch dargestellt werde. Diese bloße Darstellung sei hier zum Wesen des Opfers genügend, weil es sich um ein Sacrificium relativum, nicht um ein Sacrificium absolutum (s. o.) handle. Andere (z. B. *Less.* de Perf. mor. div. XII, 13. 97; Berlage, Kath. Dogm. VII, 380. 416; Oswald, Sacramentenl. I, 552) meinten, die zum Opferbegriffe erforderliche „Destruction" bestehe hier in der durch die Consecrationsworte bewirkten „mystischen Trennung" des Leibes und Blutes Christi.

Der Salmanticenser Cienfuegos (Vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata) stellte die eigenthümliche Ansicht auf, Christus unterdrücke, nachdem er auf dem Altare erschienen sei, mit seinem Willen eine Zeit lang die Actualität seines sinnlichen Lebens, soweit dieß möglich sei; und darin bestehe die eucharistische Opferhandlung. Diese Auffassung dürfte schon aus dem Einen Grunde als unhaltbar erscheinen, weil hiernach das heilige Meßopfer nicht eine Repräsentation des Kreuzesopfers, sondern ein von diesem — durch einen eigenthümlichen Destructionsact — verschiedenes, selbständiges Opfer wäre.

Wieder andere Theologen (*Lugo*, de Sacr. disp. 19. sect. 5. *Franzelin*, de Euchar. p. 372. Rohling, Kathol. 1868. II, 277. Gihr, a. a. O. S. 105) waren der Meinung, der eucharistische Opferact sei darin zu suchen, daß der verklärte Christus seinen heiligen Leib mittelst der Consecration in den niedrigen sacramentalen Zustand versetze, in welchem er auf dem Altare erscheint, dazu geeignet und bestimmt, den Menschen als Speise zu dienen (in statum decliviorem et talem, quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi. *Lugo* l. c.). Auch gegen diese Ansicht erhebt sich das Bedenken, daß die hier angenommene Opferhandlung mit der am Kreuze von Christus vollzogenen nicht identisch ist, und daher auch wohl nicht als Repräsentation des Kreuzesopfers gelten kann. Als wirklicher Destructionsact dürfte das Eingehen des verklärten Christus in die sacramentale Seinsweise auch wohl nicht aufzufassen sein, da ja (was jene Theologen gewiß nicht bestreiten wollen) eben der verklärte Gottmensch unter den Gestalten gegenwärtig ist (s. o. S. 724). Das Eingehen in die sacramentale Seinsweise an sich (d. i. der zu Grunde liegende Willensact des Gottmenschen) ist allerdings eine Offenbarung der größten

Liebe und der demüthigsten Herablassung des Erlösers zu den Menschen; aber daraus folgt nicht, daß seine verklärte Menschheit eine wirkliche Entkleidung bezüglich ihrer Glorie an sich erfahre. Eine eingehende Erörterung dieser mannigfaltigen Ansichten s. bei Thalhofer a. a. O. S. 242—267. Vgl. *Tournel.* l. c. art. 2.

§ 156.

Die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers.

1. Aus der wesentlichen Identität des Meßopfers und des Kreuzesopfers leitet das Tridentinum den Schluß ab, daß beide Opfer auch hinsichtlich ihres Zweckes und ihrer Wirksamkeit einander innig verwandt seien; daß daher das Meßopfer vor allem auch den Charakter eines Sühnopfers (sacrif. *propitiatorium*) besitze. Das Concil erklärt weiterhin, die Wirksamkeit dieses Sühnopfers bestehe darin, daß die von Christus am Kreuze verdiente Gnade der Sündennachlassung den Gläubigen auf Grund desselben von Gott zugewandt werde (applicari). Es bewirkt diese Sündentilgung, sofern es sich dabei um schwere Sünden handelt, nicht direct (wie die Taufe oder das Bußsacrament), sondern indirect (per modum intercessionis sive impetrationis), dadurch, daß es dem reuigen Sünder (attrito) bei Gott die Gnade der Bekehrung und des würdigen Sacramentenempfanges (bezw. der vollkommenen Reue) erwirbt. Das Gleiche gilt von den ewigen Sündenstrafen. Die läßlichen Sünden tilgt das heilige Meßopfer in analoger Weise (indirect), indem es die Gnade der Reue über dieselben, oder die Gnade sonstiger Tugendacte (der Liebe u. dgl.) vermittelt, oder auch solche Acte selbst veranlaßt. Die zeitlichen Sündenstrafen werden direct (per modum *satisfactionis* seu *solutionis*) durch das heilige Opfer getilgt. Versöhnung des Sünders mit Gott (propitiatio) und Genugthuung für zeitliche Strafschulden (satisfactio) sind demnach die beiden Hauptwirkungen des heiligen Meßopfers, sofern es als Sühnopfer betrachtet wird. Die zuletzt genannte Wirkung bringt dasselbe wie für die noch lebenden, so auch für die bereits verstorbenen, im Reinigungsorte befindlichen Glieder der Kirche hervor.

Trid. Sess. 22. c. 1. 2 (S. 812): Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, juxta Apostolorum traditionem offertur. Ib. can. 3. 4 (S. 812) *Cat. rom.* l. c. q. 68 (S. 813). Q. 69: Ut autem sacrificium est (Euchar.) non merendi solum, sed satisfaciendi quoque efficientiam continet. Q. 76: Hujus enim victimae odore ita delectatur Dominus, ut gratiae et poenitentiae donum nobis impertiens peccata condonet. Quamobrem et solemnis est illa Ecclesiae precatio: ‚Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, toties opus nostrae salutis exercetur' (Secr. Dom. IX. p. Pent.); nimirum uberrimi illi cruentae hostiae fructus per hoc incruentum sacrificium ad nos manant.

Den Schriftbeweis s. Matth. 26, 26 ff. Luk. 22, 19. 20 (S. 804).

In den verschiedenen Liturgien der morgenländischen und der abendländischen Kirche tritt der propitiatorische Charakter des heiligen Meßopfers durchweg ganz bestimmt in einzelnen Gebeten hervor; es wird auch oft geradezu Sacrificium placationis (oder hostia placationis, θυσία ἱλασμοῦ) genannt. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 2. *Bona* l. c. I, 9—12. Th. Specht, Die Wirkungen des euchar. Opfers. S. 17—42.

Weitere Zeugnisse der Tradition s. *Cypr.* de laps. 16 (S. 756). *Cyr. Hier.*

Cat. myst. 5, 8 (S. 808). *Chrys.* in Ep. ad Hebr. hom. 17, 3 (S. 810). *Ambr.* de off. I, 48: Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus, nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat. *Aug.* in Levit. Q. 57, 4: Quid sibi vult, quod a sanguine sacrificiorum, quae pro peccatis offerebantur, tantopere populus prohibetur, si illis sacrificiis unum hoc sacrificium significabatur, in quo vera fit remissio peccatorum; a cujus tamen sacrificii sanguine in alimentum sumendo non solum nemo prohibetur, sed ad bibendum potius omnes exhortantur, qui volunt habere vitam? *Greg. M.* Dial. IV, 58: Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Vgl. S. 814.

Thom. Aq. IV. Sent. D. 12. q. 2. a. 2. ad 4: Eucharistia non solum est Sacramentum, sed etiam est sacrificium; in quantum autem est Sacramentum habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed in quantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum. Et ideo si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat. Ib. ad 3: In quantum est sacrificium (Euchar.) accipit rationem satisfactionis; et secundum hoc in parte, vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato, et devotionis qua Sacramentum offertur; nec tamen semper virtute hujus Sacramenti tota poena tollitur. Nur wenige Theologen nehmen an, daß durch das heilige Meßopfer eine directe Sündennachlassung ertheilt werde. Vgl. *Suar.* in III. P. disp. 79. sect. 3. *Bellarm.* l. c. II, 4. Prop. 2.

Auf die läßlichen Sünden scheint sich zu beziehen *Trid.* Sess. 22. c. 1 (in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum). Eine directe Tilgung derselben (auch ohne Mitwirkung des Subjectes) lehrten u. A. Gregor von Val. (de Missae sacrif. I, 5), Canus (Loci theol. XII, 12). Vgl. hingegen *Lugo,* de Sacr. Disp. 19. sect. 9. n. 152: Dubitatur, an virtute hujus sacrificii possit immediate haberi remissio peccatorum venialium. Communis sententia negat. *Bill.* l. c. art. 3. Specht a. a. O. S. 101. Die inneren Gründe s. o. § 150, 10.

Bezüglich der Sündenstrafen s. *Trid.* Sess. 22. c. 2; Sess. 25. Decr. de Purg. (s. § 164). *Cat. rom.* l. c. q. 77: Neque enim minus, ex Apostolorum certissima traditione, pro his (defunctis) offertur, quam pro vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, ac quibusvis calamitatibus et angustiis. Auch dieser Satz ergibt sich nothwendig aus dem Charakter des Meßopfers als einer Repräsentation und Application des Kreuzesopfers, sofern auch dieses ein stellvertretendes, satisfactorisches Opfer war. Die Genugthuung Christi wird also hier den Gläubigen, zur Tilgung ihrer zeitlichen Strafschuld, von Gott direct zugewendet, je nach Maßgabe ihrer Disposition. Ueber den Begriff der zeitlichen Sündenstrafen s. § 150, 6.

Thom. Aq. III. Q. 79. a. 5: In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc. 21, 3 de vidua quae obtulit duo aera, quod *plus omnibus misit.* Quamvis ergo haec oblatio (Euchar.) ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena. Ueber die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers für die Verstorbenen s. u. § 164.

2. Die heilige Messe besitzt nicht bloß den Charakter eines Sühnopfers, sondern ist zugleich auch das erhabenste und vollkommenste Lob- und Anbetungsopfer (sacrif. *latreuticum*), sowie das angemessenste und wirksamste Dank- und Bittopfer (sacrif. *eucharisticum* et *impetratorium*).

Diese Bedeutung kommt demselben nothwendig zu vermöge seiner wesentlichen Identität mit dem Kreuzesopfer, und vermöge der Absicht, welche der Erlöser mit der Darbringung jenes Opfers verband. Die heiligen Väter haben jenen Glaubenssatz theils direct bezeugt, theils indirect, indem sie lehren, das eucharistische Opfer sei die wirksame Erfüllung aller vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Auch in den kirchlichen Liturgien tritt der genannte dreifache Charakter der heiligen Messe von Anfang an auf's Deutlichste hervor. Als Bittopfer wird dieselbe für Lebende und Verstorbene gefeiert; zur Erlangung übernatürlicher oder geistiger, und natürlicher oder leiblicher Güter.

Trid. Sess. 22. can. 3 (S. 812). *Cat. rom.* l. c. q. 77 (S. 821).

Just. M. Dial. c. Tryph. 41 (S. 808. Sacrif. Euchar.). Desgleichen *Iren.* adv. haer. IV, 17. 5; 18, 4 (S. 809). *Cypr.* Ep. 39 (al. 34), 3: Sacrificia pro eis (die zuvor genannten Märtyrer, d. i. um Gott für die ihnen verliehene Krone des Martyriums zu danken) semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. *Aug.* c. adv. Leg. et proph. I, 20. 39 (S. 810. Sacrif. latreut.). Als Bittopfer bezeichnen die heilige Messe *Tert.* de cor. mil. 3: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. Ad Scap. 2: Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece. De monog. 10. *Cypr.* Ep. 1 (al. 66), 2. *Cyr. Hier.* Cat. myst. 5, 8. 9 (S. 808 f.). Vgl. *Chrys.* in act. Ap. hom. 21, 4; in 1 Cor. hom. 41, 5. *Aug.* Enchir. 110: Neque negandum est, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possent prodesse, meruerunt. Civ. XVII, 20, 2 (S. 803). *Leo M.* Serm. 59, 7 (S. 810).

Die Darbringung des Kreuzesopfers von Seiten des Gottmenschen war die denkbar vollkommenste Anerkennung der göttlichen Majestät und Herrschaft über alles Geschaffene, die demüthigste Verehrung der Heiligkeit und Gerechtigkeit, sowie aller übrigen Wesensvollkommenheiten Gottes; ein vollgültiger Ersatz für die von der sündigen Menschheit Gott vorenthaltene Danksagung, Verehrung und Anbetung: darum muß auch das heilige Meßopfer (die von Christus selbst vollzogene Erneuerung oder Repräsentation des Kreuzesopfers) das erhabenste und vollkommenste Lob- und Dankopfer sein. Da ferner das heilige Meßopfer, wie einst das Kreuzesopfer, in der Absicht von Christus dargebracht wird, damit die Menschheit des ewigen Heiles theilhaftig werde, so besitzt sie auch nothwendig den Charakter des wirksamsten Bittopfers. An die genannten Motive und Absichten des Erlösers schließt sich die Kirche (Priester und Gläubige) ihrerseits an, und darum kommt auch ihrer (secundären) Darbringung des heiligen Opfers vor Gott die gleiche Bedeutung zu. Auch hier erscheint Christus als „der Mittler zwischen Gott und den Menschen".

Insofern nun auch natürliche oder zeitliche Güter (mittelbar) zum übernatürlichen Heile des Menschen vielfach nothwendig oder nützlich sein können, gehören auch sie zum Bereiche der göttlichen Wohlthaten, welche durch das heilige Opfer erfleht werden dürfen, und von Gott, je nach den Rathschlüssen seiner Vorsehung, auf Grund desselben gewährt werden. Auch schon dadurch, daß das heilige Opfer zeitliche Sündenstrafen von dem Menschen abwendet, ist es für sein irdisches oder natürliches Leben und Wohlergehen eine unerschöpfliche Gnadenquelle.

Trid. Sess. 22. c. 2 (S. 820: Et aliis *necessitatibus*). *Cat. rom.* l. c. q. 77 (S. 821). *Tert.* ad Scap. 2. *Cyr. Hier.* Cat. myst. 5, 8 (ebend.). *Innoc. III.* de myst. Missae. III, 6: Offerimus ergo sacrificium pro aeternis, ut dentur nobis in praesidium; pro spiritualibus, ut dentur nobis ad meritum; pro corporalibus, ut dentur nobis ad adminiculum. *Bellarm.* l. c. II, 3: Si oblatio Eucharistiae pro peccatis dimittendis valet, certe etiam pro aliis necessitatibus, quae ex peccato ortae sunt, valere debet. Et si Deus hoc sacrificio placatus in gratiam cum ini-

micis suis redit, quanto facilius ob idem sacrificium adducetur, ut amicis, et reconciliatis bona temporalia tribuat, si id eis utile fuerit. Vgl. Thalhofer a. a. O. S. 268—275. Specht a. a. O. S. 94—114. Gihr a. a. O. S. 131—159.

3. Das heilige Meßopfer ist, ähnlich wie die Sacramente des Neuen Bundes, ein objectiv und an sich wirksames Gnadenmittel, das seinen Werth und seine Kraft nicht erst durch die persönlichen Tugendacte des Priesters oder der Gläubigen (ex opere *operantis*) empfängt. Es bringt vielmehr die früher genannten Wirkungen vermöge der in ihm selbst (als Opfer Christi) liegenden Kraft, oder ex opere *operato* hervor. Die subjective Disposition oder Mitwirkung des Priesters und der Gläubigen ist wohl die unerläßliche Bedingung ihrer Theilnahme an den Früchten des heiligen Opfers, aber nicht die (moralische) Ursache seiner Wirksamkeit.

Von der Wirkungsweise der heiligen Sacramente ist die des Meßopfers dennoch in etwa verschieden. Jene bewirken die Gnade direct, als physische werkzeugliche Ursachen (causa *efficiens* instrumentalis; s. § 143, 2); dieses verursacht sie nur indirect, als moralische Ursache ihrer Zutheilung (per modum *impetrationis*); gleichwie auch das Kreuzesopfer die moralische Ursache (als causa *meritoria*) der Heilsgnaden für die ganze Menschheit war. Die Sacramente werden auch zunächst und direct in der Absicht gespendet, um dem Empfänger die Gnade zu vermitteln; das heilige Opfer hingegen wird zunächst zu dem Zwecke gefeiert, um Gott den schuldigen Cult der Anbetung, des Dankes u. s. f. zu erweisen.

Sofern die Wirksamkeit des heiligen Opfers durch die Disposition (bezw. durch die Mitwirkung) der daran Theilnehmenden, sowie derjenigen, für welche es dargebracht wird, bedingt ist, kann dieselbe keine durchaus gewisse sein. Dieß gilt zunächst von seiner versöhnenden und genugthuenden Wirksamkeit. Dazu kommt, wenn dasselbe als Bittopfer dargebracht wird, daß es für den Menschen ungewiß ist, ob das von ihm Erflehte ihm wirklich zum Heile dienlich sei, oder wann Gott die Erhörung der gestellten Bitten gewähren wolle. Letzteres gilt überhaupt von allen Wirkungen des heiligen Opfers; sie treten ein, wie das Tridentinum andeutet, „zu gelegener Zeit", d. i. so, wie es in den Rathschlüssen der göttlichen Weisheit und Liebe vorgesehen ist. Ebenso hängt es von der freien Bestimmung Gottes ab, in welchem Maße er auf Grund des heiligen Opfers die Nachlassung von Sündenstrafen, oder Gnaden irgend welcher Art gewähren wolle. Hieraus ist es auch zu erklären, daß die (subjective) Wirksamkeit des heiligen Opfers (*effectus* sacrificii) in den Gläubigen stets nur eine endliche oder beschränkte ist, obwohl demselben an sich ein unendlicher Werth (valor, dignitas moralis) innewohnt.

Trid. Sess. 22. c. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest. Vorher heißt es, durch das heilige Opfer (quo) werde die heilsame Kraft des Kreuzesopfers den Menschen zugewandt (applicaretur). Vgl. o. S. 812. Ueber die Nothwendigkeit der Disposition zur Erlangung der Früchte des heiligen Opfers s. ib. c. 2 (S. 812).

Cat. rom. l. c. q. 76: Quare, si puro corde, et accensa fide, et intimo scelerum nostrorum dolore affecti, hanc sanctissimam hostiam immolemus et offeramus: dubitandum non est, quin ‚misericordiam a Domino consecuturi simus: et gratiam

in auxilio opportuno‘ (Hebr. 4, 16); hujus enim victimae odore ita delectatur Dominus, ut gratiae et poenitentiae donum nobis impertiens peccata condonet.

Die Lehre der heiligen Väter über die objective Bedeutung und Wirksamkeit des Meßopfers s. o. S. 813 u. 822. *Innoc. III.* l. c. III, 5: In Sacramento corporis Christi nihil a bono magis, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum ceteris in arca consistat, et formam observet traditam a columba. Quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.

Melch. Can. Loci theol. XII, 12. Resp. ad 8: Non enim suo nomine sacerdos hostiam praebet, sed Christi; nec suum meritum et gratiam Deo repraesentat, sed Christi, nec suum offert sanguinem, sed Christi. Quemadmodum autem, si ignem faceret, et ad comburendum adjungeret, ignis effectionem induceret; sic cum sanguinem Christi in altari conficiat, eundemque sua oblatione applicet, sanguinis Christi efficientiam affert. Quo fit, ut nec sacrificii hujus effectus aut a bono administro major sit, aut a malo minor, nec sacerdotis iniquitas effectum hujus impediat sacrificii. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes ‚ex opere operato‘ s. o. § 143, 2.

Dennoch ist die Würdigkeit und Andacht des Priesters (das opus *operantis*) für die Wirksamkeit des heiligen Opfers nicht durchaus bedeutungslos. Von ihr hängt es ab, ob auch die priesterliche Darbringung (actio offerendi) und die sie begleitenden Gebete an sich den Charakter eines Verdienstes besitzen, sowohl für den Priester selbst (mer. *de condigno*), als auch für diejenigen, für welche er das Opfer darbringt (mer. *de congruo,* per modum satisfactionis et impetrationis).

Thom. Aq. III. Q. 82. a. 6: In Missa duo est considerare, scilicet ipsum Sacramentum, quod est principale, et orationes quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad Sacramentum, non minus valet Missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur Sacramentum. Oratio etiam quae fit in Missa potest considerari dupliciter: uno modo in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa; alio modo, in quantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est, art. praec., de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae; licet orationes ejus privatae non sint fructuosae. *Bona,* De sacrif. Missae tr. asc. 1, 3: Quoad effectum ex opere operantis duo sunt capita, quibus augeri potest. Primum est bonitas et dignitas operantis, procedens ex habitu gratiae sanctificantis et virtutum, quae gratiae annexae sunt; nam quo sanctior est sacerdos, et gratior Deo, eo magis acceptabiles erunt ejus preces et oblationes. Secundum est actualis devotio, qua sacrificium offertur; nam quo major illa est, eo amplius illi prodest. Sicut etiam alia opera bona a justo facta eo magis sunt meritoria et impetratoria, plusque valent ad satisfactionem et remissionem poenae, quo perfectius et ferventius fiunt. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 4. *Tournel.* l. c. art. 5. *Bill.* l. c. art. 3. Specht a. a. O. S. 115 ff. Gihr a. a. O. S. 116 ff.

Ueber die Frage, ob der Werth des heiligen Meßopfers (*valor* sacrificii) ein unendlicher oder ein endlicher sei, ist unter den Theologen viel gestritten worden. Während die einen geradezu das letztere behaupten, und sich zur Erklärung dieser vorgeblichen Thatsache auf eine Bestimmung des freien göttlichen Willens berufen (*Bellarm.* l. c. II, 4), unterscheiden andere in dem oben angegebenen Sinne zwischen dem objectiven Werth, und den subjectiven Wirkungen des heiligen Opfers. Jener, sagen sie, sei vermöge der Dignität der Opfergabe und des Opfernden (offerens principalis) ein unbegrenzter. Hierin stehe das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer durchaus auf gleicher Linie, wie es ja auch mit demselben dem Wesen nach identisch sei. Hingegen seien die Wirkungen des Meßopfers in den Gläubigen begrenzter Natur (intensive finiti); darum

sei es auch kirchliche Sitte, das heilige Opfer oftmals für denselben Zweck (z. B. für die Seelenruhe eines Verstorbenen) darzubringen. Sie fügen bei, die genannte Erscheinung könne allerdings nur aus einem *freien Rathschluß Gottes* erklärt werden. Gott habe aus den weisesten und liebevollsten Absichten gewollt, daß eine stetige *Wiederholung* des heiligen Opfers in der Kirche stattfinde (s. o. S. 813 f.). Darum erscheine die genannte Bestimmung als höchst congruent.

Bened. XIV. de Syn. dioec. V, 8. 6: Etsi sacrificium ex parte rei oblatae et principalis offerentis, scilicet Christi, sit infinitae virtutis, non tamen, ita ejus institutore Christo volente, infinitos producit effectus; secus, si finem excipias colendi Deum, et supremum latriae actum, qui sane ex qualibet, quantumvis crebro repetita, divinae victimae immolatione semper Deo exhibetur, quoad cetera, quae ex sacrificio reportare intendimus, superflua esset ejusdem iteratio.

Thom. Aq. IV. Sent. D. 45. q. 2. a. 4. q. 3. ad 2: Quamvis virtus Christi quae continetur sub Sacramento Eucharistiae sit infinita, tamen determinatus est effectus, ad quem illud Sacramentum ordinatur: unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis, unde et quandoque plures Missae in satisfactionem unius peccati injunguntur.

Tournel. l. c. art. 6: Si vero causam et rationem quaesieris, cur ita sit, maxime cum dignitas hostiae et offerentis Christi suprema sit et infinita, respondeo non aliam hic quaerendam esse causam, quam supremam Dei voluntatem. Videtur autem sic voluisse, primo, ut hoc modo sacrificium frequentaretur, sine quo religio stare non potest. Secundo, quia id requirebat ordo divinae providentiae; quae etiam causa est, cur Christus assidue interpellet pro nobis in coelo, qui tamen, si voluisset, unica interpellatione potuisset omnia statim impetrare; pariter, cur pretium infinitum, quod in cruce acquisivit, quo totus mundus continuo salvari potuisset, nonnisi certo tempore et certa mensura successive applicari voluerit. Harumce rerum, sicut et voluntatis divinae, causam curiosius rimari nefas. Tertio, quia studium, laborem ac vigilantiam nostram hoc modo excitare voluit Deus, ut nempe pro mensura nostrae pietatis ac religionis, majorem vel minorem sacrificii fructum perciperemus. Vgl. *Bill.* l. c. art. 5. *Specht* a. a. O. S. 132 ff. Da das heilige Meßopfer seine Wirkungen stets nur per modum *impetrationis* erzielt, so ist es auch in *dieser* Beziehung vom Kreuzesopfer verschieden, sofern dieses zugleich ein satisfactorisches, meritorisches und impetratorisches Opfer war (§ 109 ff.). Wenn das Meßopfer ein propitiatorisches, meritorisches oder satisfactorisches genannt wird, so werden damit nicht verschiedene *Weisen* seiner *Wirksamkeit*, sondern verschiedene *Wirkungen* desselben bezeichnet: Versöhnung mit Gott (sacrif. *propitiat.*), Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen (sacrif. *satisf.*), die Gnade verdienstlichen Wirkens (sacrif. *meritor.*).

4. Jedes heilige Meßopfer wird im Namen der *ganzen Kirche* und für *alle Gläubigen*, sowohl für die lebenden wie für die bereits verstorbenen, von dem Priester (als minister Christi) — im Anschluß an die ebenso allgemeine Opferintention Christi — Gott dargebracht. Es ist darum auch für die ganze Kirche in dem früher erklärten Sinne wirksam (fructus *generalis*). Diese für die ganze Kirche bestimmten Wirkungen des heiligen Opfers (des opus *operatum*) fließen naturgemäß zunächst dem celebrirenden Priester (fructus *specialissimus*) und den andächtig beiwohnenden Gläubigen zu (fructus *specialis*), sofern diese ja *actuell* an dem Opfer Christi und der Kirche sich betheiligen. Hierbei kommt es auf die *Zahl* der Anwesenden nicht an. Weil das Opfer an sich von unendlichem Werthe und von Gott für alle Glieder der Kirche bestimmt ist, so bringt es auch für alle Theilnehmenden, je nach Maßgabe ihrer Disposition, dieselben (endlichen) Wir-

kungen hervor, möge ihre Zahl eine geringe oder eine noch so große sein. In der genannten Beziehung ist demnach die Wirksamkeit des heiligen Opfers eine unbegrenzte (efficacia *extensive* infinita).

Das heilige Meßopfer ist der Kirche als ein auch von ihr Gott darzubringendes Opfer von Christus anvertraut (S. 812). Darum steht es ihr auch zu, besondere, von ihr erwählte Zwecke mit der Darbringung desselben zu verbinden. Hierauf beruht die kirchliche Sitte, das heilige Opfer speciell für Einzelne, Lebende oder Verstorbene, zu feiern, oder Einzelnen die Früchte desselben besonders zuzuwenden (*applicatio* specialis). Diese Zuwendung geschieht durch die vor Gott ausgesprochene Absicht (intentio) des celebrirenden Priesters, das heilige Opfer speciell zu dem genannten Zwecke Gott darbieten zu wollen. Die allgemeine Wirksamkeit desselben wird dadurch nicht beeinträchtigt. Die durch eine solche Application erzielte Wirkung des Meßopfers wird von den Theologen Fructus *ministerialis* genannt. Dieselbe beruht einerseits auf der objectiven Wirksamkeit desselben (dem opus *operatum*), und ist anderseits durch die genannte Intention des Priesters (als opus *operantis*) bedingt.

Trid. Sess. 22. c. 6: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret; nec tamen, si id non semper fiat, propterea Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat, atque adeo commendat, si quidem illae quoque Missae vere communes censeri debent; partim quod in eis populus spiritualiter communicet; partim vero, quod a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. *Cat. rom.* l. c. q. 78: Ex quo facile perspicitur, omnes Missas communes censendas esse, ut quae ad communem omnium fidelium utilitatem et salutem pertineant.

Der speciellen Application des heiligen Opfers gedenken schon *Tert.* l. c. (S. 822). *Cypr.* Ep. 1 (al. 66), 2; *Aug.* Conf. IX, 12. In einem gewissen Umfange ist dieselbe von der Kirche den Bischöfen und Pfarrern vorgeschrieben. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 6. *Bill.* l. c. art. 4. *Bened. XIV.* de ss. Missae sacrif. III, 8; 9. Heuser, Die Verpflichtung der Pfarrer, die heilige Messe für die Gemeinde zu appliciren. Düsseld. 1850.

Ausdrücklich wurde diese kirchliche Sitte und die ihr zu Grunde liegende Glaubensanschauung von Pius VI. gegen die Jansenisten in Schutz genommen. Vgl. Prop. Syn. *Pistor.* damn. 30: Doctrina Synodi ... sic intellecta, ut praeter peculiarem commemorationem et orationem, specialis ipsa obligatio seu applicatio sacrificii, quae fit a sacerdote, non magis prosit (ceteris paribus) illis pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia, speciatim a pastoribus pro suis ovibus, ... falsa, temeraria, perniciosa, Ecclesiae injuriosa, inducens in errorem alias damnatum in Wicleffo.

Bened. XIV. de Syn. dioec. l. c.: Semel autem posito, quod effectus sacrificii finitus sit, perspicuum jam est, illud plus ei prodesse, cui applicatur, quam aliis; uti enim ratiocinatur *Suar.* in P. III. disp. 78. sect. 1; et disp. 79. sect. 12, aut consideratur tanquam propitiatorium, seu satisfactorium; et certe pro illo speciatim satisfacit, in cujus debiti solutionem Deo exhibetur; aut consideratur tanquam impetratorium, et profecto ad beneficia illi uberius elargienda Deum movet, pro quo nominatim sacerdos divinam hostiam immolans, Deum exorat. Vgl. ib. 9, 4.

Die genannte Application kann in gültiger und erlaubter Weise für alle Glieder der streitenden und der leidenden Kirche stattfinden; ferner auch (sofern von der satis-

factorischen Wirksamkeit des heiligen Opfers abgesehen wird) für lebende Ungläubige und Irrgläubige oder Schismatiker (*Suar*. l. c. disp. 78. sect. 2: Erit tamen consultum, et consuetudini Ecclesiae magis consentaneum, nunquam expresse nominare personam aliquam infidelem, ita ut ab aliis audiri possit, ne fortasse scandalum aliquod aut admirationem ingerat). Unerlaubt hingegen ist die specielle Application für namentlich Excommunicirte (Excommunicati *vitandi*); sie ist auch unwirksam, insoweit das heilige Opfer im Namen der Kirche dargebracht wird. Bezüglich der Excommunicati *tolerati* sind die Ansichten der Theologen getheilt. Jedenfalls ist es durch kirchliche Gesetze öfters untersagt worden, für verstorbene Akatholiken (die in der Regel zu den Excommunicati *tolerati* zu rechnen sein werden) das heilige Opfer direct zu appliciren. Vgl. *Bellarm*. l. c. II, 6. *Tournel*. l. c. art. 7. *Ferrar*. Bibl. s. v. *Missae sacrif*. art. 7. Specht a. a. O. S. 173 ff. Gihr a. a. O. S. 168 ff.

Vierter Abschnitt.

Die wesentlichen Eigenschaften und die Unterscheidungsmerkmale der von Christus gestifteten Kirche.

§ 157.

Indefectibilität, Einheit, Ausschließlichkeit der Kirche.

Die Eigenschaften der Kirche ergeben sich aus ihrem Wesen, oder m. a. W. aus ihrer (bisher beschriebenen) inneren und äußeren Organisation. Sie sind, wie diese, Gottes eigene Schöpfung. Aus diesem Grunde kann an ihnen auch die von Christus gestiftete Kirche als solche erkannt werden. Die wesentlichen Vollkommenheiten der Kirche (dotes, proprietates Ecclesiae) sind daher zugleich die Kriterien oder Unterscheidungsmerkmale (notae) der wahren Kirche allen fälschlich so genannten Kirchen gegenüber, soweit sie nämlich in der äußeren Erscheinung und in der Geschichte der Kirche erkennbar hervortreten, und anderseits der Natur der Sache gemäß, sowie nach der Lehre der Offenbarung, der von Christus gestifteten Kirche innewohnen müssen. Die hier in Betracht kommenden Merkmale der Kirche lassen sich auf die vier Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität zurückführen.

Die Erörterung der Eigenschaften der Kirche unter dem zuletzt genannten Gesichtspunkte gehört in die Apologetik. Vgl. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheol. II, 60 ff. und die dort genannte Literatur. *Bellarm*. de Conc. et Eccl. IV. J. Deby, Die eine wahre Kirche. S. 102 ff.

Die hier hervorzuhebenden Sätze wurden größtentheils in der vorstehenden Lehre von der äußeren und inneren Organisation der Kirche bereits erklärt und begründet.

1. Die Kirche ist unvergänglich (indefectibel) in dem zweifachen Sinne, daß sie nicht bloß bis zum Ende der Zeiten auf Erden fortbestehen wird, sondern daß sie auch allzeit in ihrem Wesen, in ihrem Wirken, in den ihr anvertrauten Gnadenmitteln (Lehre, Sacramente, Opfer), vor jeder Corruption durch den Beistand des heiligen Geistes behütet, ihre ursprüngliche

Integrität bewahren wird. In dieser Indefectibilität der Kirche ist also vor allem auch die Infallibilität ihrer Lehrverkündigung mit einbegriffen. Daß der Kirche jene Vollkommenheit zukomme, müßte schon aus ihrem göttlichen Ursprung und aus ihrem von Gott gewollten Zwecke erschlossen werden. Sie ist ihr überdieß von dem Erlöser ausdrücklich verheißen, und war bereits von den Propheten des Alten Bundes als eine Eigenschaft des messianischen Reiches geweissagt worden.

Conc. Prov. Col. P. I. c. 21 (§ 129, 3). Die Erklärung und Begründung dieser Sätze s. o. § 128. 129. 131. 137 ff.

In Bezug auf die äußeren Bedrängnisse, welche den Fortbestand der Kirche zu gefährden scheinen, vgl. *Aug.* Enarr. in Ps. 40. n. 1: Mortuus est (Christus), et non periit nomen ejus, sed seminatum est nomen ejus; mortuus est, sed granum fuit, quo mortificato seges continuo exsurgeret . . . Ut moreretur iterum Christus non in capite, sed in corpore suo, occisi sunt et Martyres. Ad multiplicandam Ecclesiam valuit sanctus sanguis effusus, seminationi accessit et mors Martyrum. Multiplicati sunt magis magisque Christiani, et non est impletum quod dixerunt inimici, *Quando morietur, et peribit nomen ejus* (Ps. 40, 6). Adhuc et modo dicitur. Sedent Pagani, et computant sibi annos, audiunt fanaticos suos dicentes: Aliquando Christiani non erunt, et idola illa coli habent, quemadmodum antea colebantur . . . Bis victi, vel tertio sapite: mortuus est Christus, non periit nomen ejus; mortui sunt Martyres, multiplicata est magis Ecclesia, crescit per omnes gentes nomen Christi; qui de morte sua et de resurrectione sua praedixit, qui de mortibus Martyrum suorum et de corona praedixit, ipse et de Ecclesia sua futura praedixit: si verum dixit bis, tertio mentitus est? Vanum est ergo, quod creditis contra illum. Enarr. in Ps. 60. n. 6: Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat hujus saeculi finis, et nos ab ista temporali aeterna illa habitatio suscipiat, ad quam nos deducet qui factus est spes nostra. Enarr. in Ps. 103. Serm. 2, 5: Nutabit Ecclesia, si nutaverit fundamentum: sed unde nutabit Christus, qui antequam veniret ad nos, et carnem susciperet, omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; qui omnia continet majestate, et nos bonitate? Non nutante Christo, *non inclinabitur in saeculum saeculi* (Ps. 103, 5). Ubi sunt qui dicunt periisse de mundo Ecclesiam, quando nec inclinari potest? Vgl. *Bellarm.* l. c. III, 13.

2. Die Einheit wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und Definitionen an erster Stelle als eine wesentliche Eigenschaft der Kirche hervorgehoben. Sie bedeutet sowohl die Einzigkeit (unitas numerica, singularitas), als auch die Einigkeit der Kirche in Bezug auf ihr inneres und äußeres Leben. In letzterer Beziehung gründet sich die Einheit der Kirche, und tritt zugleich nach außen hervor, in der Einheit der Lehre (des Glaubens), der hierarchischen Ordnung (des kirchlichen Gehorsams), und der wesentlichen Gnadenmittel (des Cultus, des inneren Gnadenlebens).

Symb. *Nic. Const.:* Et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 10—12. *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 26: Una est doctrina, quam per totum terrarum orbem disseminandam Christus Apostolis commisit. Una sola est janua, qua in Ecclesiam patet aditus, unum Baptisma. Unum solum est Christi corpus, quod est Ecclesia, et unius solius corporis fideles sunt membra. Una est Christi sponsa, et Christus unum est Ecclesiae caput invisibile. Nec potest non esse una sola Ecclesia, cum unum solum sit fundamentum visibile, quo singulae hujus societatis partes fulciantur, et inter se mutuo contineantur. Verum Christi ovile illud solum est, cujus Petrus est pastor; verum Christi invisibilis corpus visibile illud solum est, quod Petro capite visibili est insignitum. Pro-

pterea symbola, ut unum Dominum Jesum Christum, sic unam profitentur Ecclesiam, et sancti Patres, ut unam arcam Noë, ita unam solam norunt Ecclesiam.

Es ist eine unbestreitbare und unbestrittene Thatsache, daß Christus nur eine Kirche gestiftet hat. Allen seinen Anordnungen und Belehrungen in Bezug auf die Kirche liegt die Idee der Einheit oder Einzigkeit derselben zu Grunde. Das Gleiche gilt von der Lehre und dem Wirken der Apostel. Die Kirche ist das Eine Haus Gottes auf Erden, die Eine Heerde Christi; sein Leib, seine Braut u. s. f. Wie in der heiligen Schrift, so wird auch in der Tradition diese Eigenschaft der Kirche durch den Hinweis auf die Einheit Gottes, auf die Einheit des Zweckes der Kirche und der jenem Zwecke dienenden Gnadenmittel, die Einheit des unsichtbaren (Christus) und des sichtbaren (Petrus) Fundamentes der Kirche u. dgl. begründet. Vgl. o. § 127. 130 ff. 137.

Tert. de praescr. 20: Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una, omnes probant unitatem. *Cypr.* Ep. 43 (al. 40), 5: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una super petram Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri propter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est, quodcunque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur. Andere Zeugnisse s. o. § 127, 4 c.

Die Einigkeit der Kirche in der dreifachen oben genannten Beziehung ist wiederum mit ihrer inneren und äußeren Organisation nothwendig gegeben. Auch diese Eigenschaft der Kirche soll durch die von Christus und den Aposteln auf sie angewandten Bilder und Gleichnisse (s. o.) hervorgehoben werden. Diese ihre Vollkommenheit bildete den Gegenstand des hohenpriesterlichen Gebetes Christi, sie ist der Zweck und die Frucht des ihr verheißenen immerwährenden Beistandes des heiligen Geistes.

Joh. 17, 20—23. 1 Kor. 12, 12. 13. Eph. 4, 1—4 u. a. St. s. o. § 127, 4. Vgl. § 129, 3.

Die schönen Erörterungen des hl. Ignatius, Tertullians, der hl. Cyprian und Irenäus über die Einheit der Kirche in der Lehre, im Gehorsam gegen die Hierarchie und im Cultleben s. o. S. 25. 575. 623.

Ueber die Glaubenseinheit der Kirche vgl. *Iren.* adv. haer. I, 10. 2: Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans, et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae, quae in Germania sunt fundatae, ecclesiae aliter credunt aut aliter tradunt: neque hae, quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae; sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet, et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire. Et neque is, qui valde praevalet in sermone ex iis qui praesunt ecclesiis, alia quam haec sunt dicet: (nemo enim super magistrum est) neque infirmus in dicendo deminorabit traditionem. Cum enim una et eadem fides sit, neque is qui multum de ea potest dicere, ampliat, neque is, qui minus, deminorat. *Aug.* Enarr. in Ps. 44. n. 24: Vestis reginae hujus (Ecclesiae) quis est? Et pretiosus est, et varius est: sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis. Alia lingua Afra, alia Syra, alia Graeca, alia Hebraea, alia illa et illa; faciunt istae linguae varietatem vestis reginae hujus. Quomodo autem omnis varietas vestis in unitate concordat, sic et omnes linguae ad unam fidem. In veste varietas sit, scissura non sit . . . Quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur: non diversum aurum, sed varietas de auro. Eandem quippe sapientiam, eandem doctrinam et disciplinam omnes linguae praedicant. Enarr. in Ps. 85. n. 14: Antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quare una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una ex-

spectatio. Das gegentheilige Schauspiel bieten überall die häretischen Parteien dar. *Tert.* de praescr. 41 (§ 137, 1). c. 42: De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? . . . Ita fit, ut ruinas facilius operentur stantium aedificiorum, quam exstructiones jacentium ruinarum . . . Ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt. Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur, quae accepit, quemadmodum de arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. *Hilar.* de Trin. VII, 4: Haeretici igitur omnes contra Ecclesiam veniunt; sed dum haeretici omnes se invicem vincunt, nihil tamen sibi vincunt. Victoria enim eorum Ecclesiae triumphus ex omnibus est, dum eo haeresis contra alteram pugnat, quod in haeresi altera Ecclesiae fides damnat (nihil enim est, quod haereticis commune est): et inter haec fidem nostram, dum sibi adversantur, affirmant.

Jene Glaubenseinheit der Kirche wird dadurch nicht aufgehoben, daß nicht alle ihre Glieder in Bezug auf alle Glaubenswahrheiten (oder Sittenlehren) eine durchaus reine und in allem mit der Lehre der Kirche übereinstimmende Erkenntniß besitzen. (*Aug.* de Bapt. c. Don. III, 15. 20; s. o. S. 673). Sie wird, trotz dieser (unbewußten oder unfreiwilligen) Verschiedenheiten der Glaubenserkenntniß dadurch gewahrt, daß alle ächten Glieder der Kirche der einen Lehrautorität derselben sich rückhaltlos unterwerfen, und dadurch principiell den gleichen Glauben besitzen (unitas *formalis*), womit freilich von selbst auch eine weitreichende Uebereinstimmung in Bezug auf die Erkenntniß und Auffassung der einzelnen Glaubenspunkte (unitas *materialis*) gegeben ist.

Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 127: „Allerdings ist die Einheit der Kirche im Glauben nicht nothwendig eine materiale; das heißt, damit die Kirche im Glauben einig sei, wird nicht erfordert, daß ihre Bekenner in allen und jeden religiösen Fragen dasselbe denken und sagen; aber sie ist nothwendig eine formale, das ist: alle, die zu ihr gehören, müssen das Princip der Einheit, ihr unfehlbares Lehramt anerkennen. Wer von diesem Princip abfällt, der fällt auch von der Gemeinschaft der Gläubigen ab."

3. Mit der Einzigkeit der Kirche ist die Ausschließlichkeit derselben nothwendig gegeben. Wenn es nur eine von Christus gestiftete Kirche gibt, und wenn diese, nach Gottes Absicht, die Mittlerin des ewigen Heiles für alle Menschen sein soll, so kann das Heil (ordentlicher Weise) nicht in einer anderen religiösen Gemeinschaft, oder außerhalb der Kirche erlangt werden. Gleichwie allen Menschen die Erlösung von der Sünde und die ewige Seligkeit nur in Christo von Gott bereitet ist, so ist auch die von Christus gestiftete Kirche die einzige Heilsanstalt, durch deren Vermittlung der einzelne Mensch des in Christo ihm bereiteten Heiles theilhaftig werden kann. Nicht minder ist es Gottes ausgesprochener Wille, daß alle Menschen die in Christo ihnen dargebotenen Heilsgnaden ergreifen, und zu diesem Zwecke der Kirche sich anschließen sollen. In diesem zweifachen Sinne ist der Satz zu verstehen: Extra Ecclesiam nulla salus.

Later. IV. c. 1 (§ 129, 1). Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. *Pii IX.* Alloc. 9. Dec. 1854 (§ 124, 2c). *Conc. Prov. Col.* P. I. c. 26: Nulla religioni christianae perniciosior est sententia quam illa, quae statuit, perinde esse, quam quis ejusdem formam seu societatem religiosam amplectatur aut profiteatur. Eo enim illa valet sententia, ut aut Deo praecipienti obsequendum, aut religionem christianam revelatam esse negetur . . . . Cum Christus sua ipsius Apostolos instruxerit potestate ad fidem praedicandam, Sacramenta administranda, homines in salutis

via ducendos, et hanc in Ecclesia potestatem perpetuam esse voluerit: dubium esse nequit, quin is, qui cognitae potestati se subducit ac reluctatur, in re gravissima Christo ipsi obedientiam deroget. Qui vero rebellis exsistit Deo, quam salutis spem, nisi resipiscit, habebit? Et sane Christus non ut suos agnoscere potest illos, qui ipsius doctrinam, Sacramenta et mandata respuunt; aeternae potius damnationis sententiam in omnes, qui non essent credituri, pronuntiatam legimus. *Syll.* Prop. 15: Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. Prop. 16: Homines in cujusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt. Prop. 17: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Vgl. oben § 129. 137.

Marc. 16, 16 (§ 147, 6 a). Joh. 10, 9: Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet. 14, 5: Ego sum via, et veritas, et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me. Apg. 4, 12: Et non est in alio aliquo salus. Non enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Matth. 18, 17: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Gal. 1, 8: Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Tit. 3, 10: Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita; (11) sciens, quia subversus est, qui ejusmodi est, et delinquit, cum sit proprio judicio condemnatus. Andere Beweisstellen s. o. S. 579. 623. Die Zeugnisse der Tradition s. S. 575. 623 f.

So unwandelbar die Kirche die obigen Sätze an sich, oder nach ihrer objectiven und allgemeinen Geltung, allzeit festgehalten hat, ebenso bestimmt hat sie anderseits erklärt, daß es einen unverschuldeten Irrthum und eine unzurechenbare Unwissenheit in Bezug auf die einzig wahre Religion und Kirche gebe, und daß Gott allein das Urtheil darüber zustehe, ob und inwieweit diejenigen, welche nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehören, deßhalb mit Schuld behaftet und vom ewigen Heile ausgeschlossen seien.

Vgl. oben die Lehre von der Universalität der Gnade (§ 124, 2 c); und die Unterscheidung der inneren und der äußeren Seite der kirchlichen Gemeinschaft (S. 571).

Pii IX. Alloc. cit. (§ 124, 2 c): Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem. *Conc. Prov. Col.* l. c.: Quam certo autem Ecclesia pronuntiat, non esse salutem illis, qui Ecclesiam veram cognitam non sequuntur, tam certo etiam Deo, qui solus singulorum corda scrutatur, judicium de eorum, qui errant culpa committit.

Bellarm. l. c. III, 3: Respondeo igitur, quod dicitur, extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa, nec desiderio sunt de Ecclesia, sicut de Baptismo communiter loquuntur theologi . . . Neque repugnat similitudo arcae Noë, extra quam nemo salvabatur, etiamsi voto in ea fuisset: nam similitudines non in omnibus conveniunt. Quocirca 1 Petr. 3, 21 Baptismus comparatur arcae Noë, et tamen constat, sine Baptismo in re aliquos salvari.

Man beachte auch *Vatic.* Sess. 3. c. 3: Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur. Ut autem officio . . . . (§ 128, 3). Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi.

§ 158.

Heiligkeit, Katholicität, Apostolicität der Kirche.

1. Die Heiligkeit ist in mehrfachem Sinne eine wesentliche Eigenschaft der Kirche. Vollkommenste Heiligkeit, d. i. Reinheit und Gottgefälligkeit, eignet ihr vermöge ihres Ursprunges und ihres Zweckes. Sie ist eine unmittelbare göttliche Schöpfung und zu dem Zwecke in's Dasein gerufen, um die gefallene Menschheit durch Entsündigung und Heiligung ihrem übernatürlichen Endziele entgegen zu führen (§ 128. 129). Heilig sind auch ihrem Wesen nach die der Kirche zu Erfüllung jenes Zweckes von Christus anvertrauten übernatürlichen Mittel der Wahrheit und der Gnade (§ 129. 137); der heilige Geist selbst ist mittelst der von ihm gespendeten Gnaden das innere Lebensprincip der Kirche (§ 113. 118), durch welches sie mit Christus, als ihrem Haupte, unzertrennlich verbunden ist. Heilig ist die Kirche auch aus dem Grunde, weil sie alle Gläubigen zu einem heiligen Leben beruft; und weil die göttliche Kraft ihres Wirkens zu allen Zeiten in der persönlichen Heiligkeit vieler ihrer Glieder, welche durch deren heroische Tugendübung und durch die ihnen von Gott verliehenen Charismen oder Wundergaben unzweideutig erwiesen wurde, im hellsten Glanze erstrahlte.

Cat. rom. l. c. q. 13: Altera proprietas Ecclesiae est, ut sit sancta; quod a principe Apostolorum accepimus eo loco: *Vos autem genus electum, gens sancta* (1 Petr. 2, 9). Appellatur autem sancta, quod Deo consecrata dedicataque sit . . Nec mirum cuiquam videri debet, Ecclesiam dici sanctam, tametsi multos peccatores continet. Sancti enim vocantur fideles, qui populus Dei effecti sunt, quive se fide et Baptismate suscepto Christo consecrarunt, quamquam in multis offendunt, et quae polliciti sunt non praestant; quemadmodum etiam, qui artem aliquam profitentur, etsi artis praecepta non servent, nomen tamen artificum retinent . . . Sancta etiam dicenda est, quod veluti corpus cum sancto capite Christo Domino totius sanctitatis fonte conjungitur, a quo Spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur . . . Accedit etiam, quod sola Ecclesia legitimum sacrificii cultum et salutarem habet Sacramentorum usum, per quae tanquam efficacia divinae gratiae instrumenta Deus veram sanctitatem efficit, ita ut quicunque vere sancti sunt, extra hanc Ecclesiam esse non possint.

Eph. 5, 25—28 (S. 792); 1, 3. 4 (S. 367). Tit. 2, 14 (S. 444). Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. 1 Theff. 4, 3: Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra. Vgl. die § 113. 118 cit. Stellen.

Ign. M. Smyrn. Prooem. *Cypr.* de un. Eccl. 6: Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica . . . Haec nos Deo servat, haec filios regno, quos generavit, assignat. *Aug.* de fide et symb. 10, 21: Credimus et sanctam Ecclesiam, utique catholicam. Nam et haeretici et schismatici congregationes suas ecclesias vocant. Sed haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum; nec schismatici, quoniam diligit proximum; et ideo peccatis proximi facile ignoscit, quia sibi precatur ignosci ab illo, qui nos reconciliavit sibi, delens omnia praeterita, et ad vitam novam nos vocans. Vgl. die Schilderung der Heiligkeit der Anachoreten und anderer kirchlicher Stände *Aug.* de mor. Eccl. cath. et de mor. Man. I, 31—33.

Die Unheiligkeit einzelner Glieder kann der Kirche die ihrem Wesen nach ihr innewohnende Heiligkeit nicht rauben. Vgl. o. S. 570 ff. *Aug.* l. c. 34, 76: Nunc vos illud admoneo, ut aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos quotidie tamquam malos

filios corrigere studet. Sed quicunque illorum bona voluntate Deique auxilio corriguntur, quod amiserant peccando, poenitendo recuperant. Qui autem voluntate mala in pristinis vitiis perseverant, aut etiam addunt graviora prioribus, in agro quidem Domini sinuntur esse, et cum bonis seminibus crescere, sed veniet tempus quo zizania separentur. Aut si jam propter ipsum christianum nomen magis in palea quam in spicis esse arbitrandi sunt, veniet etiam qui aream purget, et a frumentis paleam separet, et singulis partibus pro suo cujusque merito, quod oportet, summa aequitate distribuat.

2. Katholisch (allgemein) ist die Kirche vermöge ihres Wesens und der ihr anvertrauten Gnadenmittel; denn sie ist die einzige und schlechthin vollkommene Form und Erscheinungsweise der christlichen Religion; durch sie wird alle Wahrheit und alle Gnade, welche Christus der heilsbedürftigen Menschheit gebracht und bereitet hat, bewahrt und ausgespendet. Sie ist katholisch, weil ihre Sendung sich auf alle Zeiten und alle Völker der Erde erstreckt; weil, in gewissem Sinne, alle Gerechten aller Zeiten (sei es der Hoffnung nach, oder vermöge ihres inneren Glaubens und Gnadenlebens) zu ihr gehörten und gehören werden (S. 571. 583); weil endlich ihre Wirksamkeit Himmel und Erde umfaßt.

Vgl. o. § 129 (S. 581). *Cat. rom.* l. c. q. 14: Tertia proprietas Ecclesiae ea est, ut catholica, nempe universalis vocetur; quae appellatio vere illi tributa est, quoniam, ut testatur s. Augustinus (Serm. 242) *a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur.* Neque enim, ut in humanis rebus publicis aut haereticorum conventibus, unius tantum regni terminis, aut uno hominum genere Ecclesia definita est; verum omnes homines, sive illi barbari sint sive Scythae, sive servi sive liberi, sive masculi sive feminae, caritatis sinu complectitur .... Praeterea omnes fideles, qui ab Adam in hunc usque diem fuerunt, quive futuri sunt, quamdiu mundus exstabit, veram fidem profitentes, ad eandem Ecclesiam pertinent .... Universalis etiam ob eam causam dicitur, quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant, non secus ac qui *arcam, ne diluvio perirent, ingressi sunt.*

Vgl. § 129, 3—5 (S. 583). Matth. 28, 18—20. Apg. 1, 8. u. a. St. f. S. 623. 458 ff. Kol. 1, 18—20. Eph. 1, 10 (S. 367). Vgl. dazu *Aug.* Enchir. 51 (S. 452). *Ign. M.* Smyrn. 8: „Wo also der Bischof erscheint, dort sei auch die Gemeinde, gleichwie wo Christus Jesus, dort die katholische Kirche" (vgl. Nirschl a. a. O. S. 40). *Cypr.* de un. Eccl. 5 (S. 576). *Aug.* Enarr. in Ps. 62. n. 2: Non solum autem fideles qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus ejus pertinent, cujus corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. De vera rel. 7, 12: Tenenda est nobis christiana religio, et ejus Ecclesiae communicatio quae catholica est, et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur. Andere Aussprüche f. S. 575. f. 583. Vgl. R. Söber, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtl. Entwicklung. Würzb. 1881.

3. Die Kirche besitzt die Eigenschaft der Apostolicität, weil sie, von den Aposteln gegründet, die von ihnen überkommene innere und äußere Organisation (Lehre, Gnadenmittel, Verfassung) unversehrt bewahrt hat und allzeit bewahren wird; weil insbesondere dem Episkopate, mit Einschluß des Primates, kraft der von Anfang an ununterbrochen fortlaufenden rechtmäßigen Succession der göttlich-apostolische Ursprung und damit

zugleich die göttlich-apostolische Sendung nachweislich zukommt. Apostolisch ist die Kirche vor allem auch darum, weil sie durch den Primat des Papstes mit **Petrus** und seinem **bischöflichen Stuhl** zu **Rom** untrennbar verbunden ist. Sie heißt aus diesem Grunde auch die **römische** Kirche.

Cat. rom. l. c. q. 15: Sed ex origine etiam, quam revelata gratia ab Apostolis ducit, Ecclesiae veritatem agnoscimus; siquidem ejus doctrina veritas est, non recens, neque nunc primum orta, sed ab Apostolis jam olim tradita, et in orbem terrarum disseminata . . . Quare, ut omnes intelligerent, quaenam esset Ecclesia catholica, Patres in symbolo illud divinitus addiderunt: *Apostolicam.* Etenim Spiritus sanctus, qui Ecclesiae praesidet, eam non per aliud genus ministrorum, quam per apostolicum gubernat, qui Spiritus primum quidem Apostolis tributus est, deinde vero summa Dei benignitate semper in Ecclesia mansit.

Die nähere Erklärung und Begründung dieser Sätze s. o. S. 25 ff. § 131 (S. 586); § 132 ff. (S. 591); § 135 (S. 615); § 137 (S. 622).

Dritte Hauptabtheilung.

Die Lehre von der Vollendung oder die Eschatologie.

§ 159.

Vorbemerkungen.

1. Im Unterschiede von den reinen Geistern, welche alsbald nach ihrer Erschaffung, auf Grund eines einzigen freien Willensactes, in einen ewig unwandelbaren Zustand der Glückseligkeit einerseits, und der Verdammniß anderseits von Gott versetzt wurden, soll die Menschheit, und mit ihr die ganze irdische Schöpfung, nach Gottes Rathschlüssen auf dem Wege einer lange dauernden **Entwicklung** ihrer ewigen Vollendung entgegengeführt werden. Dieses göttliche Weltgesetz tritt namentlich seit dem **Sündenfall** klar hervor, in der stufenweise fortschreitenden Vorbereitung des Erlösungswerkes, und sodann in dem allmählichen Ausbau des sichtbaren Gottesreiches auf Erden, der heiligen Kirche, durch welches allen Geschlechtern der Menschen und allen Völkern der Erde im Verlaufe der Zeiten die Gnaden der Erlösung vermittelt werden sollen.

Die **Dauer** dieser irdischen Entwicklungsperiode der Menschheit ist ein in den ewigen Rathschlüssen Gottes verborgenes Geheimniß. Nur das ist uns geoffenbart, daß sie ihren Abschluß in einer letzten, der ganzen Welt bestimmten Offenbarung Gottes, dem **allgemeinen Weltgericht** finden wird. Durch dieses Gericht sollen der ganzen Menschheit ihre ewigen Geschicke zugetheilt werden; der ganze Mensch soll dadurch, nach Leib und Seele, die seiner sittlichen Entwicklung entsprechende **ewige Vergeltung** empfangen. Darum wird demselben die **allgemeine Auferstehung** der Todten vorausgehen. Der Träger dieser letzten Offenbarungen Gottes wird der **verherrlichte Gottmensch** sein (s. § 112, 1), welcher zum zweiten Male, in

sichtbarer Erscheinung, als Weltrichter und als Vollender aller Dinge von Gott zu den Menschen wird gesandt werden.

2. Wie die Menschheit im Ganzen, so ist auch der einzelne Mensch in seinem persönlichen sittlich-religiösen Leben dem Gesetze der Entwicklung und allmählichen Vollendung unterworfen. Dieses Gesetz scheidet sein gesammtes Dasein und Leben in eine irdische Periode des Hinstrebens oder Wandelns zu seinem ewigen Endziele (status *viae* seu *viatoris*), und in eine jenseitige Periode ewiger Vollendung (status *termini* seu *comprehensoris*). Letztere ist, je entsprechend der diesseitigen freien Selbstbestimmung des Menschen, entweder eine ewige Vollendung in der Anschauung und im glückseligen Besitze Gottes (der Himmel), oder eine endgültige Vollendung in der Sünde, und demgemäß ein Strafzustand ewiger Verdammniß (die Hölle). Die Grenze zwischen den beiden genannten Perioden bildet der Tod, als Abschluß des Status viatoris. Die Entscheidung über die jenseitigen Geschicke des einzelnen Menschen vollzieht sich in Form eines, an den Tod sich anschließenden, göttlichen Gerichtes (das besondere Gericht). Die in Gott Vollendeten gelangen auf Grund dieses Gerichtes entweder sofort (der Seele nach) zum Besitze der himmlischen Seligkeit; oder sie werden, wenn noch irgend welche zeitliche Strafschuld oder läßliche Sünde ihnen anhaftet, dem Reinigungsorte zum Zwecke vollkommener Läuterung zeitweilig überwiesen.

3. Aus diesen Andeutungen ergibt sich der Inhalt und die Eintheilung des vorliegenden Lehrstückes. Die Lehre von der Vollendung des Einzelmenschen, oder von der besonderen Vollendung, hat den Tod und das besondere Gericht, sodann die jenseitigen Zustände, den Himmel, den Reinigungsort und die Hölle, zum Gegenstande. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung hat die Wiederkunft Christi (Parusie) nebst den sie einleitenden Ereignissen; die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht und das Weltende in Betracht zu ziehen.

Die in der Ueberschrift gewählten Bezeichnungen des vorliegenden Lehrstückes sind beide biblisch begründet. Die heilige Schrift redet von einer Vollendung der Welt (consummatio saeculi) bei der Wiederkunft Christi; ebenso auch von den „letzten Dingen" (τὰ ἔσχατα) des Menschen, und von den „letzten Tagen und Zeiten" (ἔσχαται ἡμέραι, ἔσχατοι καιροί) sowohl der vorchristlichen als der christlichen Weltperiode.

Ueber die hohe Bedeutung der hier zu erörternden Glaubenswahrheiten für das sittliche Leben des Menschen vgl. Sir. 7, 40: In omnibus operibus memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis. *Cat. rom.* P. I. c. 8. q. 10: Ac profecto vix quisquam adeo praeceps in scelera feretur, quem illa cogitatio ad pietatis studium non revocet, fore aliquando, ut ei apud justissimum judicem omnium non solum factorum dictorumque, sed occultissimarum etiam cogitationum ratio reddenda, et pro meritis poena persolvenda sit. Justus vero ad colendam justitiam magis ac magis incitetur, ac summa laetitia efferatur necesse est, quamvis etiam in egestate, infamia, cruciatibus vitam degat, cum animum ad eum diem refert, quo post aerumnosae hujus vitae certamina victor universis hominibus audientibus declarabitur; et divinis, atque illis quidem aeternis honoribus, in coelestem patriam receptus, afficietur.

Erstes Kapitel.

Die besondere Vollendung.

§ 160.

Der Tod.

1. Der leibliche oder physische Tod ist, seinem Wesen nach betrachtet, die Trennung der Seele und des Leibes, oder die Auflösung der menschlichen Natur in ihre beiden wesentlichen Bestandtheile. Die heilige Schrift bezeichnet ihn seiner sittlich-religiösen Bedeutung nach als Rückkehr der Seele zu Gott, und des Leibes zum Staube der Erde; als Lebensende, oder Abreise aus diesem Leben, als Befreiung der Seele aus dem irdischen Gezelt (des Leibes). Wenn sie ihn ein „Entschlafen" des Menschen nennt, so soll damit nur, wie auch im profanen Sprachgebrauche, die äußere Erscheinung des entseelten Körpers bildlich bezeichnet, keineswegs aber gesagt werden, daß die Seele einem schlafähnlichen Zustande der Bewußtlosigkeit beim Tode verfalle.

Phil. 1, 23: Coarctor autem e duobus: desiderium habens *dissolvi*, et esse cum Christo, multo magis melius; (24) permanere autem in carne, necessarium propter vos. 2 Tim. 4, 6: Ego enim jam delibor, et tempus *resolutionis* meae instat.

Aug. Civ. XIII, 6: Quapropter quod adtinet ad corporis mortem, id est, separationem animae a corpore, cum eam patiuntur qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente conjunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu. Vgl. Ib. c. 2 (S. 309). Diese Definition des Todes findet sich oft bei den heiligen Vätern (vgl. *Ginella*, De notione atque origine mortis. Vratisl. 1868. pag. 9). Sie ist mit der kirchlichen Lehre von der Seele als Lebensprincip des Leibes (§ 80, 2) nothwendig gegeben.

Auf die Geschichte der Erschaffung des Menschen (Gen. 2, 7; 3, 19) weist hin die Beschreibung des Todes Eccl. 12, 1. 7: Memento creatoris tui in diebus juventutis tuae, antequam . . . revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

Weish. 3, 1: Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. (2) Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, (3) et quod a nobis est iter, exterminium; illi autem sunt in pace. 2 Kor. 5, 1: Scimus enim, quoniam, si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis.

Schon aus diesen Stellen erhellt, daß die Seele nach der Trennung vom Leibe ihr bewußtes, persönliches Dasein und Leben bewahrt. Noch bestimmter ist diese Thatsache verbürgt durch die geoffenbarten Glaubenswahrheiten vom besondern Gerichte und der sich daran anschließenden jenseitigen Vergeltung. Die Lehre vom „Seelenschlafe" der Abgeschiedenen hat die Kirche wenigstens indirect verworfen, indem sie die eben genannten Glaubenswahrheiten definirte. Jener Irrlehre huldigten die Nestorianer (*Euseb.* Hist. eccl. VI, 37. *Aug.* Haer. 83); später einzelne Wiedertäufer; auch in der neuern Zeit wurde sie von protestantischen Theologen vertreten. Vgl. Klee, Dogmengeschichte II, 316. (Hagenbach), Lehrbuch der Dogmengesch. 5. Aufl. S. 654. 740. S. unten § 161, 2.

Im übertragenen Sinne dient der Ausdruck „Tod" in der heiligen Schrift und im kirchlichen Sprachgebrauche zur Bezeichnung des sittlichen Zustandes des unerlösten oder in schwere Sündenschuld verstrickten Menschen (das Gegenbild des übernatürlichen, durch die heiligmachende Gnade bewirkten „Lebens"; s. § 118); sowie zur Bezeichnung der ewigen Verdammniß (das Gegenbild des ewig glückseligen Lebens in Gott, s. § 162). Letztere heißt auch der zweite oder der ewige Tod.

Vgl. z. B. Röm. 8, 13: Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. 6, 21: Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? Nam finis illorum mors est. (22) Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam. (23) Stipendia enim peccati, mors; gratia autem Dei, vita aeterna in Christo Jesu, Domino nostro. Vgl. Gal. 6, 8 (Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 63 ff.). Apok. 20, 14: Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis; haec est mors secunda.

Aug. Op. imp. c. Jul. VI, 31: Quamvis ergo multae mortes inveniantur in Scripturis, duae tamen sunt praecipuae, prima et secunda; prima est, quam peccando intulit primus homo; secunda est, quam judicando illaturus est secundus homo. Civ. XIII, 2 (S. 309); c. 11, 2: Illa enim (mors) est gravior, et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte; ac per hoc nunquam viventes, nunquam mortui, sed sine fine morientes. Nunquam enim erit homini pejus in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte.

2. Daß die ganze Menschheit ausnahmslos der Nothwendigkeit des leiblichen Todes unterworfen sei, ist in gewissem Sinne eine Erfahrungsthatsache. Die Offenbarung bestätigt das Vorhandensein dieses allgemeinen Todesgesetzes, indem sie zugleich den Ursprung desselben aufdeckt. Wiewohl der Tod an sich eine natürliche, mit dem Wesen der menschlichen Natur nothwendig gegebene Erscheinung ist, so besitzt derselbe doch in der thatsächlichen Weltordnung den Charakter einer über die Menschheit, um der ersten Sünde willen, von Gott verhängten Strafe.

Thom. Aq. II. 2. Q. 164. a. 1. ad 1: *Naturalis* est (mors) propter conditionem materiae, et est *poenalis* propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

Die Erklärung und Begründung dieses Dogma's wurde in einem anderen Zusammenhange bereits gegeben. S. o. § 85, 3; 87, 5.

Sofern das genannte Todesgesetz den Menschen vom ersten Augenblicke seines Lebens an mit unvermeidlicher Nothwendigkeit umstrickt, wird das Leben mit Recht ein beständiges Sterben oder Hineilen zum Tode genannt. Auch diesen Gedanken, nebst der Ungewißheit der Todesstunde anderseits, hat die christliche Ascetik stets in der wirksamsten Weise verwerthet, in schroffem Gegensatz zu den Verirrungen der heidnischen Lebensanschauung (Epikuräismus, Apathie, fatalistische Resignation u. dgl.).

Aug. Civ. XIII, 10: Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur, ut mors veniat. Hoc enim agit ejus mutabilitas toto tempore vitae hujus (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem . . . Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae hujus, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquanto tardius ire permittitur; sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu . . . Nunquam igitur in vita homo est, ex quo est in corpore isto moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. Vgl. die schöne kirchliche Sequenz (von Notker Balbulus, 9. Jahrh.): Media vita in morte sumus; quem quaerimus adjutorem, nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris juste irrasceris? In te speraverunt patres nostri, speraverunt et liberasti eos. Sancte Deus! Ad te clamaverunt

patres nostri, clamaverunt et non sunt confusi. Sancte fortis! Ne despicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra, ne derelinquas nos. Sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos. *Greg. M.* Hom. in Evang. 13: Horam vero ultimam Dominus noster idcirco voluit nobis esse incognitam, ut semper possit esse suspecta; ut, dum illam praevidere non possumus, ad illam sine intermissione praeparemur. Proinde, fratres mei, in conditione mortalitatis vestrae mentis oculos figite; venienti vos judici per fletus quotidie et lamenta praeparate. Et cum certa mors maneat omnes, nolite de temporalis vitae providentia incerta cogitare. Terrenarum rerum vos cura non aggravet. Quantislibet enim auri et argenti molibus circumdetur, quibuslibet pretiosis vestibus induatur caro, quid est aliud quam caro? Nolite ergo attendere quid habetis, sed quid estis .... Quia igitur momentis suis horae fugiunt, agite, fratres carissimi, ut in boni operis mercede teneantur ... Quia ergo et venturae mortis tempus ignoramus, et post mortem operari non possumus, superest, ut ante mortem tempora indulta rapiamus. Sic enim, sic mors ipsa cum venerit, vincetur, si priusquam veniat, semper timeatur.

Der Strafcharakter des Todes tritt auch in der natürlichen Furcht des Menschen vor demselben hervor. *Aug.* Op. imp. c. Jul. II, 186: Si mors poenalis non est, quae a corpore animam separat, cur eam timet natura? ... Quid causae est, ut infans, ubi paululum ab infantia progredi coeperit, jam formidet occidi? Cur non ita ut in somnum, sensus est proclivis in mortem? .... Si ergo frustra mors timetur, ipse timor ejus est poena; si autem anima separari a corpore naturaliter non vult, ipsa mors poena est, quamvis eam in usum bonum gratia divina convertat. Freilich soll damit nicht geläugnet werden, daß der Mensch auch von Natur, abgesehen von der Sündenstrafe, einen natürlichen Widerwillen gegen den Tod gehabt haben würde (*Aug.* Serm. 172. al. 32. de verb. Ap. 1, 1: Mortem quippe horret, non opinio, sed natura. Vgl. 2 Kor. 5, 4; und den „Todeskampf" des sündelosen Erlösers Luk. 22, 40 ff.), und daß die Gnade auch in diesem Punkte die Schwachheit der Natur mehr oder minder zu überwinden vermöge (Die heiligen Märtyrer. Vgl. auch Röm. 7, 14; Phil. 1, 23).

Eine Ausnahme von dem allgemeinen Todesgesetze scheint in Bezug auf Henoch und Elias eingetreten zu sein, insofern dieselben dem diesseitigen Leben entrückt wurden, ohne zuvor dem Tode ihren Tribut gezahlt zu haben.

Ueber Henoch s. Gen. 5, 24: Ambulavit cum Deo (d. h. er war Gott wohlgefällig in seinem sittlichen Wandel; vgl. 17, 1; 24, 10; Sir. 44, 16; Hebr. 11, 5), et non apparuit, quia tulit eum (LXX: μετέθηκεν) Deus. Sir. 44, 16: Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam (καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς). Hebr. 11, 5: Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus; ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo.

Ueber die Himmelfahrt des Elias s. 4 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9: Qui receptus es in turbine ignis, in curru equorum igneorum. (10) Qui scriptus es in judiciis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium, et restituere tribus Jacob. Vgl. Mal. 4, 5: Ecce, ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. (6) Et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum, ne forte veniam et percutiam terram anathemate (vgl. *Aug.* Civ. XX, 29; u. § 167).

An diese Stelle knüpft sich die altkirchliche Ueberlieferung, daß Elias und Henoch von Gott an einen unbekannten Ort lebend entrückt worden seien, jedoch vor dem Weltende auf Erden wiedererscheinen und (im Kampfe mit dem Antichrist) den Tod erleiden werden. Vgl. u. § 167. Inzwischen ist ihr von Gott auf wunderbare Weise erhaltenes Dasein ein Vorbild der ewigen Unverweslichkeit, welche dereinst den vom Tode Auferstandenen zu Theil werden soll.

Iren. adv. haer. V, 5. 1: Quapropter dicunt presbyteri, qui sunt Apostolorum discipuli, eos qui translati sunt (Henoch et Elias), illuc (in das irdische Paradies) translatos esse, ... et ibi manere eos qui translati sunt usque ad consummationem, coauspicantes incorruptelam. *Tert.* de an. 50: Translatus est Henoch et Elias, nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Ceterum morituri reservantur, ut anti-

christum sanguine suo exstinguant. De resurr. carn. 58: Quod (die Unverweslichkeit der auferstandenen Leiber) hodie Enoch et Elias nondum resurrectione dispuncti, quia nec morte functi, qua tamen de orbe translati et hoc ipso jam aeternitatis candidati, ab omni vitio et ab omni damno et ab omni injuria et contumelia immunitatem carnis ediscunt: cuinam fidei testimonium signant, nisi qua credi oportet, haec futurae integritatis esse documenta? *Aug.* Serm. 299 (de natal. Ap. Petri et Pauli 5), 11: Vivunt Enoch et Elias; translati sunt, ubicunque sint, vivunt. Et si non fallitur quaedam ex scripturis Dei conjectura fidei, morituri sunt. Commemorat enim Apocalypsis (11, 7) quosdam duos mirabiles prophetas, eosdemque morituros, et in conspectu hominum resurrecturos, et ascensuros ad Dominum; et intelliguntur ipsi Enoch et Elias; quamvis illic nomina eorum taceantur. Vgl. de Gen. ad lit. IX, 6. 11. Auch selbst dann, wenn den beiden Genannten der Tod nicht bevorstünde, würden die Pelagianer diese Ausnahmen nicht zu Gunsten ihrer Lehre geltend machen können. *Aug.* Ep. 193, 3. 5: Ut enim omittam quod ipsi quoque morituri postea perhibentur, sicut plerique exponunt Apocalypsim Joannis de duobus illis prophetis, . . . ut ergo hoc omittam, ista quaestione dilata, quomodolibet sese habeat, quid istos adjuvat, quaeso te? Neque enim hinc ostendunt, non propter peccatum homines secundum corpus mori. Nam si Deus, qui tam multis fidelibus suis donat ipsa peccata, voluit quibusdam etiam istam poenam donare peccati; qui nos sumus qui respondeamus Deo, cur alius sic, alius autem sic?

Ueber die Frage, ob bei der Wiederkunft Christi auch die alsdann noch Lebenden den Tod erleiden werden, s. § 168.

3. Mit dem Tode geht die Zeit der sittlichen Prüfung und Bewährung (der status *viatoris*) für den Menschen auf ewig zu Ende. Jenseits ist ihm weder die Möglichkeit des Verdienstes, noch auch die des Mißverdienstes geboten. Der sittliche Zustand, in welchem er im Augenblicke des Todes erfunden wird, ist allein für die ewige göttliche Vergeltung maßgebend. Den origenistischen Irrthum, daß auch jenseits die Gerechten wieder von Gott abfallen, und die Verdammten sich wieder bekehren könnten, hat die Kirche auf der Synode zu Constantinopel (543) verworfen. Schrift und Tradition bezeugen obiges Dogma auf's Bestimmteste.

Syn. Const. c. Orig. can. 5 (§ 75, 4). Andere indirecte Lehrentscheidungen s. § 161, 2.

Sir. 14, 17: Ante obitum tuum operare justitiam, quoniam non est apud inferos invenire cibum. 18, 22: Non impediaris orare semper, et ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in aeternum. 11, 27. 28 (S. 841) 2 Kor. 5, 10: Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit (τὰ διὰ τοῦ σώματος scil. πεπραγμένα), sive bonum, sive malum. Auch wird auf die in Rede stehende Wahrheit von der kirchlichen Auslegung bezogen Eccl. 11, 3: Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. Joh. 9, 4: Venit nox, quando nemo potest operari. Matth. 5, 25. 26 (§ 164).

Cypr. Ad Demetr. 25 (22): Quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus. Hic vita aut amittitur aut tenetur. Vgl. de laps. 29 (S. 756). *Hilar.* in Ps. 51. n. 23: Non enim confessio peccatorum nisi in hujus saeculi tempore est, dum voluntati suae unusquisque permissus est, et per vitae licentiam habet confessionis arbitrium. Decedentes namque de vita, simul et de jure decedimus voluntatis. Tunc enim ex merito praeteritae voluntatis lex jam constituta aut quietis aut poenae excedentium ex corpore suscipit voluntatem. *Aug.* Enchir. 110: Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari. Nemo se autem speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. *Joan. Damasc.* de orth. fide II, 4 (S. 292). S. u. § 161.

Wie die menschliche Heilsordnung überhaupt dem freien Willen Gottes entsprungen ist, so kann auch dieses besondere Moment derselben nur aus einer Bestimmung des göttlichen Willens erklärt werden. An sich wäre es nicht undenkbar, daß die sittliche Prüfung und Entwicklung des Menschen auch im Jenseits noch fortdauerte. S. § 121, 2 b.

Ueber die Unwandelbarkeit des Willens in den Seligen des Himmels und in den Verdammten s. u. § 162 u. 163.

Ueber die Möglichkeit des Wiedererscheinens Verstorbener s. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 69 a. 3: Aliquem exire de inferno, vel de paradiso, potest intelligi dupliciter: uno modo ita, quod simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus, vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest .... Alio modo potest intelligi, ut exeant inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae providentiae ... Secundum ergo naturalem cursum animae separatae propriis receptaculis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus (de cura pro mort. ger. 16) narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et etiam credi potest, quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quae in 4. Dialog. Gregorii c. 36, 40 et 55 narrantur, patet. Ib. ad 3: Quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium, sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, et eis multa dicunt in somnis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat, in lib. de cura pro mort. ger. c. 11 et 12. Vgl. o. § 77, 2; 78, 2.

§ 161.

Das besondere Gericht.

1. Sofort nach dem Tode wird die abgeschiedene Seele dem ihrer sittlichen Verfassung entsprechenden jenseitigen Zustande von Gott überwiesen (n. 2.) Das dieser Ueberweisung zur Grundlage dienende göttliche Urtheil wird das besondere Gericht (jud. *particulare*) genannt. Die Thatsächlichkeit eines solchen Gerichtes ist in der Offenbarung theils direct, theils indirect, durch den Hinweis auf die nach dem Tode stattfindende Vergeltung gelehrt (a). Ueber die Form oder die näheren Umstände desselben kann nur aus der Natur der Sache einiges erschlossen werden (b).

a. Die (indirecten) kirchlichen Lehrentscheidungen s. u. n. 2. *Cat. rom.* P. I. c. 8. q. 3: Sed duo tempora ... observanda sunt, in quibus unicuique necesse est in conspectum Domini venire, et singularem cogitationum, actionum, verborum denique omnium rationem reddere, demumque judicis praesentem subire sententiam. Primum est, cum unusquisque nostrum migrat e vita; nam statim ad Dei tribunal sistitur, ibique de omnibus justissima quaestio habetur, quaecunque aut egerit, aut dixerit, aut cogitarit unquam. Atque hoc privatum judicium vocatur. Eccl. 12, 1. 7 (S. 836). V. 13: Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo; (14) et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive

bonum, sive malum illud sit (der Zusammenhang legt es hier wenigstens nahe, an ein beim Tode stattfindendes Gericht zu denken). Sir. 11, 27: In die bonorum ne immemor sis malorum, et in die malorum ne immemor sis bonorum; (28) quoniam facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas. (29) Malitia horae oblivionem facit luxuriae magnae, et in fine hominis denudatio operum illius. 14, 17; 18, 22 (S. 839). Die Parabel vom armen Lazarus und dem reichen Prasser Luk. 16, 19 ff. hat dieselbe Wahrheit zur Voraussetzung. Vgl. V. 22: Factum est autem, ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae. Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. S. u. *Aug.* de an. et ejus orig. II, 4. 8. Ebenso lehrt der Apostel, für den Gerechten sei der Tod der Uebergang zum „Dasein bei Christus", d. h. zur himmlischen Seligkeit. Darin ist gleichfalls eine sofortige göttliche Entscheidung vorausgesetzt. Phil. 1, 23 (S. 836). 2 Kor. 5, 8: Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum. 1 Theſſ. 5, 10 (S. 844).

Hebr. 9, 27: Et quemadmodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium; (28) sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata; secundo sine peccato apparebit exspectantibus se in salutem. V. 27 wird nur von wenigen Exegeten (so auch vom hl. Thomas und Estius) auf das allgemeine Gericht, von den meisten hingegen, sowie von vielen Vätern, auf das besondere Gericht bezogen. Für diese Erklärung spricht, wie der Wortlaut, so auch der Zusammenhang. Christus ist durch sein einmaliges, die Sündenschuld aller Menschen tilgendes Opfer am Kreuze (sofort) in den Besitz seiner himmlischen Herrlichkeit gelangt. Darum vergleicht der Apostel dieses Geheimniß mit der für den Menschen von Gott bestimmten Heilsordnung. Gleichwie Tod und Gericht ein für allemal über das ewige Loos des Menschen entscheiden, so hat auch das eine Opfer Christi am Kreuze, auf Grund dessen er in das Allerheiligste des Himmels einging, ein für allemal die Vollendung seines Mittleramtes bewirkt. Wenn er dereinst wiederkommen wird, so erscheint er „ohne Sünde", d. h. dann wird er nicht wieder, wie bei seiner ersten Ankunft, mit der Sündenschuld der Menschen von Gott belastet (s. S. 446); denn die Sündenschuld ist getilgt für Alle. Es erübrigt nun dem verherrlichten Erlöser nur noch, die Erlösten, welche seiner Ankunft entgegenharren, in den vollen Besitz der himmlischen Glückseligkeit einzuführen. — Mit Rücksicht auf Hebr. 9, 27 wird man auch 2 Kor 5, 10 (S. 839) auf das besondere Gericht beziehen dürfen.

Tertullian tritt der Lehre von der Seelenwanderung mit dem Glaubenssatze entgegen, daß die Seele sofort nach dem Tode von Gott endgültig gerichtet werde, und die ihr gebührende ewige Vergeltung, und zwar im Zustande persönlichen Selbstbewußtseins, empfange (de an. 33: Et evacuabitur ratio judicii, si meritorum deerit sensus; deerit autem sensus meritorum, si status verterit animarum; vertit autem status animarum, si non eaedem perseveraverint. . . . Deus itaque judicabit plenius, quia extremius per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii, nec in bestias, sed in sua corpora revertentibus animabus. Et hoc semel, et in eum diem, quem solus Pater novit, ut pendula exspectatione sollicitudo fidei probetur, semper diem observans, dum semper ignorat, quotidie timens, quod quotidie sperat).

Aug. de an. et ejus orig. II, 4. 8 (In dem Werke des Vincentius Victor de anima, bemerkt der heilige Lehrer, fänden sich manche Irrthümer, wenig Neues und Nützliches; Einiges, was allen Katholiken bekannt sei; dazu gehört der Glaube an das specielle Gericht): Nam illud, quod rectissime et valde salubriter credit, judicari animas, cum de corporibus exierint, ante quam veniant ad illud judicium, quo eas oportet jam redditis corporibus judicari, atque in ipsa, in qua hic vixerunt carne torqueri, sive gloriari, hoc itane tandem nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta obstinatione mentis obsurduit, ut in illo paupere qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae, et in illo divite cujus in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat, vel audita non credat? Vgl. *Chrys.* in Gen. hom. 13, 6. Weitere Zeugnisse s. u. n. 2.

Wenn mit dem Tode die Zeit der Prüfung und Bewährung (der status *viatoris*) für den Menschen ihren Abschluß findet (S. 839), so erscheint es auch als durchaus con=

gruent, daß sofort eine definitive göttliche Entscheidung (ein Gericht) über das Endergebniß der sittlichen Entwicklung des Menschen, und die ewigen Geschicke desselben erfolge. Das providentielle Wirken Gottes am Menschen kann ja keine Unterbrechung erleiden; auch ist nicht abzusehen, zu welchem Zwecke ein Aufschub jener Entscheidung stattfinden sollte; zumal da derselbe nicht bloß für die Sünder, sondern auch für die abgeschiedenen Gerechten höchst peinlich sein würde.

Suar. in III. P. disp. 52. sect. 2: Tempus merendi et demerendi in morte finitur; ergo tunc est accommodatissimum tempus, ut unusquisque de propriis actibus judicetur, quia nihil est, cur amplius differatur. Cur enim tanto tempore affligantur justi non solum diu sperantes, sed etiam incerti de salute sua existentes, maxime cum ea afflictio nihil eis ad salutem prodesse possit? Cur etiam fere toto illo tempore erunt aequales justi et peccatores in statu illo formidinis et dubitationis pleno?

Der hl. Thomas hebt hervor, wie das zweifache Gericht der zweifachen Vollendung entspreche, welcher der Mensch einerseits in seinem individuellen Dasein (als Einzelwesen), und anderseits als Glied des menschlichen Geschlechtes (als sociales Wesen) entgegenreife. Darum sei auch das zweite Gericht kein müßiges; das erste wird dadurch in mehrfacher Beziehung ergänzt.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 88. a. 1. ad 1: Quilibet homo et est singularis persona, et est pars totius generis humani; unde et duplex ei judicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicabit *bis in idipsum* (Nah. 1, 9), quia non duas poenas pro uno peccato inferet, sed poena quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul. Von den Gerechten gilt das Analoge bezüglich der leiblichen Verklärung. S. u. § 162. 168.

b. Nach der Analogie eines menschlichen Gerichtes würden drei Hauptmomente oder Bestandtheile des Judicium particulare anzunehmen sein: Die Untersuchung und Feststellung des Thatbestandes, das Urtheil, und die Vollziehung desselben. Das erstgenannte Moment kann aber hier, wegen der Allwissenheit Gottes, offenbar nicht statthaben. Es kann sich nur darum handeln, daß der abgeschiedenen Seele vollkommene Klarheit über ihren sittlichen Zustand zu Theil werde, sei es durch sich selbst, oder kraft einer besonderen göttlichen Erleuchtung. Auch ist wohl anzunehmen, daß Gott der Seele irgendwie das Bewußtsein mittheile, daß sie nunmehr dem göttlichen Gerichte unterstehe. Mit der Erkenntniß, welche Gott von dem sittlichen Zustande des Abgeschiedenen besitzt, ist auch sein Urtheil über dessen Ewigkeit nothwendig gegeben. Es erübrigt nur, dasselbe dem Gerichteten kund zu thun (etwa durch innerliche Einsprechung oder Inspiration), und es zu vollstrecken. Wenn das göttliche Gericht sofort nach dem Tode, und in der eben beschriebenen Form erfolgt, so dürfte wohl anzunehmen sein, daß der Ort des Abscheidens zugleich auch der Ort des Gerichtes sein werde.

Aug. Civ. XX, 14 (über das sogen. „Buch des Lebens", welches nach Apok. 20, 12 beim jüngsten Gerichte aufgeschlagen werden soll): Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit. In ea quippe quodam modo legitur, quidquid ea faciente recolitur.

Suar. l. c.: Dicendum est, neque animam judicandam deferri in coelum, neque Christum descendere ad judicandam illam (animam); sed in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam judicis. Et hoc est adduci ad tribunal ejus, absque alia locali mutatione. Et verisimile est, in eo instanti cognoscere,

sese judicari, et salvari vel damnari imperio et efficientia non solum Dei, sed etiam hominis Christi. Ueber letzteres vgl. Joh. 5, 22 (S. 460); u. unten § 169.

Die Lehre einzelner Väter, daß die Engel an dem Gerichte theilnehmen werden, ist gewiß in der Natur der Sache wohl begründet. Der einem jeden von Gott zugetheilte Schutzengel wird durch seine Gegenwart bei diesem entscheidenden Acte seine Thätigkeit in angemessener Weise beschließen (vgl. Luk. 16, 22: Factum est autem, ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae). Ebenso dürfte es zur wohlverdienten Beschämung der Sünder gereichen, in Gegenwart der verworfenen Geister, deren Botmäßigkeit sie in der Sünde sich überantwortet haben, gerichtet, und zur Vollstreckung des göttlichen Urtheilsspruches denselben übergeben zu werden.

Vgl. o. § 77, 2. Die kirchlichen Sterbegebete scheinen gleichfalls den Gedanken zu enthalten, daß die heiligen Engel, sowie die heiligen Schutzpatrone des Abscheidenden dem Gerichte anwohnen: Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, suscipientes animam ejus, offerentes eam in conspectu Altissimi. Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli deducant te. Die Seele selbst wird mit den Worten angeredet: Cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis; in adventu tuo, te comitantibus Angelis, contremiscat, atque in aeternae noctis chaos immane diffugiat.

Die Frage über die Vollstreckung des göttlichen Gerichtes bedarf einer eingehenderen Erörterung. S. n. 2.

2. Die Kirche hat es wiederholt als einen geoffenbarten Glaubenssatz definirt, daß der Eintritt der abgeschiedenen Seelen in die jenseitigen Zustände der himmlischen Seligkeit oder der ewigen Verdammniß sogleich nach dem Tode erfolge. Die Vollstreckung des im besonderen Gerichte gefällten göttlichen Urtheils erleidet also weder für die Gerechten, noch für die Sünder irgend welchen Aufschub. Einzelne Väter und Kirchenschriftsteller waren der Ansicht, erst nach der allgemeinen Auferstehung würden die Gerechten zur seligen Anschauung Gottes gelangen. Nur den heiligen Märtyrern werde sofort nach dem Tode diese Gnade zu Theil. Die Mehrzahl der heiligen Väter bezeugt hingegen auf's Bestimmteste den Glauben der Kirche an die oben genannte Wahrheit (a). Die feierliche Definirung derselben wurde dadurch veranlaßt, daß Papst Johannes XXII. (14. Jahrh.) in privaten Disputationen, in Briefen und Reden (nicht in einer apostolischen Lehrentscheidung) die Ansicht vertreten hatte, es sei nicht völlig gewiß, daß die Gerechten schon vor der allgemeinen Auferstehung zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens gelangten. Daß sie in den Himmel aufgenommen würden, und dort die heilige Menschheit Christi schauten, wollte der Papst damit nicht angezweifelt haben. Papst Benedict XII., und später das Florentinum, definirten dann auch nach dieser Seite hin den kirchlichen Glauben ausdrücklich. Derselbe prägt sich aus in der beständigen kirchlichen Sitte der Verehrung und Anrufung der Heiligen (b).

a. Schon in dem von den Griechen auf dem zweiten Lyoner Concil (1274) überreichten Glaubensbekenntniß heißt es: Illorum autem animas, qui post sacrum Baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae . . . sunt purgatae, mox in coelum recipi. Illorum autem animas qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

Bened. XII. Const. *Benedictus Deus* (2. Febr. 1336): Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus, quod secundum communem Dei

ordinationem animae Sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Jesu Christi passionem decesserunt, nec non sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum post sacrum ab eis Christi Baptisma susceptum, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc fuerit, aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatae; ac quod animae puerorum eodem Christi Baptismate renatorum et baptizandorum, cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis, qui purgatione hujusmodi indigebant, etiam ante resumtionem suorum corporum et judicium generale post ascensionem Salvatoris nostri Jesu Christi in coelum, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae, ac post Domini nostri Jesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali (s. § 162, 2). . . . Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur, et quod nihilominus in die judicii omnes homines cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum.

Florent. Decr. union.: Illorumque animas, qui post Baptisma susceptum . . . (s. *Lugdun. II.* S. 843), in coelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas (wie oben).... *Trid.* Sess. 25. De invoc. et rel. Sanctorum etc. (s. § 165).

Sir. 11, 28. Luk. 16, 22 (S. 841). 23, 42: Et dicebat (latro) ad Jesum: Domine, memento mei, cum veneris in regnum tuum. (43) Et dixit illi Jesus: Amen, dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso (s. o. S. 462). Phil. 1, 23 (S. 836); 2 Kor. 5, 6: Audentes igitur semper (wegen der uns innewohnenden Gnade Christi), scientes, quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (7) (per fidem enim ambulamus, et non per speciem): (8) audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum. (9) Et ideo contendimus, sive absentes, sive praesentes, placere illi. V. 10 (s. S. 839). 1 Thess. 5, 10: Qui (Christus) mortuus est pro nobis, ut sive vigilemus, sive dormiamus, simul cum illo vivamus. Eph. 4, 8—10 (S. 462; vgl. ebendas. die kirchliche Auslegung bezüglich der aus der Vorhölle Befreiten).

Im Zusammenhange mit ihren chiliastischen Anschauungen lehrten einzelne vornicänische Väter und Kirchenschriftsteller, erst nach Beendigung des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden werde die zweite, allgemeine Auferstehung erfolgen, und dann erst gelangten die Gerechten zur seligen Anschauung Gottes. Bis dahin verweilen die Seelen der Gerechten im Paradiese (?), oder in Abrahams Schooß; oder nach Anderen, die Seelen der Gerechten sowohl als der Sünder an besonderen Aufbewahrungsorten (receptacula). Vgl. *Just.* Dial. c. Tryph. 80. *Iren.* adv. haer. V, 5. 1 (S. 838). *Tert.* Apol. 47; de resurr. carn. 17. 43: Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso, non inferis diversurus. *Lact.* Inst. VII, 21 u. a.

Auch selbst bei einzelnen Vätern der nachnicänischen Zeit zeigt sich noch eine gewisse Unklarheit in Bezug auf die vorliegende Frage. So lehrt z. B. der hl. Ambrosius (de bono mort. 10, 47), Gute und Böse empfingen erst am Ende der Zeiten die ihnen gebührende Vergeltung; die gerechten Seelen seien inzwischen im Paradiese, oder in gewissen verborgenen Wohnstätten (receptacula): Ergo dum exspectatur plenitudo temporis exspectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine injuria, nec istae sine fructu sunt. Anderwärts sagt er, die Gerechten seien schon jetzt im Himmel (Ep. 54; in Luc. X, 217; l. c. c. 3). Vgl. *Hilar.* in Ps. 65, 22; in Ps. 120, 16. Der hl. Augustinus versteht unter dem „Schooß Abrahams" (Luk. 16, 22) den Himmel. Vgl. Qu. Evangel. II. q. 38. n. 1: Sinus Abrahae, requies beatorum pauperum, quorum est regnum coelo-

rum, in quo post hanc vitam recipiuntur. Sepultura inferni, poenarum profunditas, quae superbos et immisericordes post hanc vitam vorat. n. 5: Jam sinus Abrahae intelligitur secretum Patris, quo post passionem resurgens assumtus est Dominus. Hingegen ist es auch ihm nicht völlig klar, ob der Genuß der Anschauung Gottes ein vollkommener sein werde, solange die Seelen nicht mit dem Körper wieder vereinigt sind (s. u. § 162, 7). Vgl. Retr. I, 14. 2: Sed quinam sint illi beatissimi, qui jam sunt in ea possessione quo ducit haec via, magna quaestio est. Et Angeli quidem sancti quod ibi sint, nulla quaestio est. Sed de sanctis hominibus jam defunctis, utrum ipsi saltem dicendi sint jam in illa possessione consistere, merito quaeritur. Jam enim corpore quidem corruptibili, quo anima aggravatur, exuti sunt, sed adhuc exspectant etiam ipsi redemtionem corporis sui, et caro eorum requiescit in spe, nondum in futura incorruptione clarescit. Sed utrum ad contemplandam cordis oculis veritatem, sicut dictum est, facie ad faciem, nihil ex hoc minus habeant, non hic locus est disputando inquirere. Vgl. de Gen. ad lit. XII, 35. 68. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 4. a. 5. *Petav.* de Deo VII, 13. Klee a. a. O. II, 311 ff. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 749 ff.

Ganz bestimmt bezeugen das kirchliche Dogma *Ign. M.* ad Rom. 1: „Wirket mir nichts mehr aus, als daß ich Gott geopfert werde . . . Es ist ja schön, von dieser Welt zu Gott hin unterzugehen, damit ich zu ihm wieder aufgehe." Martyr. s. Polyc. n. 19. *Cypr.* de exhort. mart. Praef. n. 4 (Das Martyrium ist eine zweite Taufe): Baptisma, in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius, Baptisma, in quo Angeli baptizant, Baptisma, in quo Deus et Christus ejus exsultant, Baptisma, post quod nemo jam peccat, Baptisma, quod fidei nostrae incrementa consummat, Baptisma, quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. Vgl. c. 13 (§ 162, 2). Doch nicht bloß die heiligen Märtyrer, sondern alle Gerechten gelangen sofort nach dem Tode in den Himmel, und in die Gesellschaft aller Heiligen. De mortal. 26: Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno . . . Magnus illic nos carorum numerus exspectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat jam de sua incolumitate secura et adhuc de nostra salute sollicita . . . (Nach Aufzählung der verschiedenen Klassen der Heiligen, der Apostel, Märtyrer, Jungfrauen u. s. f.) Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus. Ep. 55, 17 (§ 164, 2). Ebenso *Hier.* c. Vigilant. 6. *Chrys.* in Matth. hom. 36, 3 u. a. *Greg. M.* Mor. IV, 37. Dial. IV, 25 (Auf den Einwand: Si igitur nunc sunt in coelo animae justorum, quid est, quod in die judicii pro justitiae suae retributione recipient?): Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animarum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. Vgl. *Petav.* l. c. VII, 13; 14. *Tournel.* de Deo. Q. 12. art. 1.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 69. a. 2: Animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet IV. Dial. Gregorii c. 25. 28, et in libro de eccl. dogm. 88.

b. Papst Johannes XXII. bezeichnet den von ihm in der vorliegenden Frage eingenommenen Standpunkt in einem an den König Philipp VI. von Frankreich (Nov. 1333) gerichteten Briefe folgendermaßen: Cum autem hanc quaestionem (ob nämlich die Gerechten schon vor der allgemeinen Auferstehung zum vollen Genuß der himmlischen Seligkeit, insbesondere zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen) B. Augustinus interdum in scriptis suis reputaverit valde dubiam et circa eam variasse dicatur, et nedum ipse, sed et multi doctores alii circa istam materiam varient, nos

interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus, non proferendo verbum de nostro capite, sed dicta scripturae sacrae et sanctorum, praecipue illorum, quorum scripturae ab Ecclesia sunt receptae; multique tam Cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice, praelatis ac magistris in theologia praesentibus est in curia pluries quaestio hujusmodi, *ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata*.

Schon die zeitgenössischen Theologen, namentlich auch Durandus a St. Portiano, Occam und Jacobus Novelli (später Papst Benedict XII., der Nachfolger Johanns XXII.) bekämpften die Auffassung des Papstes. Sie unterschieden zwischen Beatitudo *vera* und Beatitudo *completa*. Letztere, d. i. die Beseligung des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, stehe allerdings den Gerechten erst am Ende der Zeiten bevor; hingegen werde ihnen das, was das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmacht, d. i. die Anschauung und der Besitz Gottes, sofort nach dem Tode zu Theil. Wenn dieß nicht der Fall wäre, so würden sie eben der wahren und ihnen verheißenen Glückseligkeit ermangeln.

So erklärten auch die Theologen der Pariser Universität dem König Philipp: Singuli et singillatim in hac sententia omnes convenimus, quod a tempore mortis Domini nostri Jesu Christi, per quem pretium redemtionis generis humani exstitit persolutum, omnes animae sanctorum Patrum, quas idem Salvator noster descendens ad inferos eduxit de limbo, ceterorumque fidelium, quae de corporibus exierunt non habentes purgabile vel quae jam in purgatorio sunt purgatae, ad visionem nudam, claram et beatificam, intuitivam et immediatam essentiae divinae et beatissimae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, quam Apostolus 1 Cor. 13, visionem ‚facie ad faciem' nominat, sunt assumtae, ipsaque Deitate beata perfecte fruuntur, etiam quod crediderunt videntes, quod speraverunt tenentes, non in spe, sed in re sunt beatae, quodque dicta visio, quam nunc habent, minime evacuabitur resumtis corporibus alia succedente, sed ipsamet in eis cum sit vita aeterna perpetuo remanebit.

In einem zu Avignon (1334) abgehaltenen Consistorium ließ der Papst die Frage noch einmal verhandeln; er betheuerte von Neuem, daß er die Gründe für und wider besprochen und durch Andere habe entwickeln lassen, um Klarheit in die Sache zu bringen. Eine von dem kirchlichen Glauben abweichende Ansicht auszusprechen, sei nie seine Absicht gewesen: Et in conscientia mea dico, quo libenter essemus pro alia conclusione et libentius, quam pro ista conclusione negativa, si vera ostenderetur et necessaria, et si clarum esset in fide, quod animae sanctorum nunc viderent faciem Dei . . . Nunquam tamen meae intentionis fuit dicere aliquid contra fidem; et si aliquid diximus, totum ex nunc revocamus. Vor seinem Tode (1334) widerrief der Papst vor versammeltem Cardinalscollegium seine frühere Meinung, und erklärte: Fatemur siquidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in coelo, coelorum regno et paradiso et cum Christo et consortio Angelorum congregatae; et vident Deum et divinam essentiam facie ad faciem clare et in quantum status et conditio compatitur animae separatae. Si vero aliter circa materiam hujusmodi per nos dicta, praedicata seu scripta fuerunt, quoquo modo illa diximus, praedicavimus, seu scripsimus, recitando et conferendo et non determinando nec etiam tenendo, et sic et non aliter illa volumus esse dicta, praedicata, scripta. Sein Nachfolger, Benedict XII., erließ dann die oben mitgetheilte feierliche Entscheidung. Vgl. *Bellarm.* de Eccl. triumph. I, 1—6. *Tournel.* l. c. *Natal. Alex.* Hist. eccl. saec. XIII. et XIV. Diss. 11. art. 2. K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Liter. III, 522. *Ad. Krawutzcky,* De visione beatif. etc. Comm. histor. Vratisl. 1868. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. 1. A. III, 343.

Für die Ansicht, daß die Gerechten erst am Ende der Zeiten in die himmlische Seligkeit eingehen würden, hat man folgende Aussprüche der heiligen Schrift geltend machen wollen.

Matth. 25, 34: Tunc dicet rex his, qui ad dextris ejus erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. V. 26: Et ibunt hi in supplicium aeternum; justi autem in vitam aeternam. Hier wird

das allgemeine Gericht vom Erlöser geschildert. Dieses wird für Gerechte und Sünder die volle Vergeltung (consummatio *perfecta*) bringen (s. o. S. 842). Weil es sich dabei um das Weltgericht handelt, so wird auch eine feierliche Verkündigung oder Offenbarung der ewigen Geschicke aller Menschen in der angegebenen Weise stattfinden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß über den Einzelnen als solchen schon früher ein göttliches Gericht erfolgt und vollzogen wird.

2 Tim. 4, 8: In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex; non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum ejus. Hier wollte man unter „jenem Tage", an welchem der Apostel die ewige Vergeltung des Himmels zu erlangen hofft, den letzten Gerichtstag, oder die Zeit der Wiederkunft Christi verstehen. Nach dem Zusammenhange aber (vgl. V. 6—8) bezeichnet der Apostel mit jenem Ausdruck den Tag seines Todes, den er als nahe bevorstehend ansieht; sodann fügt er verallgemeinernd bei, „allen, die Christi Erscheinen lieben", d. i. allen gerechten, Gott liebenden und nach ihm verlangenden Seelen werde die gleiche Vergeltung zu Theil werden. Wann dieß geschehe, sagt der Apostel hier nicht; vgl. indeß Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 6; 1 Thess. 5, 10 (S. 844).

Hebr. 11, 13: Juxta fidem defuncti sunt omnes isti (die Gerechten des Alten Bundes), non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. V. 39: Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, (40) Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur. Hier lehrt der Apostel keineswegs, die Gerechten des Alten Bundes müßten auch jetzt noch der himmlischen Vollendung entgegenharren (Das ‚nunc' V. 16 ist nicht als Zeitpartikel aufzufassen es leitet vielmehr einen vom Apostel durch die beiden Prämissen V. 14 und 15 vorbereiteten Schlußsatz ein, und ist = proinde, mithin). Er will vielmehr zeigen, daß die Glaubensprüfungen, welche jene zu bestehen hatten, viel schwerer gewesen seien als diejenigen, welche den Christen (zunächst den Lesern des Briefes) widerfahren. Jene hatten die thatsächliche Erfüllung der Heilsverheißungen (V. 13) in Christo noch nicht vor Augen, und wurden des messianischen Heiles im vollen Sinne des Wortes (V. 39. 40) erst dann theilhaftig, als der Erlöser erschienen und die Erlösung vollbracht war (die Vorhölle, s. o. S. 461). So mußten sie, schließt der Apostel, gleichsam auf uns (d. i. die Generation, welche die thatsächliche Erfüllung der Heilsverheißungen selbst erlebte) warten, damit wir alle zusammen in die Vollendung (in das himmlische Vaterland, vgl. V. 16) eingingen. Wir (die Glieder des Neuen Bundes) sind also die Bevorzugten, welche der Vollendung nicht erst noch lange entgegenzuharren brauchen. Die Stelle enthält mithin einen weiteren Beweis für das in Rede stehende Dogma.

In einzelnen Meßliturgien wird gesagt, das heilige Opfer werde auch für die heiligen Patriarchen, Apostel, Märtyrer u. s. f. dargebracht; sie werden dort neben den lebenden Gläubigen und den Seelen im Reinigungsorte in dem sogen. Memento erwähnt (vgl. *Bona*, Rer. liturg. II, 11; 14. Specht a. a. O. S. 20 ff.). Schon bei den heiligen Vätern findet sich die Erklärung, daß die Heiligen durchaus nicht in demselben Sinne in jenen Gebeten genannt werden, wie die übrigen Glieder der Kirche. Nicht um Gnaden für sie zu erlangen, gedenkt die Kirche der Heiligen beim heiligen Opfer oder bringt sie letzteres Gott dar, sondern um Gott zu danken für die ihnen ertheilten Gnaden, oder damit er auf ihre Fürbitte hin die Gebete der Kirche erhöre, oder um die Heiligen durch diese Erwähnung zu verehren und sie den Gläubigen als Vorbilder vor Augen zu stellen.

Vgl. *Cyr. Hier.* Cat. myst. 5, 9: „Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Gebet aufnehmen möge." *Chrys.* in Act. Ap. hom. 21, 4: „Auch selbst für die heiligen Märtyrer ist es eine große Ehre, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, wenn sein Tod sich erneuert und die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers vollzogen werden." *Aug.* in Joan. tr. 84, 1: Ad ipsam mensam non sic eos (Martyres) commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus; sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus; quia impleverunt ipsi caritatem, qua Dominus dixit non posse esse

majorem. Civ. VIII, 27: ... ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus, et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex illorum memoriae renovatione adhortemur. Enchir. 110: Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis etiamsi nulla sint adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

Wenn es in einer Secrete der römischen Liturgie (Missa de Communi Conf. Pontif. II.) heißt: Ut per haec pia placationis officia et illum (Sanctum) *beata retributio comitetur;* und in einem Gebete beim Offertorium (Suscipe sancta Trinitas): Ut illis (Sanctis) *proficiat ad honorem,* so ist dabei entweder an eine Vermehrung der äußeren Ehre der Heiligen (durch ihre Verehrung auf Erden), oder an eine accidentelle Erhöhung ihrer himmlischen Glorie (s. u. § 162, 7) zu denken. Vgl. *Bona* l. c. *Bellarm.* de Purgator. II, 18. *Tournel.* de Deo Q. 12. art. 1. Specht a. a. O. S. 28. 39. 193.

Trid. Sess. 22. c. 3: Et quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat; ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris.

Einzelne Gebete in der kirchlichen Liturgie pro defunctis scheinen vorauszusetzen, daß die Entscheidung über das jenseitige Loos der Verstorbenen bei ihrem Tode noch nicht endgültig getroffen worden sei. So wird z. B. in einem Responsorium (Libera me) Gott im Namen der Abgeschiedenen angefleht, er möge sie „vom ewigen Tode erretten beim letzten Gerichtstage" (Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda, quando coeli movendi sunt et terra; dum veneris judicare saeculum per ignem); und in dem Offertorium der Messe betet der Priester: Domine Jesu Christe, Rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni, et de profundo lacu; libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum; sed signifer sanctus Michaël repraesentet eas in lucem sanctam . . . Es ist vor allem gewiß, daß die Kirche hier nicht um Errettung der Verstorbenen aus der Hölle zu Gott betet, da ein solches Gebet ihrem Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen würde. Aus diesem Grunde beziehen manche Theologen diese Gebete auf die Strafen des Reinigungsortes. So auch Papst Benedict XIV. (de ss. Missae sacrif. II, 9. 6): Dicendum videtur, Ecclesiam ea Antiphona seu Offertorio in Missis defunctorum purgatorii poenas intelligere; et purgatorium ideo infernum appellare, quod idem utrobique sit ignis; orare ut animae liberentur *de profundo lacu, et de ore leonis,* hoc est, de carcere illo subterraneo, ubi justorum animae expiantur; denique Ecclesiam a Deo petere, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, id est, ne in illo tenebricoso carcere tot cruciatibus conflictatae diutius detineantur; . . . neque enim ea verba de inferorum poenis possunt intelligi salva fide catholica. *Suar.* de Sacr. P. I. disp. 83. sect. 1. Wenn man jene Gebete auf die Höllenstrafen bezieht, wie dieß der Wortlaut zu fordern scheint (de morte aeterna, tartarus . . .), so muß man annehmen, es werde Gott in denselben nicht um Errettung aus der Hölle, sondern um Abwendung der ewigen Verdammniß (im besonderen, bezw. beim allgemeinen Gerichte) angefleht, und zwar ist dabei der Augenblick vorgestellt, wo der göttliche Urtheilsspruch über die Seele ergeht. In diesem Sinne kann die Kirche jene Gebete für die Verstorbenen auch in jedem späteren Zeitmomente noch immer verrichten, sofern einerseits für sie die jenseitige Lage der Verstorbenen ungewiß (nicht an sich unentschieden) ist, und weil sie andererseits annehmen darf, Gott werde auch diese (zukünftigen) Gebete bei dem besonderen Gerichte mit berücksichtigen.

Tournel. l. c. Obj. ex Liturg. et prec. Eccl.: Respondeo secundo, Ecclesiam, cum longo etiam post obitum tempore orat pro defunctis, spectare diem ipsum mortis, ad illum suas orationes dirigere. Ecclesia scilicet rem praeteritam velut

futuram ex desiderii sui ardore considerat; atque religionis mysteria, tametsi jam diu adimpleta, festiva recordatione ita exprimit ac celebrat, quasi jam tum adimplerentur aut adimplenda forent. Ita tempore Adventus postulat, ut cito veniat Christus: *Rorate*, inquit, *coeli desuper, et nubes pluant justum* . . . Et in festivitate Paschali ait: *Hodie Christum resurrexisse;* et ita de ceteris. Vgl. *Aug.* Enchir. 110 (S. 848).

§ 162.

Der Himmel.

1. Der jenseitige Wohnort und Zustand der vollendeten Gerechten wird in der Offenbarung und in der Kirchenlehre mit dem Namen Himmel bezeichnet. In ersterer Beziehung gebraucht die heilige Schrift als gleichbedeutend die Namen: Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem, Allerheiligstes, Wohnung Gottes oder der Heiligen u. a. Der glückselige Zustand der Vollendeten wird näher bezeichnet durch die Ausdrücke: Ewiges Leben, ewiges Heil, ewige Freude, ewiger Friede in Gott; er ist die Krone der Gerechtigkeit, oder die ewige Erbschaft, welche die Gerechten hienieden in Christo erlangt haben. Der „Himmel" ist hiernach das dem Menschen von Gott gesetzte übernatürliche Endziel. Er ist ein Glaubensgeheimniß im strengen Sinne des Wortes, das die menschliche Vernunft weder aus sich zu erkennen, noch irgendwie zu begreifen vermag.

1 Kor. 2, 9: Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus illis, qui diligunt illum; (10) nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Vgl. *Vatic.* Sess. 3. c. 2 (§ 28, 5). *Cat. rom.* P. I. c. 13. q. 4: Jam vero beatorum immensa gloria, innumeraque solidae laetitiae et voluptatis genera futura sunt; cujus gloriae magnitudinem, cum animus noster capere, aut illa in animos nostros penetrare nullo modo possit, necesse est, nos in illam, nempe in gaudium Domini, introire, ut eo circumfusi mentis desiderium cumulate expleamus.

Ueber den auch in den kirchlichen Symbolen sich findenden Ausdruck ‚Vita aeterna' s. *Cat. rom.* l. c. q. 2: Admonendi igitur sunt fideles, his vocibus, ‚vitam aeternam', non magis perpetuitatem vitae, cui etiam daemones sceleratique homines addicti sunt, quam in perpetuitate beatitudinem, quae beatorum desiderium expleat, significari. Ib. q. 3: Hoc vero potissimum nomine summa illa beatitudo appellata est, ne quis existimaret, eam in rebus corporeis et caducis, quae aeternae esse non possunt, consistere . . . Sed illud praeterea ex vi hujus nominis, ‚vitam aeternam', percipimus, semel adeptam felicitatem amitti nunquam posse, ut falso nonnulli suspicati sunt. Nam felicitas ex omnibus bonis sine ulla mali admixtione cumulatur, quae cum hominis desiderium expleat, in aeterna vita necessario consistit; neque enim potest beatus non magnopere velle, ut illis bonis, quae adeptus est, sibi perpetuo frui liceat. Quare, nisi ea possessio stabilis et certa sit, maximo cruciatu timoris angatur necesse est.

Wenngleich unter dem „Himmel" vorzüglich ein Zustand vollendeter übernatürlicher Glückseligkeit zu verstehen ist, so muß doch auch an irgend eine Oertlichkeit bei diesem Ausdrucke gedacht werden, innerhalb deren Gott den reinen Geistern und den vollendeten Gerechten diese Anschauung seines Wesens und die damit verbundene Glückseligkeit darbietet (§ 38, 2). So fordert es die Darstellungsweise der heiligen Schrift (vgl. z. B. Matth. 6, 9; Luk. 24, 51; Joh. 11, 41; Apg. 7, 55), sowie die allgemeine kirchliche Auffassung. Ferner kommt hier in Betracht, daß zwar Gott selbst allgegenwärtig ist, hingegen die Geister und die verklärten Leiber nicht allörtlich sein können, und darum stets

irgendwie in ihrem Dasein und Leben räumlich begrenzt sind (§ 77, 2). Es ist uns freilich unmöglich, irgend welche nähere Erkenntniß jener Oertlichkeit zu erlangen, da die Offenbarung sich nicht darüber ausspricht, und es sich anderseits um ein Geheimniß der übernatürlichen Welt- oder Gnadenordnung handelt, das für die Vernunft unerreichbar ist.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 69. a. 1: Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quandam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo, quo incorporalia esse possunt in loco, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem coelum Scriptura denuntiat Ps. 102, 19; et Is. 66, 1. Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta Deitatis, in coelo esse ponimus, animas vero, quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari. Ib. ad 1: Incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto, et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plane manifestus esse non potest.

2. Die ewige Vollendung und Glückseligkeit (consummatio, status *comprehensionis*), welche den Gerechten im Himmel zu Theil wird, besteht in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, und in dem liebenden Genusse seiner Schönheit und Vollkommenheit (visio beatifica). Die Offenbarung lehrt ausdrücklich, daß die Anschauung Gottes das (übernatürliche) Endziel sei, zu welchem der Mensch durch die göttliche Barmherzigkeit berufen ist; daß diese der ewige Lohn sei, der durch Christi Gnade und ein gottgefälliges Leben hienieden erlangt werde. Die Kirche hat diesen Glaubenssatz feierlich definirt, indem sie zugleich den Begriff jener beseligenden Anschauung Gottes näher erklärte.

Bened. XII. Const. *Benedictus Deus* (s. S. 843): . . . Viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui jam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale; ac quod visio hujusmodi divinae essentiae ejusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale judicium. *Florent.* Decr. union. (S. 844).

Cat. rom. l. c. q. 6: Ac solida quidem beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine fruamur, qui est omnis bonitatis ac perfectionis fons et principium.

Ueber den Begriff und den Ursprung der mittelbaren Gotteserkenntniß, welche der Mensch hienieden, sei es durch das bloße Vernunftlicht, oder zugleich auch durch den Glauben gewinnt, s. o. § 27; 29. Im Gegensatz dazu nennt die kirchliche Lehre die im Himmel zu erhoffende Erkenntniß Gottes ein unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens. Das göttliche Wesen selbst, so wie es an sich ist (nicht mehr bloß in geschaffenen oder endlichen Abbildern seiner Vollkommenheiten), tritt hier der Seele als intelligibeles Object entgegen. Gleichwie der sichtbare (sinnliche) Gegenstand dem Auge des Schauenden unmittelbar entgegenleuchtet, so schaut die Seele, d. h. so erkennt sie unmittelbar das Wesen Gottes (daher *visio* Dei *intuitiva*, oder *facialis*, ge-

mäß dem vom Apostel 1 Kor. 13, 12 gebrauchten Bilde; s. *Thom. Aq.* in 1 Cor. 13. l. 4 oben § 27, 2). Diese Erkenntniß Gottes ist also nicht zu denken als ein bloßes geistiges Anschauen irgend eines Geschöpfes, mittelst dessen dann das Wesen Gottes schlußweise oder analogisch erkannt würde (nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente); vielmehr enthüllt sich dem menschlichen Geiste das bis dahin ihm verborgene göttliche Wesen; es offenbart sich ihm klar und unverhüllt, d. h. bildlos und in Form einer unmittelbaren deutlichen Erkenntniß (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente). Ein absolutes Erfassen oder Begreifen (cognitio *comprehensiva*) des göttlichen Wesens wird dadurch dem geschaffenen Geiste nicht zu Theil; vielmehr ist zu einem solchen nur der absolute göttliche Geist selbst befähigt. S. § 28, 1.

Matth. 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Letzteres ist eine von den mannigfaltigen Formen, in welchen in den sogen. Makarismen (Matth. 5, 3—10) der himmlische Lohn der Tugend beschrieben wird (vgl. V. 3: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum et regnum coelorum. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 69. a. 4. ad 1: Omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna, quam intellectus humanus non capit; et ideo oportuit, quod per divina bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur).

Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna (welche der Erlöser den Seinigen vermitteln soll, V. 2), ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. V. 24: Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, et illi sint mecum; ut videant claritatem meam (τὴν δόξαν τὴν ἐμήν), quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi.

1 Kor. 13, 12 (§ 27, 2). *Thom. Aq.* i. h. l. ebend. Der h. Thomas fügt noch bei: ‚Nunc cognosco ex parte‘, id est, obscure et imperfecte; tunc autem, scilicet in patria, ‚cognoscam sicut et cognitus sum‘, id est, sicut Deus cognovit essentiam meam, ita Deum cognoscam per essentiam, ita quod ly ‚sicut‘ non importat hic aequalitatem cognitionis, sed similitudinem tantum.

1 Joh. 3, 2: Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit (wenn unsere Vollendung offenbar geworden, d. i. verwirklicht sein wird), similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est (*Cat. rom.* l. c. q. 6: Quam sententiam, Joan. 17, 3. s. Joannes videtur interpretari, cum ait: Carissimi . . . Significat enim beatitudinem ex iis duobus constare: tum quod Deum intuebimur, qualis in natura sua ac substantia est, tum quod veluti dii efficiemur. Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur).

Apok. 22, 4: Et videbunt (servi Dei) faciem ejus; et nomen ejus in frontibus eorum. (5) Et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernae, neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos; et regnabunt in saecula saeculorum.

Ein indirecter Beweis ergibt sich aus der Vergleichung folgender Aussprüche Christi. Matth. 18, 10: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis: Quia Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. 22, 30: In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur (homines), sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Luk. 20, 36: Aequales enim Angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.

Iren. adv. haer. IV, 20. 5: Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus; visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei (*Massuet:* Hominem in Filio Dei carne induto, quem oculis videre licuit, seu per visionem Filii incarnati praeparari ad videndum ipsum Patrem *intuitive,* ut loquuntur, in regno coelorum), Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in

aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum. Quemadmodum enim videntes lumen, intra lumen sunt, et claritatem ejus percipiunt: sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes ejus claritatem. Vivificat autem eos claritas: percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis et invisibilis visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se. Quemadmodum enim magnitudo ejus investigabilis est, sic et benignitas ejus inenarrabilis: per quam visus vitam praestat iis qui vident eum. Quoniam vivere sine vita impossibile est; subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit; participatio autem Dei est videre Deum, et frui benignitate ejus. *Cypr.* de exhort. mart. 13: Quanta est dignitas et quanta securitas, exire hinc laetum; exire inter pressuras et angustias gloriosum, claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus. *Aug.* Retr. I, 14, 2 (S. 845). Ep. 92 (al. 6), 4 (§ 39, 1) de Trin. I, 10 (s. u. § 169). Civ. XXII, 29 (de qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum videbunt): Das Wesen der himmlischen Seligkeit ist ein dem menschlichen Erkennen unzugängliches Geheimniß (n. 1: Ibi enim *pax Dei, quae,* sicut ait Apostolus, *superat omnem intellectum:* quem, nisi nostrum, aut fortasse etiam sanctorum Angelorum? non enim et Dei). Aus 1 Kor. 13, 12 und 1 Joh. 3, 2 erhellt, daß die vollendeten Gerechten im Himmel Gott schauen werden, so wie die heiligen Engel ihn jetzt bereits schauen (Matth. 18, 10), „von Angesicht zu Angesicht", d. i. durch Selbstoffenbarung Gottes (Ib.: Facies autem Dei manifestatio ejus intelligenda est, non aliquod tale membrum, quale nos habemus in corpore, atque isto nomine nuncupamus). Die Frage, ob die Verklärten dereinst Gott auch mit ihren leiblichen Augen schauen werden, ist ganz gewiß in dem Sinne zu verneinen, daß sie das göttliche Wesen nicht in sinnlicher Weise schauen werden (n. 3). Die Stellen der heiligen Schrift, welche von einem Schauen Gottes „mit den Augen" reden, könnte man sehr wohl von den (geistigen) Augen „des Herzens" verstehen (n. 3: Quamobrem hic nihil prohibeat oculum cordis intelligi, de quibus oculis ait Apostolus: *Illuminatos oculos habere cordis vestri,* Eph. 1, 18. Ipsis autem videri Deum, cum videbitur, Christianus ambigit nemo, qui fideliter accipit, quod ait Deus ille magister: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*). Ob die Augen der Verklärten, wie Einige annehmen, derart „vergeistigt" werden, daß sie zu einer „geistigen" Schauung Gottes befähigt sind, ist eine Frage, zu deren Lösung die Offenbarung keinerlei Anhaltspunkte darbietet. Augustinus hält offenbar dafür, daß Gott selbst nur geistig wird geschaut werden, hingegen mittelst der körperlichen Augen die (sinnlich wahrnehmbaren) Werke Gottes; daß aber in diesen, vermöge ihrer Schönheit und Verklärung, zugleich die Herrlichkeit Gottes auf's Deutlichste der Seele entgegenstrahlen wird (n. 6. s. o. § 39, 1). Vgl. dazu *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 3. ad 2 (ebendas.).

Greg. M. Mor. XVIII, 28: Sciendum vero est quod fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, et aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: *Qui diliget me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo meipsum illi* (Joan. 14, 21). Ac si patenter dicat: Qui in vestra me cernitis, restat ut in mea me natura videatis. *Prosp.* de vita contempl. I, 4: Quod hic crediderant, ibi videbunt, sui Creatoris substantiam mundis cordibus contemplantes. c. 13: Tam rerum omnium notitia, quam ipsa Dei substantia plene et perfecte videbitur.

Thom. Aq. I. Q. 22. a. 1: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est operatio intellectus; si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cogno-

scendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant. Vgl. dazu *Cajet.* Comm. in h. l.: Num intellectus creatus *naturaliter* desideret videre Deum? Resol. Q.: Creatura rationalis potest *dupliciter* considerari, *uno modo* absolute, *alio modo,* ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale ejus desiderium non se extendit ultra naturae facultatem, et sic concedo, quod non naturaliter considerat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute) est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem collectae c. Gent. 3, 50 concludant inane fore desiderium intellectualis naturae creatae, si Deum videre non possit. Vgl. *Bellarm.* l. c. *Petav.* de Deo. VII, 7. *Tournel.* de Deo. Q. 12. art. 1.

3. In der Visio beatifica erreicht die übernatürliche Vereinigung und Verähnlichung des Menschen mit Gott ihre denkbar höchste Stufe. Sie ist eine schlechthin übernatürliche Theilnahme der menschlichen Seele an der Selbsterkenntniß Gottes, zu welcher diese wiederum nur durch die Gnade befähigt werden kann. Ihrem Zwecke nach ist diese Gnade die höchste und kostbarste unter allen Gnaden, welche Gott dem Menschen bestimmt hat; sie wird mit Rücksicht auf diesen Zweck, oder ihre beseligende Wirkung im menschlichen Geiste, das Lumen gloriae genannt. Die Existenz, sowie die Nothwendigkeit dieser Gnade lehrt die Kirche ausdrücklich. Hingegen hat sie sich über die Natur und Beschaffenheit derselben nicht näher ausgesprochen. Mit dem hl. Thomas erklären die meisten Theologen das Wesen jenes Lumen gloriae nach der Analogie der Glaubensgnade, sowie der heiligmachenden Gnade, als eine der menschlichen Erkenntnißkraft von Gott mitgetheilte übernatürliche Ausstattung und Disposition (habitus intellectualis supernaturalis), wodurch diese zur unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens befähigt und thatsächlich erhoben wird.

Conc. Vienn. damn. error. Beguard. n. 5: Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. *Cat. rom.* l. c. q. 7 (nachdem vorher gezeigt worden, daß die natürliche Erkenntniß des Menschen das göttliche Wesen an sich nicht zu erreichen vermöge): Quocirca una illa ratio divinae substantiae cognoscendae relinquitur, ut ea se nobis conjungat, et incredibili quodam modo intelligentiam nostram altius extollat, atque ita idonei ad ejus naturae speciem contemplandam reddamur. Ib. q. 8: Id vero lumine gloriae assequemur, cum eo splendore illustrati, Deum ‚lumen verum in ejus lumine videbimus' (Ps. 35, 10). Nam beati Deum praesentem semper intuentur; quo quidem dono omnium maximo et praestantissimo divinae essentiae participes effecti, vera et solida beatitudine potiuntur.

Die Theologen haben die Wahrheit, daß eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens den natürlichen Kräften des geschaffenen Geistes unerreichbar ist, in mannigfacher Weise zu begründen versucht. Vgl. *Thom. Aq.* I. Q. 12. a. 4: Impossibile est quod aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cogno-

scentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens . . . Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes ... Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso. Vgl. *Suar.* de Deo. II, 8. *Ripalda,* de Ente supern. Disp. 10. *Bill.* de Deo. Diss. IV. art. 2. Scheeben, Dogm. II, 294.

Ps. 35, 9: Inebriabuntur (filii hominum) ab ubertate domus tuae: et torrente voluptatis tuae potabis eos. (10) Quoniam apud te est fons vitae: et in lumine tuo videbimus lumen (*Bellarm.* Comm. in h. l.: Nihil aliud significat, nisi in te ipso, qui lux et fons luminis es, videbimus te lumen inaccessibile et indeficiens . . . Recte quoque Theologi ex hoc loco colligunt lumen gloriae, quod necessarium esse volunt ad Deum videndum. Nam Deus *lux quaedam est, sed inaccessibilis,* ut dicit B. Paulus 1 Tim. 6, 16, et ideo nisi mens elevetur et confortetur quodam dono Dei, quod vocant lumen gloriae, non potest obtutum figere in lucem illam increatam; proinde videbimus quidem lumen, quod est ipse Deus, sed *in lumine ipsius* id est, adjuti lumine gloriae, quod ipse donat iis, quos ad sui visionem dignatur admittere). Apok. 22, 5 (S. 851).

Als einen indirecten Beweis könnte man Röm. 6, 23 (Gratia Dei vita aeterna) geltend machen (*Thom. Aq.* c. Gent. III, 52: In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae Dei gratiae deputantur. Et dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum,* Joan. 14, 21).

Iren. adv. haer. l. c. (S. 851). *Epiph.* Haer. 70: „Gott zu schauen ist vor allem der menschlichen Natur unmöglich, und für das Sinnliche kann das Unsichtbare nicht sichtbar werden. Jedoch hat der unsichtbare Gott gemäß seiner Güte und Macht die Schwäche durch seine Kraft zu stärken sich gewürdigt, damit sie das Unsichtbare zu schauen im Stande wäre." *Aug.* de pecc. mer. et rem. I, 19. 25: Verumtamen si percepto Baptismate de hac vita emigraverit (parvulus), soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, justificatos praesentia Creatoris illuminat. Vgl. *Petav.* l. c. c. 8. Derselbe bemerkt (n. 3): Quocirca de illo lucis officio et usu, qui in scholis percrebuit, nihil apud antiquos expressum habetur; nisi quod vis quaedam naturali superior, et auxilium requiri dicitur, quo mens ad tantam contemplationem possit assurgere.

Thom. Aq. I. Q. 12. a. 5: Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam. . . . Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est art. praec., oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem

beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Die Annahme eines solchen, die Erkenntnißkraft der Seele erhöhenden und stärkenden „Lichtes" tritt der kirchlichen Lehre, daß die Anschauung Gottes eine unmittelbare sein werde, nicht zu nahe. Dieses (geschaffene) Gnadenlicht ist nicht das Object, sondern die Mittelursache (causa instrumentalis) jener Schauung (*Bened. XII.* l. c.: Nulla mediante creatura *in ratione objecti visi* se habente).

Thom. Aq. l. c. ad 2: Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Das Lumen gloriae verleiht demnach der Seele zunächst eine ganz neue übernatürliche Erkenntnißkraft (es besteht nicht, wie Scotus annahm, in einer bloßen Steigerung der in der Seele bereits vorhandenen übernatürlichen Liebe Gottes, s. u. S. 860; auch nicht in einer bloßen Steigerung der natürlichen Erkenntnißkraft der Seele; es ist endlich nicht, wie andere Theologen annahmen, Gott selbst, oder der heilige Geist, sofern er die Thätigkeit des Gottschauens in der Seele bewirkt); die durch die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden hienieden begründete Verähnlichung und Vereinigung der Seele mit Gott erhält mittelst dieses Gnadenlichtes ihre höchste Vollendung (S. 507). Es ertheilt nämlich der Seele nicht bloß die erforderliche Kraft zur unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens, sondern ist zugleich das Mittel, wodurch Gott jene Erkenntniß thatsächlich in ihr verwirklicht.

Bei dieser Erkenntniß selbst ist aber auch der menschliche Intellect als mitwirkender Factor betheiligt. Der Mensch ist es, der Gott schaut, und dadurch selig ist, oder das „ewige Leben" besitzt (Joh. 17, 3). In ähnlicher Weise, wie bei der Glaubenserkenntniß, sind auch hier die natürlichen geistigen Kräfte des Menschen und die Gnade zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip mit einander verbunden. Auch hier wird die Natur durch die Gnade nicht zerstört oder (durch Verwandlung in die göttliche Wesenheit) beseitigt, sondern über sich selbst erhoben, ergänzt und vervollkommnet.

Bened. XII. l. c. (S. 850). *Cat. rom.* l. c. q. 7 (S. 853).

Thom. Aq. c. Gent. III, 53: Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: Uno modo, per simplicem virtutis intensionem, . . . alio modo per novae formae appositionem, et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex praedictis patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adoptionem. . . . Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere. Ib. c. 54: Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet; . . . non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere tantum. *Less.* de summo bono. II, 8. 44: Lumen istud est suprema quaedam irradiatio et participatio lucis illius, qua Deus se ipsum videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformis.

Bill. de Deo. Diss. IV. art. 5. § 2. n. 2: Lumen gloriae in beatis est qualitas permanens, seu habitus supernaturalis infusus inhaerens intellectui, ipsum elevans et perficiens ad videndum Deum. Ib. § 5. n. 1: Sic se habet lumen gloriae

ad visionem beatificam, sicut caritas ad amorem beatificum, aliique habitus supernaturales ad actus supernaturales; atqui caritas ceterique habitus supernaturales concurrunt active ad actus supernaturales, in quantum scilicet disponunt, perficiunt, elevant et complent potentias ad illos eliciendos. Ergo similiter lumen gloriae respectu visionis beatificae. ... Dico secundo, intellectum non producere visionem beatificam instrumentaliter, sed principaliter. n. 3: Intellectus et lumen gloriae concurrunt ut duae causae totales sub diversa ratione; lumen gloriae ut totalis ratio formalis proxima, qua intellectus elevatur et proportionatur visionis actui; intellectus ut totale principium eliciens visionem, sicut voluntas et habitus caritatis respectu amoris. Vgl. o. § 116, 1; 118, 2. *Suar.* de Deo. II, 14. Scheeben, Die Mysterien des Christenth. S. 636.

Die älteren (spätscholastischen) Theologen erörtern an dieser Stelle in der Regel auch die Frage, ob bei der jenseitigen Anschauung Gottes eine sogen. Species *impressa* (ein in dem erkennenden Geiste vom Erkenntnißobjecte hervorgebrachtes Bild seiner selbst) und eine Species *expressa* (oder verbum mentis, d. i. ein vom erkennenden Geiste auf Grund jener Species impressa erzeugtes Gedankenbild, in welchem das Erkenntnißobject selbst erfaßt wird), in analoger Weise wie bei der diesseitigen Erkenntniß sinnlicher Objecte, in dem schauenden Geiste anzunehmen sei. Es wird dabei allgemein gelehrt, daß an eine Species *impressa* hier nicht zu denken sei, weil ja das göttliche Wesen selbst sich unmittelbar mit dem Geiste des Schauenden verbinde, um ihm die Erkenntniß seiner selbst zu ermöglichen. Ueberdieß lehrten die Thomisten mit vielen anderen Theologen, daß hier eine Species *impressa* sogar schlechthin undenkbar sei. Bezüglich der Species *expressa* sind die Ansichten der Theologen getheilt. Die Mehrzahl der Thomisten läugnet die Wirklichkeit sowohl als auch die Möglichkeit einer solchen; nicht ein vom Geiste des Schauenden erzeugtes Gedankenbild, sondern die göttliche Wesenheit selbst sei es, welche vermöge ihrer absoluten und actuellen Intelligibilität die (unmittelbare) actuelle Erkenntniß (Schauung) ihrer selbst in dem geschaffenen Intellecte (intellectus possibilis) bewirke. Viele andere Theologen nehmen hingegen eine (mittelst des lumen gloriae erzeugte) Species *expressa* an, weil eine solche die wesentliche Form jedes Erkenntnißactes sei (Suarez, Vasquez u. A.).

Es handelt sich bei dieser Controverse zunächst um eine Reihe von philosophischen (erkenntnißtheoretischen) Problemen. Je nach der verschiedenen Auffassung derselben, wird auch deren Uebertragung auf das übernatürliche Glaubensobject des jenseitigen Gottschauens sich verschieden gestalten. In jedem Falle darf nicht übersehen werden, daß es bis jetzt wohl keine absolut gültige Lösung jener psychologischen Probleme gibt, und daß anderseits die Visio beatifica ein schlechthin übernatürliches, für die Vernunft unbegreifliches Geheimniß ist, das auch durch die vollkommenste Erkenntnißtheorie nur analogisch in etwa aufgehellt, niemals aber durch philosophische Speculationen völlig klar gemacht werden kann.

Beim hl. Thomas selbst findet sich die Unterscheidung der Species *impressa* und *expressa* noch nicht. So betont er auch in Bezug auf die vorliegende Frage stets nur, Gott selbst, und nicht ein endliches Gedankenbild (species intelligibilis oder similitudo creata) bewirke in der Seele den Act der Schauung.

Thom. Aq. I. Q. 12. a. 5 (S. 854): Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Ib. a. 2: Ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae confortans intellectum ad videndum Deum. ... Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est. Ib. ad 3: Divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu. c. Gent. III, 53: Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur. Comm. in 1 Cor. 13. l. 4: Quidam dicunt,

quod in patria ipsa divina essentia videbitur per similitudinem creatam, sed hoc est omnino falsum et impossibile, quia nunquam potest aliquid per essentiam cognosci per similitudinem, quae non conveniat cum re illa in specie. . . . Unde ponere, quod Deus videatur solum per similitudinem seu per quandam refulgentiam claritatis suae, est ponere divinam essentiam non videri. Vgl. *Bill.* l. c. art. 6. 7. *Suar.* l. c. II, 12; 13. Em. Schnütgen, Die Visio beatifica. Würzb. 1867. S. 101.

4. Indem die Seligen das göttliche Wesen schauen, erkennen sie nothwendig in gleicher Weise die (von jenem nicht reell verschiedenen) absoluten Vollkommenheiten, sowie die relativen Attribute desselben, oder die göttliche Trinität. Ferner auch die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung, welche hienieden den Gegenstand des Glaubens bildet. Sie erkennen in Gott klar und vollständig den Inhalt und Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse; deren Wahrheit und Schönheit; vor allem auch ist das Geheimniß der Menschwerdung und der Menschgewordene selbst für sie ein Gegenstand vollkommenster Erkenntniß und Liebe. Ferner schauen sie die in ihnen selbst, und in allen seligen Himmelsbewohnern fortdauernde Wirksamkeit der göttlichen Liebe und Gnade; nicht minder alles thatsächlich im Himmel oder auf Erden sich Ereignende, was auf sie Bezug hat, wie z. B. die an sie gerichteten Gebete. Endlich wird nach dem Vorgange einzelner Väter von den Theologen allgemein angenommen, daß die Seligen auch eine vollkommene Erkenntniß der Natur und ihrer Ordnung erlangen, indem sie in dem göttlichen Logos die Ideen aller Dinge schauen.

Die göttliche Wesenheit wird das primäre Object der Visio beatifica genannt, weil ihre Anschauung das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmacht, und weil die Erkenntniß der übrigen (secundären) Objecte in ihr sich gründet.

Florent. l. c. (S. 844): Intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est. *Cat. rom.* l. c. q. 6 (S. 850).

Joh. 14, 9 (§ 53, 2 d); 17, 3 (S. 851). 2 Kor. 5, 6 (S. 844). 1 Joh. 3, 2 (S. 851).

Aug. Civ. XX, 21. 1: Ibi videbimus, et gaudebit cor nostrum. Nec expressit quid videbimus; sed quid, nisi Deum? . . . et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem, pro modulo capacitatis humanae, longe minus quam sunt atque incomparabiliter cogitamus. *Et videbitis,* inquit, *et gaudebit cor vestrum.* Hic creditis, ibi videbitis. Auch die ewigen Strafen der Verdammten gehören zum Bereiche dieser Erkenntniß. Ib. c. 9, 2: Quid autem horum verum sit (die verschiedenen Auffassungen des „Feuers" und des „Wurmes" Marc. 9, 43), res ipsa expeditius indicabit, quando erit scientia tanta sanctorum, ut eis cognoscendarum illarum poenarum necessaria non sit experientia, sed ea quae tunc erit plena atque perfecta ad hoc quoque sciendum sapientia sola sufficiat. Non enim ex parte scimus, donec veniat quod perfectum est.

Thom. Aq. II. 2. a. 8. ad 3: Summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. III. Q. 3. a. 3: Intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat, quia totum quod est in Deo, est unum salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul.

Ueber die wechselseitige Erkenntniß der Seligen s. *Cypr.* de mortal. 26 (S. 845). *Aug.* Serm. 243 (al. 6. de div.), 5. 5: Cogitationes quas modo non videt nisi Deus,

omnes invicem videbunt in illa societate sanctorum. Nemo ibi vult tectum esse quod cogitat, quia nemo ibi male cogitat. . . . Qui ibi erunt, non ideo se agnoscent, quia facies videbunt; majori notitia ibi erit invicem agnitio. Sic videbunt omnes, et multo excellentius, quomodo hic solent videre Prophetae. Divine videbunt, quando Deo pleni erunt. *Greg. M.* Dial. IV, 33: Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est, quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Derselbe beruft sich ebend. auf die Parabel vom armen Lazarus und vom reichen Prasser (Luk. 16, 23 f.) zur Begründung des Satzes: Quia et boni malos, et mali cognoscunt bonos.

Bezüglich der idealen Erkenntniß der natürlichen Wesenheiten und Kräfte vgl. *Aug.* de Gen. ad lit. IV, 24. 41: Quapropter cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem Dei, Verboque ejus unigenito Filio sicut Patri aequalis est perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia; procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tanquam in eo per quod facta sunt omnia. *Prosp.* de vita contempl. I, 4: Nec latebit jam perfecte beatos aliquid secretorum, qui, quod est longe praestantius, ipsum visuri sunt mundis cordibus Deum. III, 33: Non solum omnium creaturarum rationem, sed etiam ipsam sui creatoris eminentiam facie revelata conspicient. *Bern.* Serm. de tripl. gen. bon. (de divers. 16) 7: O sapientia, qua tunc omnia quae in coelo et quae in terra sunt, perfectissime cognoscemus, in ipso fonte sapientiae rerum omnium cognitionem bibentes!

Daß die Seligen in Gott die auf sie bezüglichen thatsächlichen Begebnisse erkennen, lehrt das *Conc. Paris.* (1528). c. 13: Beatis pervium esse omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit, illucescat.

Thom. Aq. III. Q. 10. a. 2: Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Vgl. o. S. 419. Die kirchliche Sitte der Verehrung und Anrufung der Heiligen hat diese Wahrheit zur Voraussetzung. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 83. a. 4. ad 2: Mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit (Mor. XII, 14), in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde; et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Da die Seligen das Wesen Gottes (bezw. die göttliche Allmacht) nicht begreifen, so können sie auch keine vollständige Erkenntniß des thatsächlichen oder bloß möglichen göttlichen Wirkens besitzen.

Thom. Aq. I. Q. 12. a. 8: Intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quae facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. . . . Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest. . . . Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quae Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; sed horum, quae Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. Vgl. o. S. 419. Hieraus folgt nicht, daß das natürliche Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit in den vollendeten Geistern nicht vollständig befriedigt, und mithin auch ihre Seligkeit keine vollkommene sei. Ib. ad 4: Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa, quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata, et facta eorum, non est de perfectione

intellectus creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse, et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, Conf. V, 4: *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te tamen nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

Da die Erkenntniß der Seligen keine absolute Allwissenheit sein kann, so ist sie ohne Zweifel als eine stetig fortschreitende zu denken. Vgl. Eph. 3, 10; 1 Petr. 1, 12 (§ 75, 4). Vgl. *Petav.* de Deo. VII, 9. *Bill.* l. c. art. 10. *Tournel.* de Deo Q. 14.

5. Mit der Anschauung des göttlichen Wesens verbindet sich als deren Frucht in den vollendeten Gerechten der liebende Genuß desselben. So erfreuen sie sich des vollkommensten geistigen Besitzes Gottes. Dieser macht einerseits ihre höchste Seligkeit aus; anderseits erhebt er sie zur vollkommensten übernatürlichen Verähnlichung mit Gott, durch die innigste Theilnahme am göttlichen Leben (a). Zur Vollendung dieser himmlischen Glückseligkeit gehört auch das sichere Bewußtsein um ihre Unverlierbarkeit, oder ewige Dauer, sowie die absolute ewige Befreiung von jeglichem moralischen und physischen Uebel (b).

a. *Bened. XII.* l. c. (S. 850). *Cat. rom.* l. c. q. 6 (ebend.). Ib. q. 9: Divina haec plane sunt, nec ullis verbis explicari aut cogitatione comprehendi a nobis possunt. Verum licet aliquam hujus beatitudinis imaginem in eis etiam rebus, quae sensu percipiuntur, cernere. Nam quemadmodum ferrum admotum igni ignem concipit, et, quamvis ejus substantia non mutetur, fit tamen, ut diversum quippiam, nimirum ignis, esse videatur: eodem modo, qui in coelestem illam gloriam admissi sunt, Dei amore inflammati ita afficiuntur, cum tamen id, quod sunt, esse non desinant, ut multo magis distare ab iis, qui in hac vita sunt, merito dici possint, quam ferrum candens ab eo, quod nullam caloris vim inter se contineat. Ut igitur rem paucis complectamur, summa illa et absoluta beatitudo, quam essentialem vocamus, in Dei possessione constituenda est. Quid enim ei ad perfectam felicitatem deesse potest, qui Deum optimum et perfectissimum possidet?

1 Joh. 3, 2 (S. 851). 1 Kor. 13, 8: Caritas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ps. 16, 15: Satiabor, cum apparuerit gloria tua.

Iren. adv. haer. IV, 20, 5 (S. 851). *Aug.* Civ. XII, 1. 2: Beatitudinis igitur illorum (Angelorum bonorum) causa est, adhaerere Deo. Quocirca istorum (malorum) miseriae causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhaerere Deo. . . . Non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus. n. 3: Quam porro magna sit laus, adhaerere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit, aut eloqui? De mor. Eccl. I, 14: Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate.

Petr. Lomb. II. Sent. D. 1. § 4: Et quia non valet ejus (Dei) beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Vgl. o. S. 236.

Thom. Aq. II. 1. Q. 4. a. 1: Delectatio causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante. Ib a. 2: Visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio. . . . Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur,

non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis . . . . Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso. Diese Freude in Gott ist zugleich der vollkommenste Friede. Ib. Q. 3. a. 4. ad 1: Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Seit dem Mittelalter wurde die Frage von den Theologen vielfach erörtert, ob das Wesen der himmlischen Glückseligkeit (beatitudo formalis) in einer Thätigkeit des menschlichen Intellectes (Thomas), oder des Willens, namentlich in der actuellen vollkommenen Liebe Gottes (Scotus), oder in beidem zugleich (Bonaventura und manche Spätscholastiker) bestehe. Vgl. *Ripalda* l. c. Disp. 101. *Bill.* de ultimo fine. Diss. II. art. 2.

Thom. Aq. II. 1. Q. 3. a. 4: Ad beatitudinem . . . duo requiruntur: unum quod est esse beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, . . . quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit Conf. X, 23, quod *beatitudo est gaudium de veritate,* quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Den Kern des Problems bezeichnet genau *Bill.* l. c. § 2: Semper prae oculis habendum est *essentiam beatitudinis formalis* nihil aliud esse quam assecutionem beatitudinis objectivae, quia est id quo objectum beatificans unitur subjecto beatificabili. Et ideo illa actio constituit essentiam beatitudinis formalis quae est formaliter assecutiva ultimi finis. Quae vero concomitanter vel consequenter se habent ad illam, sunt ejus proprietates et ornatus, atque ad ejus statum pertinent.

Ripalda meint (l. c. sect. 2. n. 10), es handle sich im Grunde bei dieser Controverse um einen bloßen Wortstreit. Seine eigene Ansicht vgl. ib. sect. 3. n. 12: Sentio igitur creaturam rationalem esse beatam duplici beatitudine essentiali; alia, quae in sola visione, seorsim ab amore; alia, quae in solo amore, seorsim a visione adaequate consistat: atque adeo omnes superiores sententias esse veras in eo quod affirmant; falsas vere in eo quod negant. Nam prima affirmat visionem esse adaequate beatitudinem essentialem, et negat amorem esse; secunda affirmat amorem esse, et negat esse visionem; tertia vero esse utrumque actum simul, et negat esse seorsim. Nos autem asserimus, tum visionem, tum amorem, tum utrumque actum simul, et seorsim, esse adaequate beatitudinem essentialem; ita ut in quolibet seorsim ab alio reperiatur conceptus essentialis beatitudinis, scilicet assecutio et possessio sufficiens summi boni, quae beatum a non beato distinguat, cui debeantur cetera bona beatitudinem comitantia. n. 14: Rursus, quemadmodum ex multiplici

sanctitate suppositi integratur una sanctitas complectens compositione *quasi homogenea* plures et varias sanctitates, quae simplici voce *sanctitatis* significantur: hic ex multiplici beatitudine suppositi integratur una beatitudo, quae simplici voce *beatitudinis* significatur, complectens compositione quasi homogenea plures et diversas beatitudines.

Darin stimmen alle überein, daß die himmlische Seligkeit thatsächlich die innigste und vollkommenste Lebensverbindung des geschaffenen Geistes mit Gott einschließe, und daß diese ebenso wohl in der vollkommensten Liebe Gottes, als des höchsten Gutes, wie in der Anschauung des göttlichen Wesens, und in der Antheilnahme an dessen Glückseligkeit bestehe. Darum ist sie eben auch die Vollendung des übernatürlichen, gottverbundenen Lebens, das hienieden in dem Glauben, sowie in der Gnade und Liebe Gottes seinen Anfang nahm und seine Wurzel besaß (§ 118, 3). Hieraus erklärt es sich auch, daß, während der Glaube und die Hoffnung jenseits durch die Anschauung und den Besitz Gottes aufgehoben werden, die Liebe Gottes und mit ihr der Gnadenstand (gr. habit. sanctif.) dort zu ewig währender Vollendung gelangen.

Thom. Aq. II. 1. Q. 4. a. 3: Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis: comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amata. Vgl. Suppl. III. Q. 95. a. 5.

Less. de summo bono. II, 5: Beatitudo ex integro spectata consistit in perfectissima unione vitali cum Deo. Perfecta autem unio non solum postulat conjunctionem per intellectum, sed etiam per affectum, quia non minus voluntas immediate attingit Deum quam intellectus; sunt enim hae duae facultates instar duorum brachiorum, quibus animus Deum complectitur eumque sibi astringit et tenet. Ergo etiam unio voluntatis ad rationem beatitudinis pertinet. Denique nemo beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Atqui is qui non delectatur, non fruitur; ergo qui caret delectatione non est beatus. Ex quibus perspicuum videtur ad rationem beatitudinis hosce tres actus requiri, visionem, amorem, et gaudium seu delectationem. Sic enim animus complete unitur Deo, eoque ut summo bono suo perfecte fruitur. Vgl. Scheeben, Dogm. II, 308. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet. Würzb. 1878. S. 74. E. Bautz, Der Himmel. Mainz 1881. S. 129.

Bezüglich der theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung vgl. *Bened. XII.* l. c. (S. 850).

Thom. Aq. II. 1. Q. 67. a. 3: Imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur ad Hebr. 11, 1; et Augustinus dicit tr. 40. in Joan. n. 9: *Quid est fides? credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens .... Beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur. ... Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto. Ib. a. 4: Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur. ... Et ideo quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ueber die jenseitige Fortdauer und Vollendung der Liebe Gottes s. 1 Kor. 13, 8 (S. 859). *Cat. rom.* l. c. q. 9 (ebend.). *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 13. l. 3: *Caritas nunquam excidit,* quia scilicet sicut est in statu viae, ita permanebit in statu patriae et cum augmento. II. 1. Q. 67. a. 6: Quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti; et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet. Nur wenige Theologen (Scotus, Lessius u. A.) haben diesen letzten Satz bestritten und ange-

nommen, die jenseitige Liebe werde von der diesseitigen specifisch verschieden sein. Vgl. *Less.* de summo bono II, 14. n. 110 ss.

Die jenseitige Vollendung der Liebe besteht einerseits in einer der Anschauung des höchsten Gutes entsprechenden Erhöhung ihrer Intensivität (augmentum caritatis); anderseits darin, daß sie zu einer schlechthin actuellen wird, die keinerlei Unterbrechung erleidet; endlich darin, daß sie den Charakter der Nothwendigkeit und Unverlierbarkeit annimmt (s. u. 6).

Aug. de spir. et lit. 36, 64: Quis vero existimare audeat, cum eo ventum fuerit, quod ait, *ut cognoscam sicut et cognitus sum* (1 Cor. 13, 12), tantam Dei dilectionem fore contemplatoribus ejus, quanta fidelibus nunc est; aut ullo modo hanc illi tanquam de proximo comparandam? . . . Cum ab hac peregrinatione, in quo per fidem nunc ambulatur, perventum erit ad speciem, quam nondum visam speramus, et per patientiam exspectamus, procul dubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intelligimus erit.

Thom. Aq. II. 2. Q. 24. a. 8: Perfectio caritatis potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem ejus est infinita; unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis tunc est caritas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Ib. a. 5 (§ 119, 4 b). Bezüglich der heiligmachenden Gnade vgl. de Ver. Q. 27. a. 5 ad 6: Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat, ita gratia cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria; nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus, quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem, quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

b. Die ewige Dauer der himmlischen Seligkeit sprechen alle kirchlichen Symbole in den Worten: Vitam *aeternam* aus (s. n. 1).

Ueber die origenistische Irrlehre von einem möglichen Sündenfall der Vollendeten s. o. S. 288; 839. Ausdrücklich wurde das Dogma von Benedict XII. definirt (s. S. 850). *Later. IV.* c. 1 (s. u. § 169 u. § 76, 4). *Cat. rom.* l. c. q. 3 (S. 849).

Matth. 25, 46: Ibunt justi in vitam aeternam. Joh. 3, 16 (§ 93, 1). 10, 28: Et ego vitam aeternam do eis (ovibus meis), et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. 1 Joh. 2, 25. 1 Petr. 5, 4: Et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam. Hebr. 9, 15 (aeterna haereditas).

Cypr. ad Demetr. 26: Cum ipso (Christo) semper vivemus, facti per ipsum filii Dei. Cum ipso semper exultabimus, ipsius cruore reparati. Erimus christiani cum Christo simul gloriosi, de Deo Patre beati, de perpetua voluptate laetantes semper in conspectu Dei et agentes Deo gratias semper. Neque enim poterit nisi laetus esse semper et gratus, qui cum morti fuisset obnoxius, factus est immortalitate securus.

Aug. de corr. et gr. 10, 27 (§ 75, 1). Hier wird auch betont, daß das sichere Bewußtsein der Unverlierbarkeit zum Wesen einer vollkommenen Glückseligkeit gehöre. Ueber die origenistische Lehre vgl. Civ. XII, 20. Ib. n. 3: Illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cujus erit semper retinenda, et nulla infelicitate rumpenda certa securitas. Vgl. Ib. XXI, 17; 23.

Thom. Aq. II. 1. Q. 5. a. 4: Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis (erhellt die Falschheit der origenistischen Lehre). Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam se amissurum (Diese Ueberzeugung muß auch eine wahre sein; das Gegentheil wäre mit dem Begriffe einer wahren Glückseligkeit, welche alle Uebel ausschließt, unvereinbar). Secundo idem apparet, si consideratur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis .... Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus ejus.* Sic ergo patet quod *propria voluntate* beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere *Deo subtrahente*, quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei videt essentiam ... Similiter etiam nec aliquod *aliud agens* potest eam subtrahere, quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullam aliud agens potest ipsam excludere.

Durch die Anschauung des göttlichen Wesens erlangen die Seligen zugleich eine ewig unwandelbare Befestigung in der Liebe Gottes; sie lieben Gott nothwendig, und können darum nicht mehr der Sünde verfallen.

Vgl. § 75, 4. *Aug.* de spir. et lit. 36 (S. 862). Civ. XXII, 30. 3: Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum .... Erit ergo illius Civitatis et una in omnibus, et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata, et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum jucunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum; nec tamen ideo suae liberationis oblita, ut liberatori suo non sit grata. *Thom Aq.* II. 1. Q. 4. a. 4: Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. Vgl. I. Q. 62. a. 8 (§ 75, 4). Man kann daher auch auf die jenseitige Vollendung das Wort des Apostels anwenden. Röm. 14, 17: Non est enim regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto (*Thom. Aq.* Comm. in Rom. 14. l. 2. Haec autem tria quae hic tanguntur, imperfecte quidem in hac vita habentur, perfecte autem quando sancti possidebunt regnum Dei sibi paratum). Ebenso Js. 32, 18: Et sedebit populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciae, et in requie opulenta (*Cat. rom.* l. c. q. 12).

Die himmlische Vollendung oder „ewige Ruhe" ist demnach nicht als ein Zustand der Unthätigkeit oder bloßer Passivität zu denken; sie ist vielmehr durch die vollkommenste, ununterbrochen fortdauernde Thätigkeit der beiden Grundkräfte der Seele (des Intellectes und des Willens) bedingt. Und diese Thätigkeit ist vermöge der Unendlichkeit des Objectes, auf welche sie gerichtet ist, in gewissem Sinne eine allzeit neue und fortschreitende.

Aug. Ep. 55 (al. 119), 9. 17: Quod enim nunc ... fide ac spe gerimus, atque ut ad id perveniamus dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni la-

bore omnium molestiarum sancta atque perpetua . . . Inest autem in illa requie non desidiosa segnitia, sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae. Sic enim ab hujus vitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius vitae actione gaudeatur.

Thom. Aq. II. 1. Q. 3. a. 2. ad 4: Una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur.

Bezüglich der Befreiung der Seligen von allen physischen Uebeln s. *Cat. rom.* l. c. q. 4: Nam, ut sancti Patres tradiderunt, aeternae vitae felicitas omnium malorum liberatione et bonorum adeptione definienda est. Der Katechismus verweist für ersteres auf Apok. 7, 16: Non esurient, neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus aestus; (17) quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos, et deducet eos ad vitae fontes aquarum, et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum. 21, 4: Et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt.

Aug. Civ. XXII, 30. 1: Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, vacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus? Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur, neque ulla indigentia laborabitur, nescio.

6. Den verschiedenen Graden der diesseitigen sittlichen Vollendung der Gerechten, sowie dem verschiedenen Maße der von ihnen hienieden erworbenen Verdienste, entsprechen ebenso viele Gradunterschiede der ihnen im Himmel zu Theil werdenden Glückseligkeit. Diesen, mit der Lehre vom Verdienste nothwendig gegebenen Glaubenssatz, hat die Kirche ausdrücklich definirt. Schrift und Tradition bezeugen denselben in gleicher Weise. Die nächste Ursache jener Gradunterschiede kann nur in einem verschiedenen Maße des den Auserwählten von Gott mitgetheilten Lumen gloriae gefunden werden.

Florent. l. c. (S. 844): Pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius (intueri Deum). *Trid.* Sess. 6. can. 32 (§ 121, 1). Zugleich mit der Lehre vom Verdienste bestritten diesen Glaubenssatz Jovinian und die Reformatoren (ebend.).

Joh. 14, 2: In domo Patris mei mansiones multae sunt (*Cat. rom.* l. c. q. 12: In quibus majora et minora praemia, ut quisque promeritus erit, reddentur). 1 Kor. 3, 8: Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. 15, 41 (bezüglich der leiblichen Verklärung): Stella enim a stella differt in claritate; (42) sic et resurrectio mortuorum. 2 Kor. 9, 6: Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.

Iren. adv. haer. IV, 13. 3: Quanto autem plus eum dilexerimus, hoc majorem ab eo gloriam accipiemus, cum simus semper in conspectu Patris. *Tert.* c. Gnost. 6: Aut quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum? *Cypr.* de hab. virg. 23: Sed cum habitationes multas apud Patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. Habitacula ista meliora vos petitis, carnis desideria castrantes majoris gratiae praemium in coelestibus obtinetis. *Hier.* adv. Jovin. II, 13: Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis ejus, et dispar meritum aequali mercede compenset. *Aug.* in Joan. tr. 67. n. 2: Etsi alius est alio fortior, alius alio sapientior, alius alio justior, alius alio sanctior: *in domo Patris mansiones multae sunt;* nullus eorum alienabitur ab illa domo, ubi mansionem pro suo quisque accepturus est merito.

Die Parabel Matth. 20, 1—16 steht diesem Satze nicht entgegen. Der eine Denar, welchen alle Arbeiter ohne Unterschied empfangen, bedeutet die eine ewige Seligkeit des Himmels, ihrem Wesen nach betrachtet. Zu dieser sind alle Menschen ohne Ausnahme von Gott berufen, und empfangen dieselbe, wofern sie dem Rufe der göttlichen Gnade folgen, d. i. ihr Seelenheil wirken. Damit ist ein mannigfaltiger Gradunterschied im Besitze und Genusse dieser einen Seligkeit nicht ausgeschlossen. *Hier.* adv.

Jovin. l. c. *Aug.* l. c.: Quo utique denario vita significatur aeterna, ubi amplius alio nemo vivit, quoniam vivendi non est diversa in aeternitate mensura. Sed multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates. Serm. 87 (al. 59. de verb. Dom.), 4. 6: Erimus ergo in illa mercede omnes aequales, tanquam primi novissimi, et novissimi primi; quia denarius ille vita aeterna est, et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius magis, alius minus: quod tamen ad vitam aeternam pertinet, aequalis erit omnibus. Vgl. *Petav.* l. c. c. 10; 11. *Thom. Aq.* II. 1. Q. 5. a. 2. ad 1: Unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Wie das Florentinum (a. a. O. S. 844) andeutet, besteht die Verschiedenheit dieser Grade in einer größeren oder geringeren Vollkommenheit der Anschauung des göttlichen Wesens, und demgemäß auch des Genusses seiner Güte und Schönheit.

Thom. Aq. l. c. a. 2: In ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major, quia non est nisi summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione sunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Da die Visio beatifica überhaupt schlechthin durch das Lumen gloriae bedingt ist, und die Seele durch Mittheilung desselben zur seligen Anschauung Gottes erhoben wird (S. 853), so können auch die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit zunächst nur in einem verschiedenen Maße jener Gnade begründet sein. Letzteres wird dann wiederum, wie durch den freien Willen und die Liebe Gottes, so auch durch die Verdienste und die Disposition der zu Beseligenden bestimmt. Die natürliche geistige Begabung derselben kann jene Unterschiede nicht begründen, weil nicht die natürliche Erkenntnißkraft, sondern das Lumen gloriae die Seele zur unmittelbaren Anschauung Gottes befähigt und erhebt.

Thom. Aq. I. Q. 12. a. 6 (mit Bezug auf 1 Kor. 15, 41): Dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, . . . sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit . . . Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de caritate; quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Da nun allen Auserwählten das Wesen der himmlischen Seligkeit ungeschmälert zu Theil wird; da diejenigen, welche zu höheren Graden derselben erhoben werden, dazu nur durch ein höheres Gnadenmaß befähigt werden, so ergibt sich, daß alle an sich vollkommen selig sind, und daß durch die Erkenntniß jener Gradunterschiede diese ihre Seligkeit nicht im Mindesten getrübt wird. Letzteres folgt überdieß aus der vollkommenen Einigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen.

Greg. M. Mor. XXXIV, 14: In illa beatitudinis vita non dispari, unusquisque juxta dispar meritum locum disparem percipit; sed ejus disparilitatis damna non sentit; quia tantum sibi, quantum perceperit, sufficit. *Aug.* Civ. XXII, 30. 2: Ceterum qui futuri sint pro meritis praemiorum etiam gradus honorum atque gloriarum, quis est idoneus cogitare, quanto magis dicere? Quod tamen futuri sint, non est ambigendum. Atque id etiam beata Civitas illa magnum in se bonum

videbit, quod nulli superiori ullus inferior invidebit, sicut nunc non invident Archangelis Angeli ceteri; tamque nolet esse unusquisque quod non accepit, quamvis sit pacatissimo concordiae vinculo ei qui accepit obstrictus, quam nec in corpore vult oculus esse qui est digitus, cum membrum utrumque contineat totius carnis pacata compago. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius.

Thom. Aq. II. 1. Q. 5. a. 2. ad 3: Nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni,* ut Augustinus dicit de Trin. XIII, 7. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione.

Die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit betreffen auch die sogen. Bona *accessoria*, oder die außer der Anschauung Gottes (praemium *essentiale*) den Vollendeten im Himmel zu Theil werdenden (secundären oder accidentellen) Ehren und Freuden, welche in jener sich gründen, und ihnen theils aus ihrer innigen Beziehung zu Gott und den Mitgenossen ihrer himmlischen Seligkeit, theils aus ihrer fortdauernden Antheilnahme an dem Leben und Wirken der streitenden Kirche auf Erden erwachsen.

Cat. rom. l. c. q. 5: Sed illa in primis distinctione uti oportebit, quam a gravissimis divinarum rerum scriptoribus accepimus; ii enim duo bonorum genera esse statuunt, quorum alterum ad beatitudinis naturam pertinet, alterum ipsam beatitudinem consequitur. Quare illa essentialia, haec vero accessoria bona docendi causa appellarunt. Ib. q. 10: Hujus generis ea sunt, de quibus Apostolus ad Romanos (2, 10) videtur intelligere: *Gloria, et honor et pax omni operanti bonum;* nam gloria quidem beati perfruentur, non illa solum, quam tandem essentialem beatitudinem, vel cum ejus natura maxime conjunctam esse ostendimus: sed ea etiam, quae constat ex clara et aperta notitia, quam singuli de alterius eximia et praestanti dignitate habituri sunt. At vero quantus ille honor existimandus est, qui eis a Domino tribuitur, cum non amplius servi, sed amici, fratres ac filii Dei vocentur. Quare ita electos suos amantissimis et honorificentissimis verbis Salvator noster compellabit: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum* (Matth. 25, 34); ut merito liceat exclamare: *Nimis honorificati sunt amici tui, Deus* (Ps. 138, 17). Sed laudibus etiam a Christo Domino coram Patre coelesti et Angelis ejus celebrabuntur. Praeterea si hoc commune omnibus hominibus desiderium natura ingenuit honoris, qui a viris sapientia praestantibus habeatur, quod eos locupletissimos virtutis suae testes fore existiment: quantum beatorum gloriae accessurum putamus, quod alius alium summo honore prosequatur. Dazu kommt noch die leibliche Verklärung s. q. 11.

Vgl. *Cypr.* de mortal. 26 (S. 845): Ad horum conspectum et amplexum venire, quanta et illis et nobis in commune laetitia est! Qualis illic coelestium regnorum voluptas sine timore moriendi, et cum aeternitate vivendi quam summa et perpetua felicitas! Ep. 58 (al. 56), 10.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 96. a. 1 (über die sogen. Aureolae): Praemium essentiale hominis, quod est beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice *corona* dicitur, vel *aurea*, tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur; . . . tum ex parte praemii, per quod homo efficitur quadammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis . . . Et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet . . . Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum praemium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus qui praemiatur; sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur; unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur . . . Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem; scilicet ex radice caritatis, quia refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est *aurea;* et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis, et ex

habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod *aureola* dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est quod *aureola* dicit aliquid *aureae* superadditum, id est, quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur. Solche Aureolae werden insbesondere denjenigen zu Theil, welche die Jungfräulichkeit unversehrt bewahren, sowie den heiligen Märtyrern und Lehrern. Ib. a. 5: Ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis singularem quandam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, . . . virginitati specialis corona debetur, quae *aureola* nominatur. Ib. a. 6: Sicut perfectissimae victoriae, qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita etiam perfectissimae victoriae, quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet; . . . secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Ib. a. 7: Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Vgl. *Bonav.* Brevil. P. 7. c. 7. Katholik 1881. II, 28.

7. Da die im Himmel Vollendeten sich keine neuen Verdienste mehr erwerben können, so ist auch eine wesentliche Aenderung ihres Zustandes, oder ein Aufsteigen derselben zu höheren Graden der Seligkeit nicht denkbar. Durch die dereinstige Vereinigung der Seelen der Gerechten mit ihren verklärten Leibern tritt keine intensive, sondern nur eine extensive Vermehrung ihrer wesentlichen Seligkeit (praemium *essentiale*) ein, sofern dieselbe mit ihren Wirkungen sich nun auch auf den Leib erstreckt; hingegen wird die accidentelle Seligkeit (praemium *accidentale*) dadurch nicht nur extensiv, sondern auch an sich oder intensiv vermehrt werden.

Vgl. o. § 75, 4; 121, 2. Der erste Theil der obigen Sätze scheint in der Definition Benedicts XII. (S. 850) enthalten zu sein (quodque postquam inchoata . . . eadem visio . . .). Vgl. o. S. 843 ff.

Greg. M. Dial. IV, 25 (S. 845). *Thom. Aq.* II. 1. Q. 4. a. 5: Cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Ib. ad 4: Separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere. Ib. ad 5: Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex

parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive. Vgl. dagegen IV. Sent. D. 49. q. 1. a. 4.

Bellarm. de Eccl. triumph. I, 5: Conveniunt omnes (Scholastici) in duobus. Primo gaudium animae *accidentale* futurum majus tam extensive, quia erit in anima et in corpore; quam intensive, quia ipsa anima magis gaudebit, quando videbit suum corpus gloriosum, quam nunc, cum illud videt mortuum jacere. Secundo, gaudium *essentiale* fore majus extensive, quia nunc est in sola anima, postea autem redundabit in corpus, et efficiet ipsum corpus suo modo gloriosum. Non autem conveniunt de incremento essentialis gloriae intensivo. Eine intensive Erhöhung der Seligkeit nehmen Petr. Lomb. (IV. Sent. D. 49), Thomas Aq. (ib. q. 1. a. 4), Bonaventura (ib. a. 1. q. 1) u. A. an; hingegen entscheidet sich der hl. Thomas später (II. 1. Q. 4. a. 5) für die gegentheilige Ansicht, d. h. für eine bloß extensive Vermehrung; ebenso Cajetan (ibid.), Durandus (IV. Sent. D. 49. q. 7) u. A. *Bellarm.* l. c.: Ego dico duo: Primo, opinionem priorem esse magis ad mentem Augustini (s. o. S. 845) . . . Dico secundo, opinionem secundam esse simpliciter veriorem, et propterea B. Thomam recte mutasse opinionem. Die Beweisgründe Bellarmins sind: Animam non habere melius esse in corpore, quam extra corpus, nisi extensive, quia suum esse communicat corpori; nam alioqui in se esse animae semper est idem, nec suscipit magis et minus . . . Inclinationem ad corpus non impedire visionem vel amorem Dei ullo modo, quia ordinatur ad amorem Dei, tanquam ad finem, . . . alioqui Angeli, quando mittuntur ad exteriora, et de illis cogitare coguntur, distraherentur a visione Dei . . . . Adde quod videtur hoc definitum a Benedicto XII., nam in Extrav. *Benedictus Deus* dicit, continuari visionem Dei, quam habent animae a morte corporis usque ad resurrectionem, et inde usque in aeternam, ubi videtur dicere, eam non crescere, neque minui.

§ 163.

Die Hölle.

1. Mit dem Namen „Hölle" (infernus, gehenna) bezeichnet die kirchliche Lehre, im Anschluß an die heilige Schrift, den jenseitigen Wohnort und zugleich den Zustand der Verdammten, d. i. der von Gott abgefallenen reinen Geister, und der in der Todsünde sterbenden Menschen, welche ewig von der beseligenden Anschauung Gottes ausgeschlossen bleiben, und ihrer Sünden wegen mit ewiger Qual bestraft werden.

Bened. XII. l. c. (S. 843): Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur. *Later. IV.* c. 1. (§ 76, 4). *Florent.* Decr. un. (S. 844). *Cat. rom.* P. I. c. 6. q. 2: Inferorum nomen abdita illa receptacula significat, in quibus animae detinentur, quae coelestem beatitudinem non sunt consecutae. Ib. q. 3: Neque tamen ea receptacula unius et ejusdem generis sunt omnia. Est enim teterrimus et obscurissimus carcer, ubi perpetuo et inextinguibili igne damnatorum animae simul cum immundis spiritibus torquentur, qui etiam gehenna, abyssus, et propria significatione infernus vocatur.

Den Zustand der in der Hölle Befindlichen beschreibt die heilige Schrift auch mit den Namen: Verderben oder Untergang, Tod, Finsterniß, Verwerfung oder Verdammung (Röm. 5, 16. 18; Joh. 8, 24; Matth. 7, 13; 25, 46 u. s. f.). Als irdische Abbilder oder Vorbilder der Hölle werden bezeichnet die durch Feuer verzehrten Städte Sodoma und Gomorrha (Jud. 7), und das (bei Jerusalem gelegene) Thal Hinnom (Gehenna = גֵּי־הִנֹּם, Matth. 5, 22 u. a.; vgl. 4 Kön. 23, 10. Jerem.

7, 32. Neh. 11, 30. Kaulen, Handb. zur Vulg. S. 88. Freib. Kirchenlex. 2. A. V, 180. Arnoldi, Comm. zum Ev. des Matth. S. 160).

Oswald, Eschatologie. S. 57: „Das deutsche Wort gehört zu den wenigen, welche aus der heidnischen Mythologie unserer Vorfahren in den christlichen Sprachgebrauch übertragen sind. — Jedoch nicht in ganz gleichem Sinne. Nach der Edda gelangen alle, welche nicht auf der Wahlstatt sterben, zur Göttin ‚Hel' in die Unterwelt, ohne darum gerade Strafen für ihre Vergehen dort abbüßen zu müssen. Doch findet sich in derselben allerdings auch ein Strafort für die Verbrecher. Bekanntlich ist ‚Hölle' nur eine Entstellung für ‚helle'; vom Verbum hëlan = hehlen, also Hölle ein verborgener, dunkeler Ort." Daß der Ausdruck Anfangs in dem ursprünglichen, weiteren Sinne (= Unterwelt) gebraucht wurde, beweist die Form: „Abgestiegen zu der Hölle" (descendit ad inferos) in dem apostolischen Symbolum. Vgl. (Grimm), Deutsche Mythologie. S. 462.

2. In den kirchlichen Lehrentscheidungen über die Höllenstrafen wird am nachdrücklichsten die Ewigkeit derselben betont. Die entgegengesetzte origenistische Lehre, daß alle Sündenstrafen vorwiegend einen medicinalen Charakter an sich trügen, und daß daher die verdammten Engel und Menschen schließlich ausnahmslos gerettet würden (allgemeine Apokatastasis), wurde von dem fünften allgemeinen Concil verworfen. In der heiligen Schrift und in der Tradition ist die Ewigkeit der Höllenstrafen so klar und bestimmt bezeugt, daß kein Zweifel dagegen aufkommen kann (a). Die kirchliche Wissenschaft hat, namentlich seit dem Mittelalter, dieses Geheimniß der übernatürlichen göttlichen Weltordnung in etwa aufzuhellen, und gegen die Einreden der ungläubigen Vernunft in mannigfaltiger Weise zu rechtfertigen versucht (b).

Symb. *Athan.:* Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum. *Syn. Const.* c. Orig. (543) Can. 1: Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit: a. s. Can. 5 (§ 75, 4). Can. 15: Si quis dixerit, quod vita mentium eadem erit cum priore, quando nondum descenderant, aut deciderant; ut principium sit idem cum fine, et finis mensura principii sit: a. s. *Later. IV.* c. 1 (§ 76, 4). *Cat. rom.* P. I. c. 2. q. 17 (§ 75, 1); c. 6. q. 3 (n. 1).

a. Judith 16, 20: Dominus enim omnipotens vindicabit in eis (den Feinden seines Volkes), in die judicii visitabit illos. (21) Dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut urantur, et sentiant usque in aeternum. Dan. 12, 2: Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt; alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper (*Vatabl.:* Illi vero ad probra et contemtum aeternum). Is. 66, 24 (wird von den heiligen Vätern im übertragenen Sinne gleichfalls auf die Verdammten bezogen; vgl. Marc. 9, 43): Et egredientur (die Bewohner des irdischen und des himmlischen Jerusalem) et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me; vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.

Der Vorläufer Christi weist in seiner Bußpredigt nachdrücklich auf die in Rede stehende Wahrheit hin. Matth. 3, 12: Cujus ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inextinguibili. Vgl. Joh. 3, 36.

Ebenso der Erlöser selbst. Matth. 18, 8: Si autem manus tua, vel pes tuus scandalizat te, abscide eum, et projice abs te; bonum tibi est ad vitam ingredi debilem vel claudum, quam duas manus vel duos pedes habentem mitti in ignem aeternum (Marc. 9, 43: Ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur). 25, 41: Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus. V. 46: Et ibunt hi in supplicium aeternum; justi autem in vitam aeternam. Marc. 3, 29: Qui autem blas-

phemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed reus erit aeterni delicti (αἰωνίου κρίσεως, vgl. o. S. 748).

2 Theff. 1, 8. 9 (f. u. n. 3). Hebr. 6, 2 zählt der Apostel zu den „Grundlehren" des Christenthums auch die „vom ewigen Gerichte" (judicii aeterni). Jud. 6 (§ 76, 1). V. 13: Quibus (den Irrlehrern) procella tenebrarum servata est in aeternum. Apok. 20, 9. 10 (§ 76, 4). Vgl. 14, 11; 21, 8.

Ign. M. Eph. 16: „Täuschet euch nicht, meine Brüder! Die Ehebrecher werden am Reiche Gottes keinen Antheil haben. Wenn nun schon diejenigen, welche dem Fleische nach solches thun, sterben mußten, um wie viel mehr, wenn Einer durch böse Lehre den Glauben Gottes zerstört, für den Jesus Christus gekreuzigt worden! Ein solcher wird als ein Unreiner in das unauslöschliche Feuer gehen; in gleicher Weise auch derjenige, der ihm Gehör schenkt." Ep. ad Diogn. 10. *Herm.* Past. III. sim. 4. Martyr. *s. Polyc.* 2 wird von den Martyrern gesagt: „Auf die Gnade Christi hinschauend, verachteten sie die irdischen Qualen, und kauften sich innerhalb einer Stunde los von der ewigen Strafe. Kühl erschien ihnen das Feuer ihrer grausamen Peiniger. Denn sie behielten es vor Augen, jenem Feuer zu entgehen, das ewig ist und niemals ausgelöscht wird." Vgl. c. 11. Ebenso bestimmte Zeugnisse finden sich bei *Just.* Apol. I, 28. *Iren.* adv. haer. III, 23. 3; IV, 4. 3. *Tert.* Apol. 18. 48. *Cypr.* Ep. 58 (56), 10; ad Demetr. 19 (16); 24 (21): Quae tunc erit fidei gloria, quae poena perfidiae, cum judicii dies venerit, quae laetitia credentium, quae moestitia perfidorum, noluisse istic prius credere et, ut credant, jam redire non posse! Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem . . . Erit tunc sine fructu poenitentiae dolor poenae, inanis ploratio et inefficax deprecatio. In aeternam poenam sero credent, qui in vitam aeternam credere noluerunt. *Greg. Naz.* Or. 16, 7. *Basil.* Serm. 14 (de fut. jud.), 2. 3.

Hier. in Jon. 3 (§ 76, 4). *Aug.* de fide et op. 15, 26: Neque illud dici hic poterit, in quo nonnulli se ipsos seducunt dicentes, ignem aeternum dictum, non ipsam poenam aeternam; per ignem quippe, qui aeternus erit, transituros arbitrantur eos, quibus propter fidem mortuam per ignem promittunt salutem; ut videlicet ipse ignis aeternus sit, combustio vero eorum, hoc est operatio ignis non sit in eos aeterna: cum et hoc praevidens Dominus, sententiam suam ita concluserit, dicens, *Sic ibunt illi in combustionem aeternam* etc. (Matth. 25, 46). Erit ergo aeterna combustio, sicut ignis. Die eingehendste, apologetische Erörterung findet sich Civ. XXI. Hier wird insbesondere auch die origenistische Restitutionslehre bekämpft, sowie eine ganze Reihe verwandter Irrthümer (c. 17 ss.). Wer die Ewigkeit der Höllenstrafen läugnet, muß folgerichtig auch die Ewigkeit des himmlischen Lohnes bestreiten, da Christus beides in demselben Ausspruche (Matth. 25, 46) gelehrt hat (c. 23: Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, Vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est. Ebenso *Greg. M.* Mor. XXXIV, 16). Diejenigen, welche sagen, es sei ungerecht, daß für Sünden, die vielleicht in einem Augenblicke begangen wurden, eine ewige Strafe von Gott verhängt werde, übersehen, daß auch die menschliche Rechtsordnung keineswegs die Strafen nach der Dauer der begangenen Verbrechen bemißt. Nicht die Dauer der Sünde, sondern die Größe der Schuld, welche sie begründet, kommt hier in Betracht (c. 11. 12).

Ueber Origenes, Gregor v. Nyssa u. A. vgl. *Petav.* de Ang. III, 6—8. *Al. Vincenzi,* In s. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctr. nova recensio etc. Romae 1864. 65. I. Theol. Literaturbl. Bonn. 1866, 446. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit. S. 780. K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Liter. I. 499. Auch in der neueren Zeit wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen von den Rationalisten vielfach bestritten. Die Restitutionslehre wurde u. A. von Schleiermacher vertheidigt. Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 739.

Ueber 1 Kor. 15, 24 ff. f. u. § 169, 2. Apg. 3, 21: Quem (Jesum) oportet quidem coelum suscipere usque in tempora *restitutionis omnium,* quae locutus est

Deus per os sanctorum suorum a saeculo Prophetarum, ist von der vollständigen Ueberwindung der Sünde und ihrer Folgen, oder von der Wiederbringung aller durch die Sünde dem Menschen verloren gegangenen Gnaden, welche der Erlöser am Ende der Zeiten durch die Auferweckung und Verklärung an und in den Auserwählten vollziehen wird, zu verstehen. *Fromond.* Comm. in Act. Ap. 3, 21: *Usque in tempora. . . .* Usque ad tempus, quod imponet finem restitutioni omnium rerum: quando mortui resurgent, et coelum ac elementa igne conflagrationis purgabuntur, et in amoeniorem faciem restituentur. . . . Tunc enim de coelo iterum Christus descensurus est omnibus manifestus, cum majestate et potestate magna. Vgl. 2 Petr. 3, 13 (§ 169, 2).

b. Die speculative Beleuchtung und Rechtfertigung des Dogma's gründet sich vornehmlich auf den Zusammenhang desselben mit den übrigen Heilslehren (Lehre von der Sünde, vom Status viatoris, von den göttlichen Vollkommenheiten u. s. w.). Es handelt sich dabei um ein Geheimniß der übernatürlichen Welt- und Gnadenordnung. Die Vernunft ist nicht im Stande, dasselbe zu begreifen, oder dessen Wahrheit im eigentlichen Sinne zu beweisen. Aber ebenso gewiß vermag sie auch keinen zwingenden Beweis gegen die Wahrheit desselben zu erbringen.

Daß die Dauer der Sünde für die Dauer der Strafe nicht durchaus maßgebend sein könne, ist allgemein anerkannt (*Aug.* Civ. XXI, 11; s. o. a.). Dazu kommt nun, daß jede schwere Sünde, ihrem Wesen nach betrachtet, als etwas Ewiges, oder auf die Ewigkeit Abzweckendes erscheint. Sie ist eine freiwillige Abkehr des Menschen von Gott als seinem höchsten Gute, ein Preisgeben dieses höchsten Gutes, das einem ewigen Verzicht auf dasselbe (bezw. auf dessen ewigen Besitz) gleichkommt; denn aus sich vermag ja der Mensch jene Wirkung der Sünde nicht aufzuheben. So besteht demnach keine Incongruenz zwischen der Sünde und der von Gott ihr angedrohten Strafe. Dieß ist um so klarer, wenn es sich um einen unbußfertigen Sünder handelt.

Greg. M. Mor. XXXIV, 16: At inquiunt: Sine fine puniri non debet culpa cum fine. . . . Quibus citius respondemus, quod recte dicerent, si judex justus districtusque veniens, non corda hominum, sed facta pensaret. Iniqui enim ideo tunc cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. Nam magis appetunt peccare quam vivere; et ideo hic semper vivere cupiunt, ut nunquam desinant peccare, cum vivunt. Ad districti ergo judicis justitiam pertinet, ut nunquam careant supplicio, quorum mens in hac vita nunquam voluit carere peccato, et nullus detur iniquo terminus ultionis, qui quamdiu valuit, habere noluit terminum criminis.

Thom. Aq. II. 1. Q. 87. a. 3: Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt. . . . Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecunque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum poenae aeternae. Vgl. o. S. 524. Ib. ad 1: Poena peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed sicut Augustinus dicit (XXI, 11), in nullo judicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. . . . Justum tamen est secundum Gregorium (Dial. IV, 44), quod *qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis *in suo aeterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. c. Gent. III, 144: Qui (autem) propter aliquod temporale bonum aversus est

ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo secundum divinum judicium ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est, quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur.

In der Ewigkeit der Strafe, namentlich sofern sie den Verlust der Anschauung Gottes einschließt, liegt eine gewisse Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit derselben; und eben dadurch ist sie der schweren Sünde entsprechend, welche, als eine Beleidigung Gottes, eine unendlich große Schuld begründet. Dazu kommt, daß das Geschöpf, als solches, einer intensiv unendlichen Bestrafung nicht unterworfen werden kann.

Thom. Aq. III. Q. 1. a. 2. ad 2 (S. 449). II. 1. Q. 87. a. 4: Poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita. Suppl. III. Q. 99. a. 1: Potest et alia ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Vgl. *Less.* de Perf. mor. div. XIII, 26—28.

Man beachte ferner, daß die Verdammten, ebenso wie die gefallenen Engel, ewig in der Sünde verharren. Ihr Wille ist im Bösen verhärtet. Mithin besteht kein Mißverhältniß zwischen ihrer sittlichen Beschaffenheit und ihrem Strafzustande.

Thom. Aq. Comp. theol. 174: Anima quemcunque finem ultimum sibi praestitisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum, sive sit malum, secundum illud Eccl. 11, 3 (S. 839). Sic igitur post hanc vitam, qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono; qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo. Suppl. III. l. c.: Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet poena cessare, quamdiu culpa manet.

Ueber die ewige Unbußfertigkeit der gefallenen Engel s. o. § 76, 4. Die Verhärtung der verdammten Menschenseelen ist vor allem auch daraus zu erklären, daß ihnen jenseits jede weitere Gnade versagt bleibt. Dieses Geheimniß des göttlichen Willens hängt aber wiederum mit der von Gott bestimmten Ordnung des Status *viae* und des Status *termini* zusammen (S. 839). Als eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes kann diese Vorenthaltung der Gnade nicht bezeichnet werden. Es muß vielmehr, dem Begriffe der Gnade entsprechend, als ein Gott allein zustehendes Recht anerkannt werden, daß er die Ordnung der Gnade und des Heiles für die Geschöpfe feststelle; so auch den Unterschied des Status *viae*, und der jenseitigen Vergeltung. Hingegen kann es nicht der Willkür des Geschöpfes anheimgegeben sein, welches Maß der Gnade, und wie oft Gott ihm dieselbe zu schenken habe. — Hienieden gibt Gott allen Menschen hinreichende Gnaden, um ihr Heil wirken zu können; die jenseitige ewige Vorenthaltung der Gnade hat der Sünder selbst freiwillig und bewußter Weise, trotz aller entgegenstehenden Mahnungen Gottes, und trotz aller ihm gewährten Gnadenhülfe verschuldet. Auf seiner Seite allein liegt alle Ungerechtigkeit, gegen Gott und gegen sich selbst. — Wenn die göttliche Gerechtigkeit es erforderte, daß alle, auch die verstocktesten Sünder, durch wirksame und wunderbare Gnaden hienieden zur Buße, und jenseits zum ewigen Heile geführt würden, so bliebe kein Raum mehr übrig für eine wahre und ernste Selbstbewährung des Menschen; dann wäre der heilige Wille Gottes, welcher in der sittlichen Ordnung dem Menschen entgegentritt, seiner ihm gebührenden Majestät entkleidet, und der Gottesfurcht die unentbehrlichste Stütze in dem Herzen des sündigen Geschöpfes entzogen.

Tert. adv. Marc. II, 13: Denique timor judicii ad bonum, non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, jam sub adversario laborans. Nam et si commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua praeesset timendi, quae bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret. Ceterum tot illecebris mali expugnantibus bonum, quis illud appeteret, quod impune contemneret? Quis custodiret, quod sine periculo amitteret? ... Horremus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur. Quid si nihil minaretur? Hanc justitiam malum dices, quae malo non favet? Hanc bonum negabis, quae bono prospicit? Qualem oportet Deum velle, qualem malle? Expediret, sub quo delicta gauderent, cui diabolus illuderet? Illum bonum judicares Deum, qui hominem posset magis malum facere securitate delicti? Quis boni auctor, nisi qui et exactor? Proinde quis mali extraneus, nisi qui et inimicus? Quis inimicus, nisi qui et expugnator? Quis expugnator, nisi qui et punitor? Sic Deus bonus est, dum pro bono omni est. *Hier.* in Joan. 3, 6 (§ 76, 4).

Thom. Aq. c. Gent. IV, 93: Animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae redduntur immutabiles secundum voluntatem. Ostensum est enim (III, 144) quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum esset quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum. ... Adhuc, voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei. ... Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem. Suppl. III. l. c. a. 2. ad 1: Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus. Sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici quod etiam in eis misericordia locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur. S. o. § 121, 1.

Man darf nicht einwenden, durch die ewige Verdammung der Sünder werde der Schöpfungszweck Gottes in Bezug auf dieselben vereitelt. Der primäre Schöpfungszweck, den Gott nothwendig wollen und verwirklichen muß, ist seine eigene Ehre oder die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, nicht aber die Beseligung der Geschöpfe; und jener wird auch an den Verdammten erfüllt. Vgl. § 47, 4; 66, 4; 70, 6.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 99. a. 1. ad 4: Impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo: primo ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius dicit Dial. IV, 44: *Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione non sedatur.* Secundo ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt. ... Et hoc est quod Gregorius dicit l. c.: *Iniqui omnes aeterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quae percipiunt, et in illis perspiciant supplicia quae evaserunt; quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt.* c. Gent. III, 144: Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. ... Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

3. Gemäß den bestimmten Andeutungen der heiligen Schrift unterscheidet die kirchliche Lehre zwei Hauptmomente oder Bestandtheile der ewigen

Verdammniß, die Strafe der Ausschließung von der ewigen Seligkeit des Himmels (poena *damni*), und die die Verdammten treffenden inneren und äußeren Qualen (poena *sensus*). Als äußeres Strafmittel dient hierbei der göttlichen Allmacht ein materielles Element, welches die Offenbarung als ein „ewiges oder unauslöschliches Feuer" bezeichnet, dessen Natur und Beschaffenheit jedoch weder in der heiligen Schrift, noch in der Tradition näher beschrieben wird. Dasselbe gehört darum, ebensowohl wie die ewige Verdammniß an sich, zu den der menschlichen Vernunft unzugänglichen Geheimnissen der übernatürlichen göttlichen Weltordnung.

a. Bezüglich der Poena *damni* vgl. Matth. 25, 41 (S. 869). 2 Theß. 1, 9: Qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini, et a gloria virtutis ejus.

Die Zeugnisse der Tradition s. o. S. 870. *Aug.* Enchir. 112: Perire a regno Dei, exsulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei quam abscondit timentibus se, perfecit autem sperantibus in se, tam grandis est poena, ut ei nulla possint tormenta quae novimus comparari, si illa sit aeterna, ista autem sint quamlibet multis saeculis longa.

So wenig die menschliche Vernunft im Stande ist, das Wesen und den Werth der himmlischen Seligkeit zu begreifen, so wenig vermag sie auch die Größe dieser Strafe des Verlustes derselben, sowie den daraus in der Seele entspringenden Schmerz zu ermessen. Der Verlust der Anschauung Gottes bringt selbstverständlich auch den des Lumen gloriae, sowie der accidentellen Güter des Himmels mit sich. Das Bewußtsein der Verdammten um diesen Verlust wird ein ununterbrochenes, und darum eine Quelle immerwährenden Schmerzes sein.

Less. de Perf. mor. div. l. c. c. 29. n. 203: Poena ista damni continet damnum *quintuplex*, secundum quinque bonorum genera. Primum est, *Amissio coelestis patriae*, seu splendidissimae ac saluberrimae illius regionis, omnibus opibus et deliciis redundantis, cujus materia auro et gemmis pretiosior, cujus amoenitas solis et stellarum vincit pulchritudinem. . . . Secundum est, *Exclusio a contubernio* et familiaritate dulcissima tot millium Angelorum et hominum beatorum: quos intueri, cum quibus agere et versari, etiam instar famuli ad obsequium, major esset felicitas, quam omnium hujus mundi regnorum et bonorum possessio. . . . Tertium damnum est, *Privatio illius amoenissimi spectaculi,* quod omnes beati habebunt intuendo pulchritudinem omnium rerum naturalium totamque mundi fabricam, et insuper omnium et singulorum Beatorum gloriam. . . . Damnati tali illustratione carebunt: unde neque pulchritudinem rerum creatarum clare cernere poterunt, neque voluptatem ullam ex illis haurire, sed solum moerorem; sicut daemones etiamsi omnes res creatas naturalis ordinis utcunque cognoscant, nullam inde voluptatem percipiunt. Cujus ratio duplex afferri potest. Prima, quia tanto moerore oppressi sunt propter aeternam damnationem, ut omnis consolatio, quam ex pulchritudine rerum creatarum capere possunt, sit instar nihili. Secunda, quia cum Deum summo odio prosequantur, etiam oderunt omnia ipsius opera, et detestantur eorum pulchritudinem. . . . Quae duae rationes etiam in hominibus damnatis locum habent. Quartum damnum est, *Privatio luminis gloriae*, et consequenter visionis, amoris, et gaudii beatifici. Hoc damnum est omnium maximum, utpote infinitum, quia infiniti boni amissio. . . . Quintum damnum est, *Privatio gloriae corporis*. . . . n. 204: Porro haec omnia damna versabuntur illis assidue ob oculos, eaque semper considerabunt, ac proinde incomprehensibilem animi moerorem inde concipient. Fiet autem hoc tum naturae quodam instinctu, quo quis, cum in grave damnum incidit, semper de eo cogitat, nec mentem ab eo potest avertere; tum maxime divina virtute mentem damnatorum ad hoc applicante, et efficiente, ut assidue apprehendant et considerent, ut inde moerorem assidue percipiant.

b. Die Poena *sensus* wird besonders deutlich in der Offenbarung, und demgemäß

auch in der Kirchenlehre erwähnt. Vgl. die kirchlichen Lehrentscheidungen S. 868. 869. Die Zeugnisse der heiligen Schrift und der Tradition s. S. 870.

Der hl. Augustinus (Civ. XXI, 9. 2) hebt hervor, daß die vom Erlöser Marc. 9, 42—47 mehrmals gebrauchten Ausdrücke ‚ignis' und ‚vermis' (S. 869) in verschiedener Weise gedeutet würden. Einige wollen beides im allegorischen Sinne, von rein geistigen Qualen der Verdammten verstehen; Andere das Feuer im eigentlichen, den Wurm im bildlichen Sinne (igne uri corpus, animam autem rodi quodammodo verme moeroris). Ersteres verwirft der heilige Lehrer; letzteres bezeichnet er als zulässig. Er selbst neigt zu der Meinung, daß mit beiden Ausdrücken direct auf eine körperliche Qual hingedeutet werde; daß damit aber zugleich implicite die geistigen Qualen der Verdammten gelehrt seien (Ego tamen facilius est ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum; et ideo tacitum in illis divinae Scripturae verbis animi dolorem, quoniam consequens esse intelligitur, etiamsi non dicatur, ut corpore sic dolente animus quoque sterili poenitentia crucietur). Die Möglichkeit einer ewigen körperlichen Qual kann nur aus der göttlichen Allmacht erklärt werden (Eligat quisque quod placet, aut ignem tribuere corpori, animo vermem; hoc proprie, illud tropice; aut utrumque proprie corpori. Jam enim satis superius disputavi, posse animalia etiam in ignibus vivere, in ustione sine consumtione, in dolore sine morte, per miraculum omnipotentissimi Creatoris; cui hoc possibile esse qui negat, a quo sit quidquid in naturis omnibus miratur, ignorat).

Daß man in der vom hl. Augustinus angedeuteten Weise zwischen den beiden Ausdrücken ‚ignis' und ‚vermis' unterscheide, und ersteren im eigentlichen, letzteren im bildlichen Sinne deute, erscheint auch exegetisch als durchaus berechtigt. An den meisten Stellen der heiligen Schrift wird das „Feuer" allein und in der prägnantesten Weise als Strafmittel bezeichnet. Marc. 9, 42. 43, wo beide Ausdrücke verbunden sind, bemerke man die Verschiedenheit der Form: Ire in gehennam, *in ignem* inextinguibilem, ubi vermis *eorum* non moritur, et ignis non extinguitur. Hier ist wohl nicht undeutlich das „Feuer" als etwas Aeußerliches, der „Wurm" als etwas den Verdammten selbst Innewohnendes bezeichnet. S. u. S. 878.

Die allegorische Deutung beider Ausdrücke vertraten u. A. Origenes (de Princ. II, 10), Theophylakt (in Marc. 9: Vermis eorum et ignis, qui peccatores puniunt, uniuscujusque conscientia est, et memoria eorum quae in hac vita turpia commissa sunt; quae tanquam vermis consumit, et sicut ignis incendit), Ambr. Catharinus (de praem. bonor. et suppl. malor.).

Die heiligen Väter lehren vielfach mit großer Bestimmtheit, daß das „Feuer" der Hölle ein materielles Strafmittel sei, indem sie zugleich erklären, daß dasselbe (vermöge der ihm beigelegten Eigenschaften und Zwecke) nicht gleicher Art mit dem uns bekannten natürlichen Elemente sein könne; daß Gott allein die Beschaffenheit desselben kenne, und die Art und Weise, wie es den reinen Geistern, sowie den Seelen der Verdammten zur Qual gereiche. In gleichem Sinne sprechen sich die mittelalterlichen Theologen über diese Frage aus.

Vgl. die Zeugnisse der Väter S. 870. *Aug.* Civ. XXI, 2—10. c. 10: At vero gehenna illa, quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est, corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aëria daemonum; aut tantum hominum corpora cum spiritibus, daemones autem spiritus sine corporibus, haerentes sumendo poenam, non impertiendo vitam corporalibus ignibus. Unus quippe utrisque ignis erit, sicut Veritas dixit.

Greg. M. Dial. IV, 29: Si igitur diabolus ejusque angeli cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animae, et antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?

Lact. Inst. VII, 21: Cujus natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitae necessaria utimur, qui nisi alicujus materiae fomite alatur, extinguitur; at ille divinus per seipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum; sed est purus ac liquidus et in aquae modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur, sicut noster; quem labes terreni corporis, quo tenetur, et fumus intermixtus exsilire cogit, et ad coelestem naturam cum trepidatione mobili

subvolare. Aehnlich *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 21. *Greg. Nyss.* Or. cat. 40. *Joan. Damasc.* de orth. fide IV, 27: „Der Teufel und seine Engel, und sein Mensch, d. i. der Antichrist, sowie die gottlosen und lasterhaften Menschen, werden dem ewigen Feuer überantwortet werden; nicht einem materiellen, wie das uns bekannte; sondern, das so beschaffen ist, wie Gott es weiß (οὐχ ὑλικόν, οἷον τὸ παρ' ἡμῖν· ἀλλ' οἷον ἂν εἰδείη ὁ Θεός). Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 97. a. 6. *Petav.* de Angel. III, 5. *Tournel.* de Angel. Q. 11. art. 2. Katholik 1878. 225.

Hugo Vict. de Sacr. II. 16. 3: Verissime auctoritate sacri eloquii et catholicae veritatis probatur testimonio, corporali et materiali igne animas etiam nunc ante susceptionem corporum damnari. *Thom. Aq.* Comp. theol. 179: Sanctarum animarum felicitas in solis bonis spiritualibus erit; poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cujus diversitatis ratio est, quia animae sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subjiciendo, sed soli Deo, in cujus fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est, ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur, quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda . . . Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum literam intelligenda. Vgl. I. Q. 64. a. 4. c. Gent. IV, 90. Suppl. III. Q. 97. a. 5.

Petav. de Angel. III, 5: Ceterum uti corporeum et materia constantem esse inferorum ignem, quo utrique illi (daemones et animae damnatae) torquentur, theologi hodie omnes, imo et christiani consentiunt: ita nullo Ecclesiae decreto adhuc obsignatum videtur, ut recte Vasquesius observat. Neque enim ulla in Synodo sancitum illud est, etsi nonnulli rem esse fidei pronuntient.

Ebenso *Bellarm.* de Purgat. II, 16. *Suar.* de Angel. VIII, 12. 9: Certa et catholica sententia est, ignem qui paratus est diabolo et angelis ejus, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse. Vgl. *Tournel.* l. c. Q. 11. art. 2.

Die Frage, in welcher Weise jenes materielle Strafmittel auf die reinen Geister und die Seelen der Verdammten schmerzhaft einwirke, und wie die Leiber der Verdammten ewig in dieser Qual fortleben können, ist schon zur Zeit der heiligen Väter vielfach erörtert worden. Vgl. *Aug.* Civ. XXI, 1—10. Der entscheidende oder einzig genügende Erklärungsgrund für jene wunderbaren Thatsachen kann, wie der hl. Augustinus bemerkt, nur in der göttlichen Allmacht gefunden werden. Diese ist es, welche die Geister und die Verdammten an jenes sinnliche Strafmittel des höllischen Feuers bindet, und aus dieser unfreiwilligen Fesselung eine dem sinnlichen Schmerze ähnliche Pein ihnen erwachsen läßt. Eine Analogie hiefür bietet die natürliche Verbindung von Leib und Seele im Menschen (ib. c. 10: Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo . . . non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant, quae constent spiritu et corpore; sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est). Vgl. Jud. 6. 2 Petr. 2, 4 (§ 76, 1). Apok. 20, 9. 10. (§ 76, 4). Luk. 16, 24: Crucior in hac flamma.

Aehnliches s. *Greg. M.* l. c.: Si incorporeus spiritus in hoc (corpore) teneri potest quod vivificat, quare non poenaliter et ibi teneatur ubi mortificatur? Teneri

autem spiritum per ignem dicimus, ut in tormento ignis videndo atque sentiendo puniantur.

Dieselbe Erklärung vertritt, nebst dem hl. Bonaventura, Scotus u. A., auch der hl. Thomas. Vgl. c. Gent. IV, 90. I. Q. 64. a. 4. Suppl. III. Q. 70. a. 3: Quamvis (autem) res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, secundum quod vult . . . Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quod ignis . . . . in quantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Vgl. Comp. theol. 180.

Man muß bezüglich dieses letzten Satzes das scholastische Axiom im Auge behalten, daß Körperliches nicht unmittelbar auf eine geistige Substanz einzuwirken vermöge. Manche Theologen betonen nachdrücklicher, im Anschluß an Augustinus, daß das Feuer der Hölle auch an sich, auf eine für uns unerkennbare Weise, einen schmerzerregenden Einfluß auf die verworfenen Geister ausübe.

Eine ganze Reihe anderer Erklärungen s. *Thom. Aq.* l. c. *Suar.* l. c. c. 14. *Tournel.* l. c. art. 3. *Petav.* l. c. n. 12 ss. Letzterer bemerkt (n. 11) über die Frage, in welcher Weise das Feuer der Hölle auf die Geister einwirke: Multum in eo laborant theologi, dum quod investigari non potest, inexhausta curiositate perquirunt. Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christenth. S. 661. J. Bautz, Die Hölle. Mainz 1882. S. 110.

Die Bemerkung des Petavius gilt auch in Bezug auf die Frage nach dem Orte der Hölle. Aus der Andeutung der heiligen Schrift, daß die „Tiefe" oder der „Abgrund" (abyssus) der Wohnort der Verdammten sei, läßt sich nichts Näheres erschließen. Nur das ist hiernach gewiß, daß es einen besonderen Aufenthaltsort für sie gebe, und daß dieser ein den gefallenen Geistern und den verdammten Menschen gemeinsamer sei.

So lehren auch die heiligen Väter. *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 31: „Laßt uns nicht darnach forschen, wo die Hölle sei, sondern vielmehr suchen, ihr zu entgehen." *Aug.* Civ. 20, 16: Qui ignis (aeternus) cujusmodi, et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit. Vgl. Retr. II, 24. *Greg. M.* Dial. IV, 42: Hac de re temere diffinire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii vero hunc sub terra esse aestimant. Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 97. a. 7. *Bellarm.* l. c. c. 6; de Christo IV, 8. *Tournel.* l. c. art. 3.

c. Außer der bisher erörterten zweifachen Strafe, welche als das Wesen der Verdammniß bezeichnet werden kann, werden die Verworfenen noch von einer Reihe accidenteller Uebel betroffen. Dieselben stehen mit jener wesentlichen Bestrafung in ursächlichem Zusammenhange, und sind ebenso viele Gegenbilder der accidentellen himmlischen Güter. Zu dem geistigen Schmerze über den Verlust der himmlischen Seligkeit gesellen sich insbesondere noch die inneren Qualen des bösen Gewissens, der Traurigkeit, der Verzweiflung, des Neides gegen die Auserwählten, des Hasses gegen Gott, als den Urheber ihres Strafzustandes. Vgl. o. § 76, 4.

Less. l. c. c. 29. n. 206: Sequitur poena sensus, quae etiam quinque afflictionum genera continebit. Prima *ex ipso loco*, qui et profundissimus est et obscurissimus, et a coelo, unde omnis amoenitas rebus inferioribus, longissime distans, omni horrore, calamitate et moestitia plenissimus . . . . Secunda afflictio est, *ex daemonum et aliorum damnatorum perpetua societate;* sicut enim beatis singulis ingens gaudium et oblectatio erit amicissime versari cum aliis beatis, ita damnatis ex contubernio et praesentia aliorum damnatorum ingens erit moeror et afflictio . . . Quia omnes se mutuo oderunt, nempe quatenus sunt creaturae Dei ad ejus

imaginem conditae. Sicut enim summe oderunt Deum, ita etiam odio habent quidquid est Dei, quatenus ejus magnitudo, potentia, sapientia, justitia, vel alia perfectio in eo resplendet . . . Tertia afflictio, eaque maxima, erit *ab igne sulphureo* . . . Quarta afflictio erit *omnium sensuum a propriis objectis* . . . Sicut enim in illis (Sanctis) magnitudini gloriae et gaudii quod erit in mente, respondebit magnitudo felicitatis quae erit in corpore et sensibus: ita in damnatis magnitudini miseriae quae erit in portione superiore, respondebit miseria corporis et partis sensitivae . . . Quinta afflictio erit *a verme assidue rodente* . . . Plerique (et recte) per hunc *vermem* intelligunt conscientiam mordentem. Haec conscientia consistit in duabus cogitationibus, . . . quae assidue menti tanquam vermes inhaerebunt, eamque affligent. Prima, quod sua culpa privati sint aeternis et maximis bonis, quae facili negotio poterant consequi. Secunda, quod addicti aeternis tormentis, quae facile poterant evadere. Hinc gemina nascetur tristitia, quae immensa quadam acerbitate cor eorum tanquam vermis arrodet . . . . Ex hoc etiam verme nascetur desperatio, ex desperatione furor et odium in Deum, et in omnia quae Dei sunt, et in seipsos, ac in omnes damnatos; ex odio blasphemiae et maledicta. De desperatione res est manifesta. Hoc ipso enim quo certissime scient poenas suas fore aeternas, hoc enim sententia Judicis continebitur, quam ipsi clare percipient, necessario desperabunt, et omnem animi motum in bonum abjicient . . . Odium hoc nascitur ex eo, quod assidue considerent suas poenas, quas sciunt a Deo infligi. Unde apprehendunt illum tanquam summum malum, utpote auctorem totius afflictionis; ac proinde summo odio illum prosequuntur, et propter illum quidquid ad illum ullo modo pertinet. Et quamvis sciant se justissime a Deo puniri, non tamen idcirco patienter ferunt, quia justitiam oderunt, cujus legibus tantum sibi malum irrogari sciunt. Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 97. a. 1—4. Q. 98. a. 3—5.

4. Wie in der himmlischen Seligkeit, so bestehen auch in den Strafen der Verdammniß mannigfache Gradunterschiede, welche je dem verschiedenen Maße der Sündhaftigkeit und der Mißverdienste der Verworfenen entsprechen. Diese Unterschiede beziehen sich sowohl auf die inneren als auf die äußeren Höllenqualen. Die Poena *damni* ist zwar an sich für alle die gleiche; jedoch kann die Erkenntniß derselben eine mehr oder minder klare, und demnach auch der dadurch verursachte Schmerz ein mehr oder minder intensiver sein; wie ja auch der größeren Vollkommenheit des Gottschauens je ein höherer Grad der Seligkeit in den Gerechten des Himmels entspricht. Eine wesentliche Steigerung der Verdammniß (poena *principalis*) über ihren ursprünglichen Grad hinaus findet nicht statt. Eine accidentelle Erhöhung wird dieselbe erfahren von dem Augenblicke ab, wo die auferstandenen Leiber wieder mit den Seelen vereinigt werden (§ 168, 5 b). Die Verdammten begehen zwar immerfort neue Sünden; jedoch begründen diese keine neue Strafschuld (demeritum) vor Gott, weil sie nicht mehr in statu viae sich befinden. Die Verhärtung ihres Willens im Bösen beruht einerseits darauf, daß ihnen ewig alle Gnade versagt bleibt, anderseits auf der stets von ihnen freiwillig erneuten Hingabe an die Sünde und den Haß Gottes. Ihre natürliche Freiheit als solche haben sie zwar nicht eingebüßt, aber es ist für sie moralisch unmöglich, einen guten Gebrauch von derselben zu machen.

Florent. Decr. un. (S. 844): Poenis tamen disparibus puniendas.

Die heilige Schrift deutet es wenigstens an, daß es verschiedene Stufen der Verdammniß gebe. Weish. 6, 6: Horrende et cito apparebit vobis (den ungerechten

Machthabern), quoniam judicium durissimum his, qui praesunt, fiet. (7) Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. (9) Fortioribus autem fortior instât cruciatio. Luk. 12, 48: Omni autem, cui multum datum est, multum quaeretur ab eo, et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo. Matth. 10, 15: Amen, dico vobis: Tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die judicii, quam illi civitati. 11, 22: Verum tamen dico vobis (Corozain, Bethsaida): Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis. Röm. 2, 6: Qui (Deus) reddet unicuique secundum opera ejus.

Aug. de Bapt. c. Donat. IV, 19. 26: Nec dubitandum est quidem ipsas poenas, quibus cruciabuntur qui regnum Dei non possidebunt, pro diversitate criminum esse diversas, et alias aliis acriores, ut in ipso igne aeterno pro disparibus ponderibus peccatorum sint disparia tormenta poenarum. *Greg. M.* Dial. IV, 43: Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Uniuscujusque etenim quantum exigit culpa, tanta illic sentitur poena.

Less. l. c. n. 205: Dicendum existimo, hanc diversitatem afflictionis ex damno illo provenire ex eo quod perfectius et vehementius, vel minus perfecte et vehementer magnitudo hujus damni concipiatur, divina justitia id in mentibus eorum operante; justum enim est, ut intelligant ac sentiant, quantum bonum sua culpa amiserint, idque eo amplius, quo gravius peccaverint . . . . Non tamen opus est, ut hujusmodi illustrationes sint supernaturales in substantia, sicut nec illae, quae fient in judicio. Similiter non est necesse, ut ipsi intuitive Sanctorum gloriam aut ipsos Sanctos in coelo existentes videant; satis est, ut abstractive eam cognoscant et de ea cogitent, sicut nos de rebus absentibus cogitamus. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. Q. 98. a. 9.

Ueber die Unbußfertigkeit der Verdammten s. § 76, 4 u. o. n. 2. *Dom. Soto* l. c. § 76, 4.

Thom. Aq. l. c. Q. 98. a. 1: In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala; et hoc ideo quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis, neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum. Unde etiam etsi aliquid bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit. S. o. § 76, 4. Ib. a. 6: Omnes communiter confitentur quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum . . . Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis, vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis, vel poenae secundariae, quae potest augeri usque ad diem judicii; et hoc praecipue in daemonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena daemonum.

Vgl. o. § 76, 4. 5; 172, 7 u. S. 867. *Less.* l. c. n. 214: Petes, utrum peccent (damnati) per istud odium et blasphemias? Respondeo, peccare, quia cum pleno rationis judicio et satis libere ista faciunt; nam etsi in genere videantur determinati ad malum, in singulis tamen actibus possunt resistere et non consentire pravis impulsibus. Verum, quia hoc illis nullum afferret levamen poenarum, laxant habenas impatientiae, et toto impetu animi in Deum insurgunt. Haec tamen peccata non imputantur ipsis ad novam poenam, quia ipsi sunt in termino; ac proinde ista sunt veluti flores et fructus illius status, sicut bona opera Beatorum non merentur novam gloriam. Hoc ipso enim quo quis est in termino, cessat ratio meriti et demeriti, quae nihil est aliud quam tendentia ad terminum. Vgl. ib. c. 25. n. 166 u. o. § 75, 4.

§ 164.

Der Reinigungsort.

1. Reinigungsort oder Fegfeuer (Purgatorium) wird in der kirchlichen Lehre der jenseitige Aufenthalt, bezw. der Zustand der in der Gnade Gottes abgeschiedenen Seelen (animae justorum) genannt, welche wegen nicht abgebüßter zeitlicher Sündenstrafen oder nicht getilgter läßlicher Sünden noch einer Läuterung bedürfen, um in den Himmel eingehen zu können. Die Existenz eines solchen Reinigungsortes (oder Zwischenzustandes) bestritten im Mittelalter die revolutionären Secten der Katharer, Waldenser u. a.; sodann, auf Grund ihrer Rechtfertigungslehre, die Reformatoren. Die Kirche hat die überlieferte Lehre auf den Concilien zu Florenz und Trient feierlich definirt, indem sie zugleich auf den Zusammenhang derselben mit dem Dogma von den zeitlichen Sündenstrafen hinwies.

Florent. Decr. un.: Item si vere poenitentes (die nach der Taufe in Sünden Gefallenen) in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari; et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. Gleichlautend auch schon das von den Griechen auf dem II. Lyoner Concil überreichte Glaubensbekenntniß. *Trid.* Sess. 6. can. 30: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: a. s. Das Nähere über dieses Dogma von den zeitlichen Sündenstrafen s. o. § 150, 6.

Ueber die oben genannte Bestreitung des Purgatoriums s. *Bellarm.* de Purgat. I, 2. *Tournel.* de Deo. Q. 12. art. 2. Klee, Dogmengesch. II, 335. K. Werner a. a. O. IV, 65. Möhler, Symbolik. § 53. Vgl. Rebner, Das Fegfeuer. Regensb. 1856. J. Bautz, Das Fegfeuer. Mainz 1883.

Wie sehr die Reformatoren bei ihrer Polemik gegen die kirchliche Lehre vom Reinigungsorte den Sinn der letzteren zu entstellen oder zu verdächtigen für gut fanden, mögen folgende Aeußerungen beweisen. Art. Smalc. P. II. c. 2. § 12 (*Hase*, Libri symb. I, 307): Quapropter purgatorium, et quicquid ei solennitatis cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare (vgl. o. § 121, 1). Et constat etiam, de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse (als ob die Liebe nicht auch hier als Zweck und Inbegriff aller Gebote gelten müßte). Idcirco tuto omitti illud omne potest, etiamsi nihil erroris et idolatriae ei inesset. *Calv.* Inst. III, 5. 6: Ubi peccatorum expiatio alibi quam in Christi sanguine quaeritur, ubi satisfactio alio transfertur, periculosissimum silentium. Clamandum ergo non modo vocis, sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit. In Wahrheit leitet die Kirche alles Heil auch für die Seelen im Reinigungsorte, sowie die Kraft aller denselben gewährten Gebetshülfe (suffragia) einzig und allein aus dem Opfertode Christi her. S. o. § 121, 1. 5; u. n. 2 c.

In der neueren Zeit hat die Lehre von einem jenseitigen Zwischenzustande (Reinigungsort) auch auf protestantischer Seite Anhänger gefunden (Jung-Stilling, Hahn, die Puseyiten u. A.), und wurde demgemäß auch die Frage mehrfach literarisch behandelt, „in wie weit das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche

zulässig sei". Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 740 f. Gegen die Reformatoren selbst wurde das Dogma bereits von Mich. Servet in seiner Apol. ad Mel. p. 723 ss. in Schutz genommen.

2. Die heilige Schrift deutet es mehrfach an, daß auch jenseits noch eine Büßung und Nachlassung von Sünden möglich sei (a). Sie lehrt ferner ausdrücklich, daß die Fürbitten der Lebenden den abgeschiedenen Seelen zu Gute kommen, daß diese dadurch von Sünden frei werden können (b). Die heiligen Väter beziehen diese Aeußerungen auf die im Reinigungsorte stattfindende Tilgung läßlicher Sünden und zeitlicher Sündenstrafen. Ganz bestimmt prägt sich der Glaube der Kirche an das Fegfeuer von Anfang an in der Sitte aus, für die Abgeschiedenen zu beten und das heilige Opfer darzubringen (c).

a. Matth. 12, 32 (§ 150, 2): Non remittetur ei (pecc. in Sp. s.) neque in hoc saeculo, neque in futuro. Dieser letzte Ausdruck wäre irreführend und hätte darum nicht gebraucht werden können, wenn jenseits keinerlei Möglichkeit der Sündennachlassung bestände (*Aug.* Civ. XXI, 24. 2; u. a. s. u.).

Auf die Strafen des Reinigungsortes beziehen die Väter und Theologen auch 1 Kor. 3, 15 (V. 12: Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam; (13) uniuscujusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. (14) Si cujus opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet): Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, *sic tamen quasi per ignem.* Derjenige, dessen apostolisches Wirken die Feuerprobe des göttlichen Gerichtes nicht besteht, wird selbst durch ein (reinigendes) Feuer hindurchgehen müssen, um für die ewige Seligkeit befähigt zu werden (Ambr., Aug., Greg. d. Gr. u. A., s. u.). Wenn die Worte des Apostels sich auch zunächst auf das letzte allgemeine Gericht (s. u. § 169, 2) beziehen, so können sie doch auch, wegen der Analogie der Sache, auf das besondere Gericht und den Reinigungsort angewandt werden (*Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 3. l. 2: *Sic tamen quasi per ignem,* quem scilicet prius sustinuit, vel in hac vita, vel in fine hujus vitae, vel in fine mundi. *Calmet.* Comm. in h. l.: Haec omnia in altera vita implentur statim post hominum discessum per ignem purgatorii, tum in exitu saeculorum ante communem hominum resurrectionem per ignem, de quo v. 13, implebuntur. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 5: Est igitur communis theologorum sententia, nomine ignis hoc loco intelligi poenam aliquam purgatoriam et temporalem, ad quam post mortem adjudicantur, qui in judicio particulari inveniuntur aedificasse lignum, foenum aut stipulam. *Est.* IV. Sent. D. 21. § 1).

Matth. 5, 25: Esto consentiens adversario tuo cito, dum es in via cum eo, ne forte tradat te adversarius judici, et judex tradat te ministro, et in carcerem mittaris. (26) Amen, dico tibi: Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem. Luk. 12, 58. 59. Die letzten Worte beziehen Bellarmin (l. c. c. 7) u. A. ebenfalls auf die im Fegfeuer stattfindende Läuterung; die meisten Exegeten hingegen (und wohl mit Recht auf die Hölle. Vgl. *Maldon.* Comm. in Matth. 5, 26. Arnoldi, Comm. zum Ev. des hl. Matth. S. 163. Schegg, Evang. nach Matth. I, 190. *Maldon.* l. c.: Quod autem dicit, nos inde (ex inferno) non exituros, *donec ultimum quadrantem persolvamus,* non significat, ut ait Augustinus, exituros postea, sed nunquam exituros, quia, qui in inferno sunt, cum semper debitas poenas solvant, quia pro quolibet mortali peccato infinitas poenas debent, nunquam persolvunt. Itaque eodem sensu hoc loco dictio illa *donec* accipienda est, quo supra 1, 25 (s. S. 433).

2 Makk. 12, 43: Et (Judas) facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans, (44) (nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret,

superfluum videretur, et vanum orare pro mortuis) (45) et quia considerabat, quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam. (46) Sancta ergo, et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.

Warum hier V. 44 die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung betont werde, s. *Est.* Annot. in 2 Macc. 12: Sicut apud Apostolum (1 Cor. 15, 19) de sola beata resurrectione praecipua ejus disputatio est, ita et hoc loco . . . Nam resurrectio, quae speratur, utique bona et beata est, impiorum autem resurrectio, quoniam ad aeternam erit miseriam et cruciatum, non speratur, sed creditur tantum. Prosunt autem defunctis in pietate suffragia viventium et sacrificia ad beatam resurrectionem, quatenus illis prosunt ad misericordiam et veniam minorum delictorum et poenarum restantium, sine quibus beatae resurrectionis non possunt esse participes. Andere erklären jenen Zwischensatz aus dem innigen Zusammenhang, der auch nach jüdischem Glauben zwischen der Auferstehung und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (dem jenseitigen Leben nach dem Tode) besteht. Vgl. Matth. 22, 31. 32. *Est.* Comm. in 1 Cor. 15, 19.

Der Beweiskraft dieser Stelle wußten die Reformatoren nur dadurch zu begegnen, daß sie die Canonicität des Buches verwarfen. Immerhin ergäbe sich aus derselben, daß wenigstens bei den Juden der Glaube an eine jenseitige Läuterung allgemein herrschend war. *Est.* IV. Sent. D. 44. § 8: Et sane Judas cum esset ex genere sacerdotali, credendus est hoc mandasse, quod sciebat accepta a majoribus antiqua consuetudine sacrificiorum observari solitum, licet id expresse scriptum non legatur. Unde intelligitur quod etiamsi auctori libri Machabaeorum non aliud quam humanam fidem historiae tribuamus, satis tamen ex eo probetur pia consuetudo sacerdotum et aliorum fidelium illius temporis, cum certa persuasione qua credebant talia non frustra nec inaniter fieri. Auch verschlägt es nichts, wenn etwa Judas in Betreff des Seelenzustandes der Gefallenen sich geirrt haben sollte (was von protestantischen Erklärern betont wird). Das hier ausgesprochene und von jenem befolgte dogmatische Princip bleibt dabei unangetastet (*Est.* l. c.).

b. Die Zeugnisse der Tradition bezüglich einer jenseitigen Läuterung von Sünden und Sündenstrafen knüpfen meist an die oben genannten Schriftstellen an.

Cypr. Ep. 55 (al. 62), 17 (Wenngleich die begangenen schweren Sünden durch Buße getilgt werden können, so darf doch der höhere Werth eines unversehrten Gnadenstandes nicht verkannt werden): Aliud est, ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud, statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud, pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam Domini, aliud, statim a Domino coronari. Vgl. *Tert.* de an. 58. *Ambr.* in Ps. 118. Serm. III, 17: Alius iste est ignis, quo exuruntur peccata non voluntaria, sed fortuita, quem paravit servulis suis Dominus Jesus, ut eos ab ista commoratione, quae permixta est mortuis emundet; alius ille ignis, quem deputavit diabolo et angelis ejus. *Aug.* Civ. XXI, 24. 2: Nam pro defunctis quibusdam, vel ipsius Ecclesiae, vel quorundam piorum oratio: sed pro his quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere. Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo, neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remitteretur in futuro. Ib. c. 16: Quisquis igitur cupit poenas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam justificetur in Christo, ac sic vere transeat a diabolo ad Christum. Purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, nisi ante illud ultimum tremendumque judicium. c. 26 (s. u. § 169). *Greg. M.* Dial. IV, 39: Qualis hinc quisque egreditur, talis in judicio praesentatur. Sed

tamen de quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est, pro eo quod Dominus dicit . . . (Matth. 12, 32). In qua sententia datur intelligi, quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, ut praedixi, hoc de parvis, minimisque peccatis fieri posse credendum est, . . . quae cuncta etiam post mortem gravant, si adhuc in hac vita positis minime fuerint relaxata (folgt der Hinweis auf 1 Kor. 3, 15) . . . Quamvis hoc de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intelligi, tamen si quis hoc de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicite est, quia illum per ignem dixit posse salvari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes vel plumbum aedificat, id est, peccata majora et idcirco duriora, atque tunc jam insolubilia: sed lignum, foenum, stipulam, id est, peccata minuta atque levia, quae ignis facile consumat. Vgl. *Aug.* Enarr. in Ps. 37. n. 3 (n. 3).

c. Zeugnisse der heiligen Väter und aus den kirchlichen Liturgien für die Sitte der Kirche, den Verstorbenen durch Gebete und durch das heilige Meßopfer ihre Hülfe zu gewähren, s. o. S. 822. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 10. *Est.* IV. Sent. D. 21. § 1. 2. *Tournel.* l. c. Klee, Dogmengesch. II, 331. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit. S. 753.

Ein deutliches Zeugniß für den Glauben der Kirche an das Fegfeuer enthalten auch manche in den Katakomben aufgefundene Inschriften. Vgl. M. Wolter, Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche. Frankf. 1866. S. 25. Northcote a. a. O. (s. o. S. 811) S. 199: „Wenn in manchen Inschriften die Sprache einfach bejahend und der Indicativ gebraucht ist, wenn sie in anderen insofern zweifelhaft ist, daß man sowohl den Modus des Indicativs als des Optativs annehmen kann: so ist eine dritte, mindestens ebenso zahlreiche Klasse von Inschriften vorhanden, in welchen die Ueberlebenden deutlich beten für die Abgestorbenen, daß diese in nicht zu ferner Zeit der himmlischen Freuden theilhaftig werden mögen, als wenn sie noch nicht vollkommen zu ihrer Ruhe eingegangen wären, sondern vielleicht noch eine Weile an einem Orte festgehalten würden, wo es ihnen an Licht, Frieden und Erquickung gebräche" (folgt in vielen Beispielen der Nachweis, daß diese Inschriften dieselben Gebete für die Verstorbenen enthalten, welche heute noch von der Kirche beim täglichen heiligen Opfer, bei Anniversarien u. dgl. gesprochen werden).

Gegen die genannte kirchliche Sitte erhob sich zuerst der Häretiker Aërius (gegen Ende des vierten Jahrhunderts), u. a. mit der Einrede: Die Fürbitten für die Verstorbenen seien darum schädlich, weil die Reichen durch dieselben zu dem vermessenen Vertrauen veranlaßt würden, sie könnten sich durch Almosen und Vermächtnisse von den jenseitigen Sündenstrafen loskaufen. Vgl. *Epiph.* Haer. 75, 7. Bezüglich jener Einrede s. *Aug.* de cura pro mort. ger. 4, 6 (§ 165). Serm. 172 (al. 32. de verb. Ap.), 2: Non omnino ambigendum est, ista (sacrificia, opera misericordiae, orationes) prodesse defunctis; sed talibus, qui ita vixerunt ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur, ejusque Sacramentis, de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia, cujus, dum hic essent, pignore caruerunt, vel non suscipientes, vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquod operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur. Aehnlich *Greg. M.* Dial. IV, 39.

Gegen die kirchliche Lehre kann man sich demnach auch nicht auf Eccl. 11, 3 (S. 839) oder Matth. 25, 34 (S. 846) berufen. Die ewigen Geschicke des Menschen erleiden durch die im Reinigungsorte stattfindende Läuterung keine wesentliche Aenderung; sie bestehen auch nur in der Seligkeit des Himmels oder in der Verdammniß der Hölle, und die endgültige Entscheidung hierüber erfolgt im diesseitigen Leben (in statu viae). Endlich ist zu beachten, daß mit dem letzten Gerichte der Reinigungsort entfallen wird. S. u. § 169. *Bellarm.* l. c. c. 12.

Die kirchliche Wissenschaft hat das Dogma insbesondere auch aus dem Zusammenhange der christlichen Heilslehren in mehrfacher Weise begründet.

Thom. Aq. IV. Sent. D. 21. q. 1. a. 1: Ex illis quae supra determinata sunt, satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur, et justitia Dei hoc exigit, ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet quod ille qui post contritionem de peccato decedit et absolutionem ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi, qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 11.

Möhler, Symbol. § 23 (S. 219): „Deßhalb (d. i. mit Rücksicht auf die Freiheit des Menschen) ist auch unsere Kirche genöthigt, einen solchen Begriff von der Rechtfertigung in Christo und eines durch dieselbe begründeten sittlich-reinen Handelns in diesem Leben festzuhalten, daß Christus allerdings äußerlich für uns, aber eben deßwegen auch inwendig in uns am Tage des Gerichtes die Forderungen des Gesetzes wird erfüllt haben. Der Trost ist demnach mit der vergebenden zugleich die sündentilgende Kraft Christi; jedoch in doppelter Weise. Bei den Einen vollbringt sie in diesem Leben noch die Läuterung, bei den Andern wird sie im jenseitigen erst vollendet, bei denjenigen nämlich, welche durch Glauben, Liebe und aufrichtige Bußgesinnung die Gemeinschaft mit Christus angeknüpft, aber nur theilweise ausgebildet haben, und nicht ganz und gar von seinem Geiste durchdrungen sind, wenn sie die Kreise der Lebenden verlassen, auf daß auch sie am Gerichtstage rein in Christo erfunden werden. So hängt die Lehre mit dem Reinigungsorte mit der katholischen Darstellung von der Rechtfertigung zusammen, welche allerdings ohne jene für Viele trostlos wäre. Der inneren Rechtfertigung kann aber Niemand enthoben, die allerdings mühevolle Gesetzeserfüllung Niemanden erlassen werden. Das heilige Gesetz muß einem Jeden ein- und in Jedem ausgeprägt werden. Die Protestanten dagegen, welche die traditionell so wohl begründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmaßung verwarfen, sahen sich dadurch gezwungen, um nur den Menschen trösten zu können, von einer Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der heiligen Schrift widerlegt wird und Gott in Widersprüche mit sich selbst versetzt; sie sahen sich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann; sie sahen sich endlich gezwungen, nach diesem Tode mechanische, mit dem Menschen vorzunehmende Operationen, absolute Machtsprüche Gottes wenigstens stillschweigend anzunehmen und es unerklärt zu lassen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte Sündhaftigkeit, auch wenn sie vergeben ist, von dem Geiste endlich ganz könne abgelöst werden."

3. Ueber die Beschaffenheit des Strafzustandes, welchem die Seelen im Reinigungsorte verfallen, hat das kirchliche Lehramt sich nicht näher ausgesprochen. Die kirchliche Wissenschaft unterscheidet in demselben nach der Analogie der Höllenstrafen ein zweifaches Moment: Die Poena *damni*, d. i. die zeitweilige Entbehrung der himmlischen Seligkeit, und die Poena *sensus*, d. i. ein Inbegriff innerer und äußerer Qualen, durch welche die Sündenmakeln und die zeitlichen Strafschulden jener Seelen getilgt werden sollen. Die Frage, ob das äußere Strafmittel des Reinigungsortes ein materielles Feuer sei, wurde zwischen den Griechen und Lateinern insbesondere auch auf dem Concil zu Florenz verhandelt. Eine Einigung wurde nicht erzielt. Die Griechen bestreiten jene Annahme; von den abendländischen Theologen wird sie allgemein festgehalten. Das kirchliche Lehramt selbst hat diese Frage nicht entschieden.

Trid. Sess. 25. Decr. de Purgat.: Cum Catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris literis, et antiqua Patrum traditione, in sacris Conciliis, et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, Purgatorium esse; animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari; praecipit sancta Synodus Episcopis, ut sanam de Purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus,

et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique praedicari, diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. *Cat. rom.* P. I. c. 6. q. 3: Praeterea est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur.

Die Andeutungen der heiligen Schrift und der Tradition s. o. S. 881 f.

Aug. Enarr. in Ps. 37. n. 3: Dicitur enim, Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem (1 Cor. 3, 15). Et quia dicitur, salvus erit, contemnitur ille ignis. Ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita.

Thom. Aq. l. c. ad 3: In purgatorio erit duplex poena. Una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur; et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum bonum post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum. . . . Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet, quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, . . . et ideo oportet quod poena purgatorii, quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Vgl. *Less.* l. c. XIII, 17. *Bellarm.* l. c. II, 10—14.

Die innere Pein (der Sehnsucht, der Reue) wird in jenen Seelen durch die gewisse Hoffnung, dereinst zur seligen Anschauung Gottes zu gelangen, in nicht geringem Maße gemildert werden; zugleich wird diese Hoffnung, nebst der vollkommenen Liebe, welche sie mit Gott vereinigt, ihnen die Kraft verleihen, ihre äußeren Leiden mit bereitwilliger Geduld und Ergebenheit zu ertragen. Weil sie ihrer (dereinstigen) Seligkeit durchaus gewiß sind, so werden sie auch von keiner Furcht vor neuen Sünden beherrscht; sie wissen auch, daß sie für immer in der Gnade Gottes befestigt sind.

Bellarm. l. c. II, 14: Nam licet absentia summi boni ex se generet in amante summam tristitiam, tamen in Purgatorio mitigatur haec tristitia, et levatur magna ex parte propter certam spem illius boni acquirendi; ista enim certissima spes affert incredibile gaudium, et quo magis propinquat finis illius exilii, tanto magis gaudium crescit. Recogn. lib. de Purg. (II, 3): Ex hoc loco (1 Joan. 4, 18) probatur potius eas (animas in purg.) esse perfectas in caritate, quia timent sive horrent poenas illas, propter quas differtur visio Dei, ad quam vehementer anhelant, et ex altera parte libenter tolerant easdem poenas, quia vident per eas se purgari et disponi ad videndum Deum, quem toto corde diligunt.

Der Satz, daß die Seelen im Reinigungsorte für immer in der Gnade befestigt, und daß sie ihrer Seligkeit gewiß seien, ergibt sich als nothwendige Consequenz aus den beiden kirchlichen Dogmen vom Status viae et comprehensionis, und vom besonderen Gerichte. Derselbe wurde entschieden bestritten von Luther (Prop. 38—40) und Bajus (de mer. bon. op. II, 8). Einige kirchliche Theologen (z. B. Dion. Carthusian.) nahmen an, in einzelnen Seelen werde Gott die Ungewißheit bezüglich ihres Gnadenstandes zur Strafe für ihre Sünden bestehen lassen. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 4.

Die Meinung, daß das äußere Strafmittel des Reinigungsortes ein materielles Feuer sei, stützt sich auf die Andeutungen der heiligen Schrift (1 Kor. 3, 15), und auf die Aussprüche einzelner Väter. Vgl. *Aug.* Enarr. in Ps. 37. n. 3 (s. o.). *Greg. M.* Dial. IV, 39 (S. 882). *Bellarm.* l. c. II, 11.

Ueber die Art und Weise, wie ein sinnliches Strafmittel auf die Seelen einwirke, vgl. o. S. 876.

Die Frage über die Dauer des Aufenthaltes der Seelen im Fegfeuer, läßt sich ebenso wenig aus der heiligen Schrift oder der Lehre der Kirche beantworten als die Frage nach dem Orte, an welchem sich das letztere befindet. Die mannigfaltigen hierüber aufgestellten Meinungen s. bei *Bellarm.* l. c. c. 6. *Thom. Aq.* l. c. ad 2: De loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci; tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus *secundum legem communem;* et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit, qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat; quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sunt. Alius est locus purgatorii *secundum dispensationem,* et sic quandoque in diversis locis aliqui puniri leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur.

4. Da die im Fegfeuer leidenden Seelen sich in statu *termini* befinden, so können sie sich keine neuen Verdienste mehr erwerben. Obwohl sie daher die über sie verhängten Strafen freiwillig und im Stande der Gnade erdulden, so besitzen diese doch nicht den Charakter activer (bezw. verdienstlicher) Genugthuungen (satisfactiones, s. § 121, 5); sie sind vielmehr bloße (passive) Straf- oder Sühneleiden (satispassio), durch welche ein von Gott bestimmtes Maß zeitlicher Sündenstrafen erstanden wird. Die Tilgung der Schuld oder Makel läßlicher Sünden (reatus culpae) geschieht im Reinigungsorte, wie dieß auch im diesseitigen Leben möglich ist, kraft der übernatürlichen Acte der vollkommenen Reue und Liebe, welche die leidenden Seelen erwecken.

Die Begründung obiger Sätze ergibt sich aus der Natur der Sache, d. i. aus dem Zusammenhange der hier in Betracht kommenden Glaubenswahrheiten.

Thom. Aq. de Malo. Q. 7. a. 11. ad 9: Remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii, quia homo patiendo exsolvit quod debet. Et ita cessat reatus. Sed quantum ad culpam non remittitur per poenam, neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria; neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam, sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum; sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum. Ib. in c. art.: Oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita. Einige Theologen nahmen an, jene Tilgung der läßlichen Sünde (quoad culpam) geschehe bei denjenigen, welche im Stande der Gnade sich befinden, immer im diesseitigen Leben; zum Mindesten beim Herannahen des Todes: Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt. Non enim est probabile quod aliquis in caritate existens et cognoscens sibi mortem imminere non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia. Et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Wenn aber jemand im Zustande

der Bewußtlosigkeit vom Tode überrascht wird, so sind solche Acte unmöglich, und dann gilt das zuvor über die jenseitige Läuterung Gesagte.

Bezüglich der Frage, ob die abgeschiedene Seele sofort im ersten Augenblicke ihres Reinigungszustandes durch einen Act der Liebe Gottes jene Läuterung empfange, oder nach und nach, durch öftere Wiederholung solcher Acte, sind die Theologen verschiedener Meinung. Es ist wohl anzunehmen, daß es damit in den einzelnen Seelen, ihrem sittlichen Zustand entsprechend, sich verschieden verhalten werde. Das Gleiche gilt von den unordentlichen Neigungen und sittlichen Schwächen der Seele, soweit dieselben nicht schon mit der Ablegung des Leibes und der Sinnlichkeit von selbst aufhören. In denjenigen, welche sofort zur himmlischen Seligkeit gelangen, werden sie durch die Vollkommenheit der Liebe Gottes und die Fülle der Gnade beseitigt. Im Reinigungsorte werden sie gleichfalls durch Acte der Liebe getilgt, geschehe dieß nun sofort im ersten Momente, oder nur allmählich durch öfters wiederholte Tugendacte.

Bellarm. l. c. II, 9: Credibile igitur est, omnes istos habitus tolli per primum actum contrarium animae separatae, quem statim a separatione elicit. Etsi enim hic non possit uno actu destrui habitus contractus per multos actus, tamen ibi poterit, quia actus ille multo vehementior erit; cum anima tunc sit potentior quantum ad actus spirituales, nec habeat fomitem contrarium et resistentem ut hic habet.

§ 165.

Die Gemeinschaft der Heiligen. Der Heiligencult. Die Fürbitte für die Verstorbenen.

1. Indem die heilige Schrift die Kirche als den (mystischen) Leib Christi bezeichnet, lehrt sie damit zugleich, daß alle Glieder derselben, wie mit dem Haupte Christus, so auch mit einander durch das gleiche übernatürliche Gnadenleben auf das Innigste verbunden sind. Diese zweifache übernatürliche Lebensverbindung wird auch durch die jenseitige Vollendung der Auserwählten nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet und verewigt. Die übernatürliche wechselseitige Lebensgemeinschaft, welche hiernach die Glieder der Kirche als solche mit einander verbindet, wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen die Gemeinschaft der Heiligen, d. i. aller in Christo Erlösten und Geheiligten, genannt. Diese umfaßt demnach ebenso wohl die Glieder der streitenden, wie die der triumphirenden und der leidenden Kirche. Das höchste wirkende Princip dieser Lebensgemeinschaft ist der heilige Geist; die nächste Ursache derselben (causa formalis) die heiligmachende Gnade und die Liebe Gottes, worin zugleich die Gnade des Glaubens (bezw. der Anschauung Gottes) eingeschlossen ist. Dazu kommt noch für die Glieder der streitenden Kirche die äußere Gemeinschaft des Einen kirchlichen Glaubens und Lebens (Sacramente, Opfer; kirchliche Einheit).

Symb. Apost.: Credo . . . Sanctorum communionem. *Cat. rom.* P. I. c. 10. q. 21 ss. Q. 22: In primis igitur fideles docendi sunt, hunc articulum esse illius, qui de una sancta Ecclesia catholica antea positus est, veluti explicationem quandam. Unitas enim Spiritus, a quo illa regitur, efficit, ut quidquid in eam collatum est commune sit. Omnium enim Sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet; quibus Sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur, et maxime omnium Baptismo, quo tanquam janua in Ecclesiam ingredimur. Q. 24: At vero tot tantisque muneribus ac bonis divinitus collatis illi fruuntur, qui in caritate vitam christianam degunt, justique et cari Deo sunt. Membra vero mortua (§ 127, 3). . . .

Die Erklärung und Begründung obiger Sätze s. § 110, 2; 113, 1; 129, 4 5. Wie

die Theilnahme an jener „Gemeinschaft der Heiligen" von Seiten der Glieder der streitenden Kirche eine sehr verschiedene sein könne, s. o. § 127, 3.

2. Die „Gemeinschaft der Heiligen" ist ihrem Wesen nach vor allem eine Gemeinschaft, d. i. ein allen Gliedern der Kirche gemeinsamer Besitz der übernatürlichen Gnadengüter, welche der Erlöser am Kreuze für die ganze Menschheit erworben, und mit deren Ausspendung er hienieden seine Kirche betraut hat. Dazu kommt als ein zweites Moment der gemeinsame Besitz der Früchte, oder der guten Werke und der Verdienste, welche aus diesen Gnaden des Erlösers in den einzelnen Seelen entspringen, sofern diese zugleich der ganzen Kirche zur Ehre und zum Heile gereichen (der Verdienstschatz der Kirche s. S. 768). Endlich besteht dieselbe in einem wechselseitigen Geben und Empfangen von übernatürlichen Gnadengütern, oder in einem übernatürlichen geistigen Verkehr, wodurch die Glieder der Kirche ihre Nächstenliebe, sowie ihre Liebe zu Gott bethätigen. Dahin gehören zunächst die Fürbitten, welche die Glieder der streitenden Kirche für einander verrichten, die Verdienste, welche sie für einander aufopfern, sowie der heilsame Gebrauch der Gnadengaben (Charismen, Aemter), dessen sie sich befleißigen.

Cat. rom. l. c. q. 23: Sed alia etiam communio in Ecclesia cogitanda est. Quaecunque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et, ut illis prosint, caritate, quae non quaerit quae sua sunt (1 Cor. 13, 5), efficitur. Id vero cum s. Ambrosii testimonio comprobatur, qui locum illum Psalmi explanans (in Ps. 118. Serm. 8): *Particeps ego sum omnium timentium te*, ita inquit: *Sicut membrum particeps esse dicimus totius corporis, sic conjunctum omnibus timentibus Deum.* Quare Christus eam nobis orandi formam praescripsit, ut diceremus, *Panem nostrum*, non *meum*, ac reliqua ejus generis, non nobis tantum, sed omnium saluti et commodis prospicientes. At vero haec bonorum communicatio membrorum humani corporis aptissima similitudine in sacris literis saepe demonstratur. . . . Q. 25: Nec vero tantum communia sunt ea dona, quae homines caros Deo ac justos reddunt; sed gratiae etiam gratis datae, . . . quae dona malis etiam hominibus, non privatae, sed publicae utilitatis causa ad aedificandam Ecclesiam conceduntur.

1 Kor. 12, 12. 13 (§ 127, 4 b). Eph. 2, 13—18 (§ 127, 4 d). 4, 1—4 (§ 127, 4 b); V. 7—10 (§ 111, 2); V. 14—16 (§ 112, 1 b); 1 Kor. 12, 26: Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. (27) Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro. Röm. 12, 4: Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, (5) ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem, alter alterius, membra. Vgl. V. 6 ff.

Thom. Aq. Op. 6 (Expos. Symb. Ap.): Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur (Rom. 12, 5). . . . Unde et inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est quod dicitur: Sanctorum communionem. Inter alia vero membra Ecclesiae principale membrum est Christus, qui est caput (Eph. 1, 22). . . . Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris (s. o. S. 422), et haec communicatio fit per Sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. . . . Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi, et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in cari-

tate existentibus, quia omnes unum sunt (Ps. 118, 63). . . . Et inde est, quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni, quod fit in toto mundo; sed tamen specialius illi, pro quibus specialius fit aliquod bonum; nam unus potest satisfacere pro alio. . . . Sic ergo per hanc communionem consequimur duo; unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud quod bonum unius communicatur alteri.

Zu den oben an letzter Stelle genannten Momenten der „Gemeinschaft der Heiligen" gehören auch die Beziehungen zwischen der streitenden Kirche einerseits, und der triumphirenden und der leidenden Kirche anderseits, oder die kirchliche Heiligenverehrung, und die Fürbitte für die Verstorbenen. Wegen ihres Zusammenhanges mit der Lehre von der jenseitigen Vollendung sind sie an dieser Stelle näher zu erörtern.

3. Der wechselseitige Verkehr (communio) zwischen der streitenden und der triumphirenden Kirche besteht in der Verehrung (veneratio) und Anrufung (invocatio) der Heiligen von Seiten der Gläubigen auf Erden; sowie in der Fürsprache (intercessio), welche die Heiligen im Himmel für diese bei Gott einlegen. Jene Verehrung der Heiligen ist von Anfang an in der Kirche üblich gewesen; ebenso findet sich auch von Anfang an die Sitte, sie um ihre Fürbitte anzuflehen, und damit zugleich der Glaube, daß sie bei Gott in wirksamer Weise für die auf Erden Lebenden durch ihr Gebet eintreten (a). Die Verehrung und Anrufung der Heiligen erklärte das zweite Concil zu Nicäa für eine im göttlichen Gesetze begründete Sitte; den Reformatoren gegenüber betonte das Tridentinum, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen anzurufen (b). Diese lehramtlichen Erklärungen beziehen sich auch auf die Verehrung der Bilder und der Reliquien der Heiligen (c).

a. Die ältesten Zeugnisse für die kirchliche Sitte des Heiligencultes (veneratio et invocatio) bieten die Martyreracten und die Grabinschriften in den Katakomben. So z. B. Mart. s. *Ign.* 6: „Nur die härteren Bestandtheile seiner heiligen Ueberreste wurden nach Antiochien gebracht, und, in Linnen eingehüllt, als ein der Kirche verbliebener Schatz aufbewahrt, welcher wegen der dem Martyrer innewohnenden Gnade von unschätzbarem Werthe ist." c. 7: „Nachdem wir dieses also mit großer Freude gesehen, und die Traumgesichte mit einander verglichen hatten, haben wir Gott, den Geber alles Guten, gelobt, den Heiligen selig gepriesen, und zeigen euch nun den Tag und die Stunde an, damit wir um die Zeit seines Martyriums uns versammeln und die Gemeinschaft erneuern mit dem Kämpfer und bewährten Blutzeugen Christi." Vgl. Mart. s. *Polyc.* 17. Bezüglich der Grabinschriften in den Katakomben vgl. Northcote a. a. O. S. 203. M. Wolter a. a. O. S. 12. Das Zeugniß der kirchlichen Meßliturgien s. o. S. 848. Ueber die erste Einführung der Feste der Heiligen s. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. I, 187. 427. III, 85. 168. Kraus, Roma sotter. S. 108. M. Wolter a. a. O. S. 20.

Die heiligen Väter gedenken insbesondere der kirchlichen Verehrung der heiligen Märtyrer durch Darbringung des heiligen Opfers, durch die festliche Feier ihres Sterbetages. Vgl. o. S. 809. 847. Dabei wird auch öfters hervorgehoben, wie die Verehrung der Heiligen von dem Gott allein gebührenden Culte der Anbetung wohl zu unterscheiden sei.

Eine vollständige Erklärung und Rechtfertigung der kirchlichen Sitte gibt *Aug.* Civ. VIII, 27 (S. 848). c. Faust. XX, 21: Populus autem christianus memorias Martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur: ita tamen ut nulli Martyrum, sed ipsi Deo Martyrum, quamvis in memoriis Martyrum, constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane; sed quod offertur, offertur Deo qui

Martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit; ut ex ipsorum locorum admonitione major affectus exsurgat, ad acuendam caritatem et in illos quos imitari possumus, et in illum quo adjuvante possumus. Colimus ergo Martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse sentimus. Sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina superata: quanto etiam fidentiore laude praedicamus jam in vita feliciore victores, quam in ista adhuc usque pugnantes. At illo cultu, quae graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus, nec colendum docemus, nisi unum Deum. Vgl. o. § 77, 3. v. Lehner, Die Marienverehrung u. s. f. S. 184.

Die den Heiligen erwiesene Verehrung bezieht sich demnach an erster Stelle auf die in ihnen offenbar gewordenen Wirkungen der göttlichen Gnade (Ps. 67, 36); ihr Endzweck (finis *ultimus* et *primarius*) ist die dankbare Verherrlichung Gottes und seiner Gnade. Aus diesem Grunde wird dieselbe ein Cultus inferior *relativus* genannt, im Unterschiede von dem Gott selbst direct und um seiner selbst willen gebührenden Cultus supremus *absolutus*. Seinem Inhalte nach wird der Heiligencult als Cultus *duliae* (bezw. *hyperduliae*, s. o. § 100, 2) bezeichnet; die Gott allein zukommende Anbetung als Cultus *latriae*.

Das auf die Fürbitte der Heiligen gesetzte Vertrauen gründet sich einerseits auf ihre innige Vereinigung mit Gott, oder auf die Liebe und Freundschaft Gottes, deren sie sich erfreuen (s. o. § 77, 3; 104, 4); anderseits auf ihre Nächstenliebe und ihren Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, welche, wie alle übrigen Tugenden, in der himmlischen Vollendung den höchsten Grad der Vollkommenheit erlangen. Dem Mittleramte Christi wird durch dieses Vertrauen nicht zu nahe getreten. Denn alle Kraft der Fürbitte der Heiligen führt die Kirche, ebenso wie diese Fürbitte selbst und die Anrufung der Heiligen, auf die Gnade Christi zurück; und nicht die Beseitigung, sondern die Erlangung der Gnade Christi ist der Zweck jener Anrufung.

Cat. rom. P. III. c. 2. q. 12: Etsi ob eam causam magis etiam colendi et invocandi sunt, quod pro salute hominum preces assidue faciunt, multaque eorum merito et gratia in nos Deus confert beneficia. Si enim *gaudium est in coelo super uno peccatore poenitentiam agente,* nonne etiam coelestes cives poenitentes adjuvabunt? nonne rogati peccatorum veniam et impetrabunt, et conciliabunt nobis Dei gratiam? Q. 14: Quare si fatendum est, unum nobis mediatorem propositum Christum Dominum, . . . ex eo tamen nullo modo sequi potest, quo minus ad Sanctorum gratiam confugere liceat. Nam si propterea subsidiis Sanctorum uti non liceat, quod unum patronum habemus Jesum Christum: nunquam id commisisset Apostolus, ut se Deo tanto studio fratrum viventium precibus adjuvari vellet; neque enim minus vivorum preces, quam eorum, qui in coelis sunt, Sanctorum deprecatio, Christi mediatoris gloriam et dignitatem imminuerent. P. IV. c. 6. q. 3: Non enim eodem modo Deum et Sanctos imploramus. Nam precamur Deum, ut ipse vel bona det, vel liberet a malis: a Sanctis autem, quia gratiosi sunt apud Deum, petimus, ut nostri patrocinium suscipiant, ut nobis a Deo impetrent ea, quorum indigemus. Q. 4: Quamquam licet etiam alia quadam ratione petere a Sanctis ipsis, ut nostri misereantur; sunt enim maxime misericordes, itaque possumus precari eos, ut conditionis nostrae miseria permoti, sua nos apud Deum gratia ac deprecatione juvent. Vgl. o. S. 298. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 83. a. 4. *Petav.* de Incarn. XV, 5; 6. *Bellarm.* de Eccl. triumph. I, 11—20. Ueber die Frage, ob und wie die Heiligen von den an sie gerichteten Gebeten Kenntniß erlangen, s. o. S. 858.

b. *Conc. Nic. II.* Sess. 4 (§ 77, 3). *Trid.* Sess. 25. de invocat. et vener. etc. Sanctor.: Mandat s. Synodus omnibus Episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem, et sacrorum Conciliorum decreta, in primis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre;

bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare; et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemtor et Salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos, aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam; vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi; vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare: impie sentire.

c. Ueber die Verehrung der **Bilder** und der **Reliquien** der Heiligen s. *Conc. Nic. II.* (§ 73, 1) *Trid.* l. c.: Sanctorum quoque martyrum, et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi, et templum Spiritus sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda, et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur; ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi; vel eas, aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari; atque eorum opis impetrandae causa Sanctorum memorias frustra frequentari; omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae Virginis, et aliorum Sanctorum, in templis praesertim habendas, et retinendas, eisque debitum honorem, et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda; veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus, et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. Id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae Synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Prop. Syn. *Pistor.* damn. 69—71. *Cat. rom.* P. III. c. 2. q. 11. 15. 23. 24.

Das **göttliche Gebot** Exod. 20, 4 ff. kann nicht gegen die kirchliche Bilderverehrung geltend gemacht werden. *Cat. rom.* l. c. q. 17: Nec vero quis existimet omnino pingendi, fingendi, aut sculpendi artem hoc praecepto prohiberi; nam in Scripturis jussu Dei simulacra et imagines effectas legimus, *Cherubim* (3 Reg. 6, 23), *serpentis aenei* (Num. 21, 9). Superest igitur, ut imagines ob eam rem vetitas interpretemur, ne quid simulacris, quasi diis, colendis de vero Dei cultu detraheretur. Vgl. Q. 18—20. *Joan. Damasc.* de Imaginib. Or. I.—III.

Das Geschichtliche über die ersten Anfänge der christlichen Bilder- und Reliquienverehrung s. **Hergenröther** a. a. O. I, 190. 428. III, 168. **Kraus** a. a. O. S. 133 333. **El. Lüdtke**, Die Bilderverehrung und die bildl. Darstellungen in den ersten christl. Jahrh. Freib. 1874. **Northcote** a. a. O. S. 58. **M. Wolter** a. a. O. S. 14. 20.

Jene Verehrung ist in **zweifachem** Sinne ein bloßer Cultus *relativus* (s. o.). Die Bilder und Reliquien sind nicht an sich, oder um ihrer selbst willen, sondern wegen ihrer idealen (Bilder) oder realen (Reliquien) Beziehung zu den betreffenden Heiligen ein Gegenstand der Verehrung; diese aber werden um Gottes willen verehrt (s. o.).

Die **inneren Gründe** für die **Angemessenheit** dieser Verehrung sind in der **Tridentinischen** Erklärung angedeutet. Bezüglich der heiligen **Reliquien** vgl. insbesondere *Thom. Aq.* III. Q. 25. a. 6: Sicut Augustinus dicit (Civ. I, 13), *si paterna vestis et annulus, ac si quod hujusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes est major affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent.* Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quae de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescunque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habi-

tantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in earum praesentia miracula faciendo. Ib. ad 2: Corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae fuit ei unita, quae nunc fruitur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri. Vgl. *Petav.* l. c. c. 7 ss. *Bellarm.* l. c. II. *Tournel.* de Incarn. Q. 13.

Ueber den praktischen Werth der Heiligenverehrung für das religiöse Leben s. *Trid.* l. c.: Illud vero diligenter doceant Episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemtionis, picturis, vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis, et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi; non solum, quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quae a Christo sibi collata sunt, sed etiam quia Dei per Sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum et diligendum Deum, et ad pietatem colendam. Si quis autem his decretis contraria docuerit aut senserit: a. s. *Cat. rom.* P. III. c. 2. q. 24.

Ueber die Bedeutung sogen. Gnadenbilder vgl. Oswald, Eschatol. S. 211: „Die religiöse Vorzüglichkeit des einen Bildes vor dem andern kann dogmatisch richtig nicht mit inneren, dem Bilde eigenen Rücksichten, sondern nur mit äußeren und zufälligen Umständen desselben motivirt werden. Letztere vollständig zu besprechen, ist nicht dieses Ortes. Wenn es aber etwa Gottes unerforschlicher Weisheit gefallen hat, die Stätte, wo ein Bild verehrt wird, durch eine Wunderwirkung zu verherrlichen, so ist damit eine besondere Auszeichnung dieses sogenannten Gnadenbildes für unsere Verehrung von oben insinuirt. Das Wunder steht in keinem inneren Zusammenhang mit dem Bilde, wir können (was Thomas von Aquin sogar von den Reliquien lehrt, s. o.) nur sagen, daß es Gott gefallen hat, in praesentia s. imaginis aus Gründen, die sich unserer Einsicht meist entziehen, wenn wir sie auch mitunter errathen, ein Wunder zu wirken. Daß es aber dennoch naturgemäß sei, an einer Stätte und vor einem Gnadenbilde, welche Gott selbst ausgezeichnet hat, eine vorzügliche Andacht und religiöse Erhebung zu fühlen, wird kein unbefangenes Gemüth verkennen." Die Bedeutung der „Gnadenbilder" für das zeitliche und ewige Heil der Menschen dürfte vor Allem auch darin zu suchen sein, daß sie Vielen den Anlaß bieten zu eifrigen, vertrauensvollen, gemeinsamen Gebeten.

4. Mit denselben Gnadenmitteln, durch welche der Christ das Seelenheil seiner lebenden Mitbrüder zu fördern vermag, kann er auch den im Fegfeuer Leidenden, behufs Abkürzung oder gänzlicher Aufhebung ihres Strafzustandes, zu Hülfe kommen. Solche Mittel sind das Gebet, das heilige Opfer, gute und verdienstliche Werke oder Genugthuungen jeder Art. Sie sind für die leidenden Seelen wirksam entweder in Form der einfachen Fürbitte, oder der stellvertretenden Genugthuung. Die Grundlage oder wesentliche Voraussetzung ihrer Wirksamkeit ist in der „Gemeinschaft der Heiligen" zu suchen, welche auch die Glieder der leidenden Kirche mit denen der streitenden auf's Innigste verbindet. Die vornehmste und wirksamste Fürbitte (suffragium) für die Verstorbenen ist die Darbringung des heiligen Meßopfers (S. 820. 881); ihr steht wohl zunächst die Zuwendung von Ablässen (S. 772), sowie die stellvertretende Satisfaction durch Bußwerke, welche Gott für die leidenden Seelen aufgeopfert werden.

Auch den leidenden Seelen gehört ohne Zweifel das himmlische Opfer und Gebet des Erlösers selbst, als des Hauptes der ganzen Kirche, als des Mittlers der Gnade und des Heiles für alle Auserwählten. Ein Abbild und zugleich ein Theil dieser seiner himmlischen Fürsprache ist das eucharistische Opfer der Kirche, sofern dieses stets auch für alle in Christo

Verstorbenen dargebracht wird (S. 826). Mit dem Haupte Christus sind gewiß auch die Glieder der triumphirenden Kirche in dieser Liebesthätigkeit für die im Reinigungsorte Leidenden vereinigt. Die kirchlichen Gebete bestätigen diese Annahme. Sie empfehlen die Verstorbenen nicht bloß der Gnade Gottes und der Erbarmung des Erlösers, sondern auch der Fürbitte der Heiligen.

Die Begründung obiger Sätze s. S. 468 ff. 881 ff.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 71. a. 2: Caritas, quae est vinculum Ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in caritate decedunt. Caritas enim, quae est vita animae, sicut anima est vita corporis, non finitur . . . Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter caritatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat. Ib. a. 6: Poena Purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia, sicut ex dictis patet, . . . opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in Purgatorio prosint. Ib. ad 3: Purgatio animae per poenas Purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae. Et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est Q. 13 a. 2, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur. Ib. a. 9: Illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari, quae maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem Sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit Sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo vel vinculum. Sed inter caritatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecunque alia bona quae ex caritate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Aus dem früher über das Verdienst Gesagten (§ 121, 2) geht hervor, warum eine stellvertretende Genugthuung für die Verstorbenen nur von solchen geleistet werden kann, welche sich im Stande der Gnade befinden; bei der einfachen Fürbitte ist diese Bedingung nicht unerläßlich (S. 552). Vgl. *Thom. Aq.* l. c. a. 3. *Bellarm.* de Purgat. II, 17.

Gebete, in welchen die Fürbitte der Heiligen für Verstorbene erfleht wird, finden sich schon in den Inschriften der Katakomben. Vgl. auch *Aug.* de cura pro mort. ger. 4, 6: Cum itaque recolit animus ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine Martyris venerabilis, eidem Martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus.

Es ist eine wohlbegründete theologische Meinung, daß die Seelen im Fegfeuer auch durch eigenes Gebet Erleichterung und Abkürzung ihrer Strafen von Gott erlangen können. Vgl. *Suar.* de Or. I, 11. Hingegen wird über die Frage, ob sie auch für die Lebenden beten und Gnaden erflehen können, von den Theologen gestritten. Der hl. Thomas erklärt sich gegen diese Annahme; Bellarmin, Suarez u. A. treten für dieselbe ein. Sie meinen, der Zustand jener Seelen schließe nichts ein, was jene Gebete als unmöglich, oder als nicht gottgefällig erscheinen lasse.

Vgl. *Thom. Aq.* II. 2. Q. 83. a. 1. ad 3: Illi qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poe-

nas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis. *Bellarm.* l. c. II, 15. *Suar.* l. c. Uebrigens, erklärt Bellarmin, erscheine es als überflüssig, sie um ihr Gebet anzugehen, da es nicht wahrscheinlich sei, daß sie von den Gebeten der Lebenden regelmäßig (ordinarie) durch göttliche Offenbarung Kenntniß erlangen.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

Erster Artikel.

Die Wiederkunft Christi nebst den sie einleitenden Ereignissen.

§ 166.

Christus der Vollender aller Dinge. Der Zeitpunkt seiner Wiederkunft.

1. Christus, der Schöpfer und Erlöser, der gottmenschliche Herr und Regierer der Welt, wird auch der Vollender der Dinge sein. Er wird dereinst zum zweiten Male in sichtbarer Erscheinung sich der Welt offenbaren (Parusie Christi), um die allgemeine Vollendung in's Werk zu setzen. Darum wird der „jüngste Tag" (der Tag des allgemeinen Gerichtes, oder die letzte Zeit dieses Weltlaufes) in der heiligen Schrift sein Tag schlechthin genannt; ihm werden ausdrücklich die letzten Gottesoffenbarungen, die allgemeine Auferweckung der Todten, das Weltgericht, die Einführung der ganzen Menschheit in ihre ewigen Zustände zugeschrieben. Diese Offenbarungen bilden einen Theil seiner gottmenschlichen Verherrlichung (§ 111; 112, 1).

Symb. *Apost.:* Inde venturus est, judicare vivos et mortuos. Symb. *Nic. Const.*: Et iterum venturus est cum gloria, judicare etc. Symb. *Conc. Tolet. XI.:* Illic ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem saeculorum judex omnium vivorum et mortuorum. Inde cum Sanctis omnibus veniet ad faciendum judicium, reddere unicuique mercedis propriae debitum, prout quisque gesserit in corpore positus, sive bonum, sive malum. *Later. IV.* c. 1. u. s. f.

Matth. 24, 3: Sedente autem eo super montem Oliveti, accesserunt ad eum discipuli secreto, dicentes: Dic nobis, quando haec erunt? et quod signum adventus tui (τῆς σῆς παρουσίας), et consummationis saeculi? Luk. 17, 26: Et sicut factum est in diebus Noë, ita erit et in diebus Filii hominis. V. 30: Secundum haec erit, qua die Filius hominis revelabitur. 1 Theß. 5, 2: Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. 2 Petr. 3, 10.

Als ein Moment der Verherrlichung Christi wird seine Wiederkunft bezeichnet Matth. 25, 31 (s. u. S. 902). Hebr. 1, 6. Tit. 2, 13 (S. 377). 2 Tim. 4, 1: Testificor coram Deo et Jesu Christo, qui judicaturus est vivos et mortuos per adventum ipsius, et regnum ejus . . .

Den Mittelpunkt der Offenbarungen und Thätigkeiten des wiedererscheinenden Erlösers bildet, gemäß den Andeutungen der heiligen Schrift und der Kirchenlehre, das allgemeine Gericht.

Aug. Civ. XX, 1. 2: Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis Ecclesia Dei veri, Christum de coelo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini judicii ultimum diem dicimus, id est, novissimum tempus. Nam per quot dies hoc judicium tendatur, incertum est; sed Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo qui illas literas quamlibet negligenter legerit, nescit. Serm. 205, 8 (§ 111, 1).

Mit Rücksicht sowohl auf die Menschheit, als auf den Erlöser selbst erscheint es als congruent, daß dieser der Träger dieser letzten Offenbarungen Gottes, daß er insbesondere auch der Weltrichter sei. Diese Würde hat er sich auch durch seine Erniedrigung verdient.

Thom. Aq. III. Q. 59. a. 2 (Christus ist, auch seiner menschlichen Natur nach, das Haupt der ganzen Kirche, und ihm hat Gott Alles unterworfen. Auch die richterliche Gewalt gebührt ihm aus drei Gründen): Primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus (Hebr. 4, 15) . . . Secundo quia in finali judicio . . . erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eundem Christum suscitat animas, in quantum est Filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit (Serm. 127, 7. 10), *rectum erat, ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo*, *ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur*, *forma Dei solis bonis servaretur.* Ib. ad 2: Solius Dei est sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, in quantum est caput et auctor salutis eorum, secundum illud Hebr. 2, 10. Ib. a. 3: Judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiae habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundum Dei justitiam judex esset, qui pro Dei justitia pugnavit, et vicit, et injuste judicatus est. Unde ipse dicit Apoc. 3, 21: *Ego vici, et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundum illud Ps. 9, 5: *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam.* Vgl. Suppl. III. Q. 90. a. 1. 2.

2. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi ist, ebenso wie die erste „Fülle der Zeiten", und der ganze Weltplan, ewig in Gottes Rathschlüssen festgestellt. Die Menschheit soll indeß keine nähere Offenbarung darüber empfangen. Der Erlöser lehnte es ausdrücklich ab, ihr eine solche zu geben. Die heiligen Väter betonen, daß auch aus den Andeutungen der heiligen Schrift über die Zeichen des Weltendes nichts Bestimmtes über jenen Zeitpunkt erschlossen werden könne, und daß Gottes Liebe mit Rücksicht auf das Heil der Menschen jene Ungewißheit allzeit wolle bestehen lassen.

1 Tim. 6, 13: Praecipio tibi coram Deo . . . (14) ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi, (15) quem (advent.) suis temporibus (καιροῖς ἰδίοις) ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium. Vgl. o. S. 367. Marc. 13, 32 (S. 417). Apg. 1, 7: Dixit autem eis: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. Ueber den providentiellen Zweck dieser Ungewißheit s. Matth. 24, 42: Vigilate ergo; quia nescitis, qua hora Dominus vester venturus sit. 1 Theſſ. 5, 6: Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus, et sobrii simus. Vgl. o. S. 837.

Auch der hl. Paulus hat nirgendwo in seinen Briefen eine bestimmte Zeitangabe in Bezug auf die Parusie Christi ausgesprochen; er erklärt vielmehr ausdrücklich, daß ihr Zeitpunkt völlig ungewiß sei. Anderseits redet er öfters von der Möglichkeit eines baldigen Eintretens derselben. Darin lag weder ein Irrthum, noch ein Widerspruch mit seinen sonstigen Aeußerungen (wie rationalistische Exegeten behaupteten). Vgl. 1 Theſſ. 5, 2 (n. 1). Die scheinbar bestimmte Zeitangabe 1 Theſſ. 4, 16 (Deinde

nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra, et sic semper cum Christo erimus) erklärt der Apostel selbst sofort 5, 1 ff. Auch hier wollte er nur hypothetisch den Fall als einen möglichen erörtern, daß er mit seinen Lesern die Parusie noch erleben werde, um einen diesen Fall betreffenden Irrthum der letzteren zu berichtigen. Vgl. 4, 14. Andere Erklärer nehmen an, der Apostel stelle sich zum Behufe seiner Belehrung figürlich auf den Standpunkt der bei der Parusie noch lebenden Gläubigen; das „wir" (V. 16) sei im communicativen Sinne aufzufassen. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus. 2. A. S. 258.

Aug. Ep. 197 (al. 78), 1: De Salvatoris adventu, qui exspectatur in fine, tempora dinumerare non audeo; nec aliquem prophetam de hac re numerum annorum existimo praefiniisse; sed illud potius praevalere, quod ipse Dominus ait (act. 1, 7) ... Gewisse „Zeichen" hat der Herr angegeben, welche allerdings erfüllt sein müssen, bevor das Weltende eintreten wird; so z. B. die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern der Erde. Indeß ist der Zeitpunkt dieser Erfüllung wiederum ungewiß; auch ist es uns unbekannt, wie bald nach Erfüllung derselben das Weltende sein wird. Ib. n. 4: Unde si jam nobis certissime nuntiatum fuisset in omnibus gentibus Evangelium praedicari, nec sic possemus dicere quantum temporis remaneret usque in finem; sed magis magisque jam propinquare merito diceremus. Ep. 199 (al. 80), 2: Gott wollte, daß der Tag des Weltendes uns unbekannt sei, damit wir immer bereit wären. Wer das nicht beachtet, den wird der „Tag des Herrn" wie ein Dieb in der Nacht überraschen (Quod unusquisque debet etiam die hujus vitae suae novissimo formidare. In quo enim quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies; quoniam qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo judicabitur). n. 25. 26: Die „Zeichen" seiner Ankunft, welche Christus den Aposteln offenbarte (Matth. 24, 15; Luk. 21, 20; Marc. 13, 14), beziehen sich theils auf die Zerstörung Jerusalems, theils auf seine fortdauernde geistige Ankunft in der Kirche und durch dieselbe, theils auf das Ende der Zeiten. Sowohl ihre Sonderung, als auch ihre Auslegung im Einzelnen ist sehr schwierig. Für das bestimmteste Zeichen hält Augustinus die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern (n. 46 ss. S. u. § 167, 2). Davon sei es aber noch weit entfernt.

Bei anderen Vätern finden sich vielfach bestimmtere, auf jene „Zeichen" sich stützende Angaben über die unmittelbare Nähe des Weltendes, welche thatsächlich als irrige (bloß subjective) Meinungen erwiesen wurden.

Suar. in III. P. disp. 53: Sancti autem ita locuti sunt, vel quia mala praesentia semper videntur majora, vel quia vehementius aut ipsi timebant, aut timorem immittere peccatoribus cupiebant, et semper vere dicere poterant, judicium Domini magis ac magis appropinquare; vel certe more Scripturae loquebantur, considerando totum hujus vitae tempus ut brevissimam moram aeternitati comparatum. Vel si aliqui fortasse ita simpliciter existimarunt, non satis experti fecerant, vel non animadverterant, eadem signa quae ipsos movebant, multis ante saeculis eodem modo contigisse. Vgl. § 167, 3.

Auch in den späteren Jahrhunderten hat es niemals an Versuchen gefehlt, die Zeit des Weltendes näher zu bestimmen oder zu weissagen. In der neueren und neuesten Zeit wurde die Parusie Christi von Irvingianern, Mormonen u. a. schwärmerischen Secten, meist im Zusammenhange mit chiliastischen Hoffnungen, als ganz nahe bevorstehend betrachtet. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 440. Jörg, Gesch. des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freib. 1858. II, 94. Hagenbach a. a. O. S. 738.

§ 167.

Die der Wiederkunft Christi vorausgehenden Ereignisse, oder die Zeichen des Weltendes. Der Antichrist.

1. Wie schwierig es sei, die hier in Betracht kommenden Aussprüche der Offenbarung zu deuten; ja, daß eine völlig sichere und nach allen Seiten be-

friedigende Auslegung derselben nicht möglich sei, wurde bereits vom hl. Augustinus hervorgehoben (s. S. 896). Die Geschichte der Auslegung jener Schriftstellen beweist das Gleiche. Dieß gilt insbesondere auch von der eschatologischen Rede des Erlösers selbst (Matth. 24), welche die Zerstörung Jerusalems und das Weltende in einem großen Bilde zusammenfaßt, ohne bestimmte Sonderung der das eine oder das andere Ereigniß betreffenden Züge. Als die relativ bestimmtesten „Zeichen" treten aus allen prophetischen Andeutungen der heiligen Schrift hervor die alle Völker der Erde umfassende universale Predigt des Evangeliums, die Bekehrung des jüdischen Volkes, das Auftreten des Antichrist, und ein damit verbundener großer Abfall vom Christenthum.

Aug. Ep. 197. 199 (S. 896). *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 73. a. 1: Christus ad judicandum veniens in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quae judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia, quae ad reverentiam et subjectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium praeparentur, hujusmodi signis praemoniti. Quae autem sint ista signa, de facili sciri non potest (folgen die von Augustinus a. a. O. hervorgehobenen Gedanken).

Cat. rom. P. I. c. 8. q. 7: Sed tria haec praecipua signa judicium antecessura esse sacrae literae declarant: praedicationem Evangelii per universum orbem, discessionem, Antichristum.

2. Die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern der Erde wird vom Erlöser selbst, und vom heiligen Paulus, als ein vor dem Weltende zu erwartendes Moment des göttlichen Weltplanes bezeichnet (a). In einem inneren und äußeren Zusammenhange mit demselben steht nach den Andeutungen des Apostels die dereinst zu erwartende Bekehrung des jüdischen Volkes, welche auch schon im Alten Bunde geweissagt wurde (b).

a. Matth. 24, 14: Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus; et tunc veniet consummatio. Vgl. 28, 18—20 (§ 128, 2). Apg. 1, 8; sowie die Bemerkung *Aug.* Ep. 197, 4 (S. 896). Ueber den Sinn jener Weissagung s. Ep. 199, 48: In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit, *non ut omnes qui ibi fuerint credant;* omnes enim *gentes* promissae sunt, non omnes *homines* omnium gentium. Non enim omnium est fides. Credit itaque omnis gens in omnibus, qui electi sunt ante constitutionem mundi, in ceteris non credit, et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur, *Eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum* (Matth. 24, 9); nisi in omnibus gentibus sint, et qui oderint, et quos oderint?

Daß die ganze Menschheit das Christenthum wirklich annehmen werde, folgt auch nicht aus Joh. 10, 16 (Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili; et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile, et unus pastor). Nicht von der universalen Ausbreitung der Kirche, sondern von ihrer Einheit, sofern sie für Juden und Heiden gleicherweise bestimmt ist, redet hier der Erlöser. Vgl. *Maldon.* Comm. in h. l.: Fore ut ante mundi consummationem omnes simul Judaei et gentes christiani fiant, itaque unum sit ovile et unus pastor, error est ex hoc loco natus pessimo interprete vulgo. Nec enim sensus est, omnes esse in Christum credituros et venturos ad Ecclesiam, sed inter eos, qui ex Judaeis et eos qui ex gentilibus credituri sunt, nullum fore discrimen; rumpendam esse maceriem (Eph. 2, 14), quae ante eos duos populos dividebat, Christum lapidem angularem, ut Augustinus interpretatur, futurum esse. Quod non ante finem mundi faciendum exspectatur, sed jam factum cernitur. Vgl. o. § 127, 2. *Aug.* in Joan. tr. 47. n. 4. 5.

b. Os. 3, 5: Et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum, et pavebunt ad Dominum, et ad bonum ejus in novissimo dierum. Röm. 11, 25: Nolo enim vos ignorare, fratres, mysterium hoc (ut non sitis vobis ipsis sapientes, quia caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret, (26) et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion, qui eripiat, et avertat impietatem a Jacob (Is. 59, 20). (27) Et hoc illis a me testamentum, cum abstulero peccata eorum. (28) Secundum Evangelium quidem, inimici propter vos; secundum electionem autem, carissimi propter patres. (29) Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei. (30) Sicut enim aliquando et vos non credidistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis propter incredulitatem illorum, (31) ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam, ut et ipsi misericordiam consequantur. (32) Conclusit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur. Vgl. V. 15: Si enim amissio eorum reconciliatio est mundi; quae assumtio, nisi vita ex mortuis? V. 1: Dico ergo: Numquid Deus repulit populum suum? Absit.

Gott hat das von ihm „auserwählte" Volk nicht verstoßen, lehrt der Apostel (Röm. 11); nicht in diesem Sinne ist es zu verstehen, daß die Kirche unter den Heiden nunmehr die größte Ausbreitung findet. Ein Theil der Juden hat ja thatsächlich das Heil in Christo erlangt, während die übrigen sich selbst durch ihre Verstockung davon ausgeschlossen haben (V. 1—10). Aber auch ihr Fall ist kein hoffnungsloser. Wie derselbe die gute Folge gehabt hat, daß die Heiden früher und in größerer Zahl in die Kirche eingingen, so sollen hinwieder jene durch das Beispiel der gläubigen Heiden für die Wahrheit gewonnen werden (V. 12—15). Jene Hoffnung auf die dereinstige Errettung des jüdischen Volkes gründet sich auf die ursprüngliche göttliche Auserwählung und Bevorzugung desselben. Es ist in den Erzvätern Gottes geheiligtes Eigenthum geworden; einem edlen Oelbaume vergleichbar, auf den nun die Heiden (in der Kirche Christi), wie Zweige eines wilden Oelbaumes, aufgepfropft worden sind, um an den Segnungen der Erlösung theilzunehmen (V. 16—25). Zuletzt, so weissagt der Apostel, wenn das Evangelium allen Nationen der Erde gepredigt worden ist, wird auch das jüdische Volk in die Kirche eintreten (V. 25—26). So wird der Erlöser auch von Jakob, d. i. von der Nachkommenschaft jenes Patriarchen, die Gottlosigkeit des Unglaubens hinwegnehmen, damit die Weissagung bei Js. 59, 20 sich erfülle, und durch Hinwegnahme der Sünden des jüdischen Volkes der Bund sich wirksam vollziehe, den Gott mit demselben geschlossen hat (V. 26. 27). Vgl. Luk. 21, 24: Et cadent in ore gladii, et captivi ducentur in omnes gentes, et Jerusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum (καιροὶ ἐθνῶν). Zu ‚*omnis* Israel' (Röm. 11, 26) vgl. *Est.* Comm. in h. l.: Sicut plenitudo gentium hoc loco non significat omnes gentiles sine exceptione, ita nec plenitudo Judaeorum omnes sine exceptione Judaeos, sed ex eis quam plurimos. Vgl. *Just. M.* Dial. c. Tryph. 49. *Hier.* in Os. 3, 3; Hab. 3, 17.

Mit dieser Bekehrung des jüdischen Volkes bringt eine alte kirchliche Ueberlieferung die zu erwartende Wiederkunft des Henoch und des Elias in Verbindung. Dieser wird dem jüdischen Volke, jener den Heiden das Evangelium predigen. Vgl. o. S. 838.

Aug. Civ. XX, 20 (mit Berufung auf Malach. 4, 5. 6; s. S. 838): Per hunc Eliam, magnum mirabilemque prophetam exposita sibi lege, ultimo tempore ante judicium, Judaeos in Christum verum, id est, in Christum nostrum credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium. Ipse quippe ante adventum Judicis Salvatoris non immerito speratur esse venturus, quia etiam nunc vivere non immerito creditur. Curru namque igneo raptus est de rebus humanis, quod evidentissime sancta Scriptura testatur. Cum venerit ergo exponendo legem spiritualiter, quam nunc Judaei carnaliter sapiunt, *convertet cor patris ad filium*, id est, cor patrum ad filios . . . Et est sensus, ut etiam filii sic intelligant legem, id est, Judaei, quemadmodum patres eam intellexerunt, id est, prophetae; in quibus erat et ipse Moyses. Sic enim cor patrum convertetur ad filios, cum intelligentia patrum perducetur ad intelligentiam filiorum; et *cor filiorum ad patres eorum*, dum in id quod senserunt illi, consentient et isti. Vgl. Matth. 17, 10 ff.

3. Vor dem Weltende wird ein weit um sich greifender radicaler Abfall vom christlichen Glauben und Leben (discessio, ἀποστασία) stattfinden, veranlaßt durch Irrlehrer und falsche Propheten (a); vor allem aber durch das Auftreten und Wirken des Antichrist, oder des „Menschen der Sünde". Es ist bei diesem Namen, gemäß den bestimmten Andeutungen der heiligen Schrift und der allgemeinen Auffassung der kirchlichen Erklärer, an eine individuelle menschliche Persönlichkeit zu denken, über deren Herkunft und äußere Lebensschicksale die Offenbarung uns freilich keinerlei nähere Belehrung bietet. Der Antichrist findet diejenigen, welche ihm anhangen werden, bereits in hervorragendem Maße in Unglauben und Sünde verstrickt, so daß die Zulassung der antichristlichen Verführung und Irreleitung als ein von Gott über sie verhängtes Strafgericht erscheint. Diese letzte große Glaubensprüfung soll nach Gottes Rathschlüssen das Endgericht vorbereiten, und demselben als Grundlage dienen. Der Erlöser wird durch sein Erscheinen dem Wirken des Antichrist ein Ziel setzen; er wird die Lügenhaftigkeit desselben durch die Offenbarung seiner gottmenschlichen Würde aufdecken, ihn selbst aber durch einen Wink seiner Allmacht tödten (b).

a. Matth. 24, 4: Et respondens Jesus dixit eis: Videte, ne quis vos seducat; (5) multi enim venient in nomine meo, dicentes: Ego sum Christus; et multos seducent. V. 9: Tunc tradent vos in tribulationem, et occident vos, et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. (10) Et tunc scandalizabuntur multi, et invicem tradent, et odio habebunt invicem. (11) Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos. (12) Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum; (16) qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Vgl. V. 37 ff. 2 Theff. 2, 3 (f. u.).

Wie die „Verbreitung des Christenthums unter allen Völkern" vor dem Weltende (S. 897) nicht so zu verstehen ist, als ob alle einzelnen Individuen den Glauben annehmen würden, so ist auch wohl bei diesem „Abfall" an eine Lossagung ganzer Völker als solcher von den Grundsätzen des christlichen Glaubens, an eine Verdrängung des Christenthums aus dem öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben zu denken, womit selbstverständlich der Abfall vieler einzelnen, aber nicht aller Glieder jener Nationen gegeben sein wird.

b. 1 Joh. 2, 18: Filioli! novissima hora est (d. i. die letzte Weltperiode in Bezug auf die Offenbarung Gottes und die Entwicklung des sittlich-religiösen Lebens der Menschheit. Vgl. Hebr. 9, 26. *Est.* in 1 Joan. 2, 18); et sicut audistis, quia antichristus (ὁ ἀντίχριστος) venit; et nunc antichristi multi facti sunt; unde scimus, quia novissima hora est. V. 22: Quis est mendax (ὁ ψεύστης), nisi is, qui negat, quoniam Jesus est Christus? Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium. 4, 1: Carissimi! nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. (2) In hoc cognoscitur spiritus Dei; omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. (3) Et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est. Et hic est antichristus, de quo audistis, quoniam venit (ἔρχεται), et nunc jam in mundo est. 2 Joh. 7. Wenn hier von einer Mehrheit von Antichristen die Rede ist, so wird dieser Ausdruck durch die Gegenüberstellung des Einen, im prägnanten Sinne so genannten Antichrist (ὁ ἀντίχριστος), der noch kommen soll, und der vielen, die schon in der Welt sind, genügend erklärt. Die „vielen" sind die vom Apostel klar bezeichneten Irrlehrer (Judaisten, Doketen), welche das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes läugneten. Sie erscheinen vermöge dieses fundamentalen Gegensatzes zu Christus als Geistesverwandte und Vorbilder des zukünftigen Antichrist, in welchem der Geist jener Irrlehrer seine letzte und höchste

Offenbarung finden wird. Es ist dieß derselbe Gedanke, der 2 Thess. 2, 7 (s. u.) mit den Worten ausgedrückt wird, „das Geheimniß der Gesetzlosigkeit oder der Sünde ist (jetzt) schon wirksam". Vgl. Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884.

Als sachliche Parallele zu diesen johanneischen Aussprüchen hat die kirchliche Auslegung stets die paulinische Weissagung über den Menschen der Sünde (2 Thess. 2, 3 ff.) betrachtet. Mißverstandene Aeußerungen des Apostels (1 Thess. 4, 15 ff.), sowie die Vorspiegelungen frecher Betrüger (2 Thess. 2, 2. 3), hatten bei den Christen zu Thessalonich die Meinung erweckt, die Wiederkunft Christi mit den Schrecknissen des Weltgerichtes und Weltendes sei in der nächsten Zeit zu erwarten. Der dadurch entstandenen Aufregung und Verwirrung der Gemüther will der Apostel durch seinen zweiten Brief entgegenwirken. Er erklärt zu diesem Zwecke ausdrücklich, jene Wiederkunft Christi könne unmöglich in der allernächsten Zukunft erfolgen; denn es müßten zuvor gewisse, in dem göttlichen Weltplane vorgesehene Ereignisse eintreten: die Apostasie und das gottfeindliche Wirken des Menschen der Sünde.

2 Thess. 2, 3: Ne quis vos seducat (ἐξαπατήσῃ) ullo modo (vgl. V. 2: quasi instet dies Domini); quoniam nisi venerit discessio (ἡ ἀποστασία) primum, et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis, (4) qui adversatur et extollitur super omne, quod dicitur Deus, aut quod colitur; ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus. (5) Non retinetis, quod cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis? (6) Et nunc quid detineat (καὶ νῦν τὸ κατέχον) scitis, ut reveletur in suo tempore. (7) Nam mysterium jam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται). (8) Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui eum. (9) Cujus est adventus secundum operationem satanae, in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, (10) et in omni seductione iniquitatis iis, qui pereunt; eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio; (11) ut judicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.

Den Geist und das Wirken des Antichrist bezeichnet der Apostel hiernach als die vollendetste, bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Empörung wider Gott und die christliche Heilsordnung (V. 4). Die Sünde ist sein eigenstes Lebenselement; darum heißt er der Mensch der Sünde, der Gesetzlose oder der Widersacher, der Sohn des Verderbens (V. 3. 4), welcher nicht bloß für seine Person der ewigen Verdammniß durch seine Sündhaftigkeit verfallen ist, sondern auch viele Andere durch die Künste der Verführung in das gleiche Unheil verstricken wird (V. 9—11). Er wird sich in diabolischem Stolze „über alles erheben, was Gott oder ein Heiligthum heißt (d. h. über denjenigen, welchen die erlöste Menschheit als ihren Gott verehrt, und über alles, was ihr heilig ist), so daß er sogar in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich als Gott proclamirt" (V. 4), d. i. göttliche Ehre für sich beansprucht (vgl. das ähnliche Bild des gottlosen syrischen Königs Antiochus, Dan. 11, 36. 37). Mit Hülfe des Teufels (V. 9) wird der Antichrist mancherlei vorgebliche Wunder wirken. Der Apostel nennt sie „Lügenwunder", weil sie bloße Blendwerke sein werden, und nur Täuschung und Irreleitung der Menschen bezwecken (*Aug.* Civ. XX, 19. 4; *Bellarm.* de Rom. Pontif. III, 15). Sein Erscheinen wird ferner verbunden sein mit „jeglichem Truge der Ungerechtigkeit" (V. 10); er wird durch seine Irrlehren diejenigen zum Unglauben und zur Sünde verführen (V. 11), welche durch ihre eigene Schuld für diese Verführung empfänglich geworden sind, indem sie der Liebe zur Wahrheit, und damit zugleich der heilbringenden Wahrheit selbst und der Gnade Gottes, ihr Herz verschlossen. Zur Strafe für ihren hartnäckigen Unglauben läßt Gott es zu, daß sie Opfer der satanisch-antichristlichen Irreleitung werden (Matth. 24, 24). So erscheint diese letzte große Glaubensprüfung als Einleitung und Grundlage des Weltgerichtes (V. 10. 11).

Iren. adv. haer. V, 28. 1. 2. *Aug.* Civ. XX, 19, 4: Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus; quamvis ad occul-

tum jam judicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur. . . . Seducentur eis signis atque prodigiis, qui seduci merebuntur, *pro eo quod dilectionem veritatis,* inquit, *non receperunt, ut salvi fierent.* Nec dubitavit Apostolus addere, et dicere, *Ideo mittet illis* . . . (v. 10). Deus enim mittet, quia Deus diabolum facere ista permittet, justo ipse judicio, quamvis faciat ille iniquo malignoque consilio. *Ut judicentur,* inquit, *omnes* . . . (v. 11). Proinde judicati seducentur, et seducti judicabuntur. Sed judicati seducentur illis judiciis Dei occulte justis, juste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae nunquam judicare cessavit; seducti autem judicabuntur novissimo manifestoque judicio per Jesum Christum, justissime judicaturum, injustissime judicatum.

Das vom Apostel gezeichnete Bild des Antichrist haben die heiligen Väter und die späteren Theologen vielfach durch mancherlei Züge zu ergänzen versucht, welche sie theils der großen eschatologischen Rede Christi (Matth. 24. 25), theils der johanneischen Apokalypse (K. 13, womit man Dan. 7, 7. 20 als Parallele in Verbindung brachte) entnahmen. Den Charakter einer auf göttlicher Tradition, oder auf einem unzweideutigen Wortlaute der heiligen Schrift selbst beruhenden, und darum bindenden Exegese können und wollen diese Aufstellungen nicht für sich in Anspruch nehmen. Sie weichen auch im Einzelnen vielfach von einander ab, und sind theilweise durch die Geschichte als bloß subjective irrige Meinungen erwiesen (vgl. *Iren.* l. c. V, 30. 3; *Aug.* l. c. n. 3. 4; *Hier.* in Dan. 7, 8). Zahlreiche Mittheilungen aus den Schriften der heiligen Väter s. *Bellarm.* l. c.; *Malvenda*, de Antichr. ll. 11; *Less.* Op. de Antichr. Eine übersichtliche „Geschichte der Erklärung des Abschnittes vom Menschen der Sünde im zweiten Briefe an die Thessalonicher“ s. bei Döllinger, Christenth. u. Kirche. Beil. I. S. 422.

Die größte Schwierigkeit hat den Erklärern jenes Abschnittes stets die Aeußerung des Apostels (V. 6): „Und ihr wisset, was (ihn) jetzt noch aufhalte, damit er zu seiner (d. i. zu der ihm von Gott bestimmten) Zeit erscheine“, bereitet; woran sich (V. 7) der Hinweis auf „den Hemmenden“ (ὁ κατέχων) anschließt. Alle bis in die neueste Zeit unternommenen Deutungen dieser Worte gingen von der Annahme aus, der Apostel wolle damit auf ein Princip, bezw. auf eine Persönlichkeit hinweisen, wodurch das Erscheinen des Antichrist noch hingehalten werde. Die meisten lateinischen Väter und auch die Mehrzahl der späteren Erklärer verstanden unter dem „Hemmniß“ (τὸ κατέχον) das römische Reich; die Frage, welche einzelne Persönlichkeit unter dem „Hemmenden“ (ὁ κατέχων) zu denken sei, wurde dabei meist übergangen. Daß diese Deutung durch den Gang der Weltgeschichte längst überholt sei, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Mit dem Charakter der heiligen Schrift, insbesondere mit der kirchlichen Lehre, daß die Inspiration alle Theile derselben umfasse, ist die seit dem siebenzehnten Jahrhunderte von protestantischen Theologen vielfach aufgestellte Ansicht unvereinbar, der Apostel rede nur auf Grund eigener (rein menschlicher, und darum irriger) Combinationen von Personen und Ereignissen der damaligen Zeit; er biete in jenem Abschnitte keine, auf göttlicher Inspiration beruhende, Weissagung bezüglich des Weltendes; die von ihm gegebenen Andeutungen über den κατέχων seien daher auch (in den Kaisern Caligula, Titus, Nero, oder Claudius u. s. f.) bereits in Erfüllung gegangen; die Parusie Christi, von welcher der Apostel rede, sei im geistigen Sinne, von dem an Jerusalem von ihm vollzogenen Strafgerichte, zu verstehen. Dieser Auffassung schloß sich im Wesentlichen auch Döllinger an (a. a. O. S. 423. 438). Daß dieselbe auch vom rein exegetischen Standpunkte als durchaus unhaltbar erscheine, wurde von J. Grimm (Der κατέχων des zweiten Thess. Br. Stadtamhof, 1861) nachgewiesen. Es ist vor allem mit dem Wortlaute und dem ausgesprochenen Zwecke der paulinischen Belehrung (s. V. 2. 3) durchaus unvereinbar, die „Parusie Christi“ in dem genannten geistigen Sinne umzudeuten. Der Apostel wollte und mußte die Leser darüber belehren, daß das Weltende noch nicht unmittelbar bevorstehe, weil zuerst gewisse, im göttlichen Weltplane vorgesehene „Zeichen“ in Erfüllung gehen müßten. Daher handelt es sich auch V. 6 nicht um ein „Hemmniß“ für das Erscheinen des Antichrist, sondern für die Wiederkunft Christi. V. 6 ist der (anakoluthische) Nachsatz zu dem V. 3 beginnenden Vordersatz. Das „Hemmniß“ und der „Hemmende“ ist der Antichrist selbst, sofern sein Erscheinen die Bedingung, bezw. der Zeitpunkt ist, woran Gott in seinem Weltplane die

Wiederkunft Christi geknüpft hat. Der Sinn von V. 7 wäre dann dieser: Das Geheimniß der Gesetzlosigkeit (d. i. der Geist des Antichristenthums, der mit dem Walten seiner geheimnißvollen Macht dem dereinstigen Offenbarwerden des persönlichen Antichrist zur Voraussetzung dient) ist schon jetzt wirksam (s. o. S. 899), „nur bis daß der jetzt Hinhaltende aus der Mitte hervorgegangen ist"; d. h. das von dem Mysterium der Gottlosigkeit verfolgte Streben ist beharrlich nur auf das eine Endziel gerichtet, den „Gesetzlosen" aus sich hervorgehen zu lassen, um in ihm seine vollendetste Entwicklung und Bethätigung zu finden. Mit V. 8 kehrt der Apostel zu der durch die letzte Zwischenbemerkung (V. 7) abermals unterbrochenen Hauptgedankenreihe zurück; das tunc ist ein erneuerter Hinweis auf den V. 6 charakterisirten Zeitpunkt der Parusie Christi: „Und alsdann, d. i. wenn die für die Parusie Christi bestimmte Zeit gekommen ist, wird — als Vorbote derselben — der Gesetzlose offenbar werden." Vgl. Grimm a. a. O. S. 24.

Die allgemein von den kirchlichen Erklärern festgehaltene Ansicht, daß der vom Apostel beschriebene Antichrist eine individuelle Persönlichkeit sein werde, wurde nur von den Reformatoren verlassen. Sie erklärten, unter dem Antichrist sei das römische Papstthum zu verstehen, das durch die von ihm ausgegangenen „Fälschungen" der Lehre und des Gesetzes Christi schon seit Jahrhunderten die vom Apostel angedeutete Apostasie und Verwüstung der Kirche in's Werk gesetzt habe. Bezüglich der näheren Bestimmung des Zeitpunktes, wo das antichristliche Reich an die Stelle der wahren Kirche getreten sei, waren die Ansichten getheilt. Viele nahmen gleich Anfangs an, jene Umwandlung habe sich um 606 vollzogen, als Papst Bonifatius III. von dem griechischen Kaiser Phokas für die römische Kirche den Titel „Haupt aller Kirchen" erlangte. Für dieses Datum berief man sich auch auf Apok. 13, 18; und berechnete nach Apok. 11, 3 die Dauer der antichristlichen Herrschaft auf 1260 Jahre, so daß hiernach im Jahre 1866 das Weltende zu erwarten gewesen wäre (vgl. Centur. Magd. Cent. I. lib. II, 4). Jene Ansicht der Reformatoren über den „römischen" Antichrist erhielt durch Aufnahme in die Schmalkaldischen Artikel (P. II. art. IV, 10; vgl. Tract. de pot. et prim. Papae etc. § 39, bei *Hase*, Libri symb. I, 313. 347) für die Lutheraner den Charakter einer symbolischen Glaubenslehre (Zeitschr. für luth. Theol. 1861, 459). Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 3. Wenn schon in den früheren Jahrhunderten einzelne Irrlehrer (Waldenser, Albigenser, Wicleff, Hus) den Papst den Antichrist genannt hatten, so wollten sie damit nicht die apokalyptischen Aeußerungen der heiligen Schrift im Ernste auf das Papstthum beziehen, sondern nur ihrem revolutionären Hasse gegen dasselbe einen prägnanten Ausdruck verleihen.

4. Die Wiederkunft Christi erfolgt auf Geheiß des Vaters. Sie wird der ganzen Welt durch die Engel Gottes angekündigt werden (a), und von geheimnißvollen äußeren Zeichen und schreckhaften Naturereignissen begleitet sein, welche theils die göttliche Majestät des Menschensohnes kundthun sollen, theils mit dem Zwecke der Parusie, der allgemeinen Auferweckung der Todten, dem Weltgerichte und der Welterneuerung, in Beziehung stehen (b).

a. Marc. 13, 32 (§ 103, 2). V. 26: Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa et gloria. (27) Et tunc mittet Angelos suos, et congregabit electos suos a quatuor ventis, a summo terrae, usque ad summum coeli. 1 Theff. 4, 15: Quoniam ipse Dominus in jussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de coelo; et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi. 2 Theff. 1, 7: . . . in revelatione Domini Jesu de coelo cum Angelis virtutis ejus, (8) in flamma ignis dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum, et qui non obediunt Evangelio Domini nostri Jesu Christi. 1 Kor. 15, 52 (§ 168, 1). Matth. 25, 31: Cum autem venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suae. Vgl. die analoge Erscheinung Exod. 19, 18. 19.

b. Matth. 24, 29: Statim autem post tribulationem dierum illorum, sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo, et virtutes

coelorum commovebuntur; (30) et tunc parebit signum Filii hominis in coelo; et tunc plangent omnes tribus terrae; et videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa et majestate. Marc. 13, 26. 27; 2 Theſſ. 1, 7. 8 (ſ. o).

Zu Matth. 24, 29 vgl. *Aug.* Civ. XX, 24. 1. Arnoldi, Comment. zum Ev. des hl. Matth. S. 470: „Lauter Bilder, die bei den Propheten vorkommen, um den Untergang von Staaten, den Sturz von Perſonen, ſowie überhaupt das Eintreffen überaus wichtiger Dinge zu bezeichnen. Vgl. Iſ. 13, 10; 24, 18 f.; 34, 4; Ez. 32, 7; Joel 2, 10. 28 ff.; Apg. 2, 21 f. Es iſt darum nicht zu fragen, wie die Sonne verdunkelt werde, wie die Geſtirne, die viel größer ſind als die Erde, auf dieſe fallen können u. ſ. w. Da die Bilder aber hier dazu dienen, den Moment zu ſchildern, welcher der zweiten Ankunft des Herrn vorangeht, und da in dieſem eine völlige Umgeſtaltung der Natur ſtatthaben wird (2 Petr. 3, 10—13; Apok. 21, 1; Röm. 8, 19—21), ſo muß man geſtehen, daß Bild und Sache theilweiſe zuſammenfallen. Daß aber von der Wiederkunft zum Gerichte Rede iſt, geht nicht nur aus dem Vorhergehenden hervor, da keine falſchen Chriſtuſſe und Propheten, welche Wunder gethan hätten, vor der Zerſtörung Jeruſalems aufgetreten ſind, ſondern auch aus dem Nachfolgenden, worin die Wiederkunft in lauter Ausdrücken beſchrieben wird, die an andern Stellen des Evangeliums von der Wiederkunft zum Weltgerichte ſtehen. Vgl. V. 30 mit 16, 27 und 25, 31; V. 31 mit 13, 41 f.; 25, 32."

Ueber das Signum Filii hominis (V. 30) vgl. ebend. 471: „Der Artikel (τὸ σημεῖον) bezeichnet das σημεῖον als das bekannte, dem Menſchenſohne eigenthümliche. Das iſt aber nichts anderes als das Kreuz, wie deßhalb auch die große Mehrzahl der Väter und Theologen erklären, und wie die Kirche ſingt: Hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad judicandum venerit." Vgl. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 90. a. 2. ad 2: Signum crucis apparebit in judicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae; ut per hoc justior condemnatio eorum appareat, qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue, qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionem et infirmitatem de hostibus triumphavit.

Zweiter Artikel.

Die vollendenden Thätigkeiten des wiedererſchienenen Chriſtus.

§ 168.

Die allgemeine Auferweckung der Todten.

1. Die dereinſtige allgemeine Auferſtehung der Todten wird von Anfang an in allen kirchlichen Symbolen und Glaubensregeln als ein feſtſtehender Glaubensartikel aufgeführt. Auch ſchon die heilige Schrift zählt dieſelbe zu den Grundlehren des Chriſtenthums, und hebt nachdrücklich die fundamentale Bedeutung dieſes Glaubensſatzes, insbeſondere ſeinen Zuſammenhang mit der Auferſtehung des Erlöſers ſelbſt, hervor. Die Auferweckung der Todten wird der Erlöſer bei ſeiner Wiederkunft an erſter Stelle vollziehen.

Symb. *Apost.:* Credo . . . carnis resurrectionem. Symb. *Athan.:* Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. *Later. IV.* c. 1: Venturus in fine saeculi, judicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis, quam electis: qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua sive bona fuerint, sive mala; illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Bezüglich der Glaubensregeln vgl. *Iren.* I, 10. 1: Et de coelis in gloria Patris adventum ejus ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis. *Tert.* de praescr. 13. *Orig.* de Princ. Praef. n. 5: Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria (1 Cor. 15, 42 ss.).

1 Kor. 15, 12: Si autem Christus praedicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis: Quoniam resurrectio mortuorum non est? (13) Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. (14) Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra; (15) invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt. (16) Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. (17) Quodsi Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris. V. 20: Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium, (21) quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. (22) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Hebr. 6, 1. 2.

Cat. rom. P. I. c. 12. q. 1: Magnam hujus articuli vim esse ad fidei nostrae veritatem stabiliendam, id maxime ostendit, quod divinis literis non solum credendus fidelibus proponitur, sed multis etiam rationibus confirmatur. Quod quidem cum in aliis symboli articulis vix fieri videamus, intelligi potest, hoc veluti firmissimo fundamento salutis nostrae spem nixam esse. Q. 2: Sed haec imprimis attendere oportebit, resurrectionem *hominum* in hoc articulo *carnis* resurrectionem appellari. Nam docere voluerunt Apostoli id, quod necessario ponendum est, animam esse immortalem. Quare ne quis forte eam simul cum corpore interiisse, utrumque vero in vitam revocari existimaret, . . . ob eam rem carnis tantum suscitandae mentio in articulo facta est. . . . Carnis quoque mentio facta est illius *haeresis* confutandae causa, *quae* — vivo Apostolo — *Hymenaei et Phileti fuit* (2 Tim. 2, 17), qui asserebant, cum de resurrectione in Scripturis sacris ageretur, non de corporea, sed de spirituali, qua a morte peccati ad vitam innocentem resurgitur, accipiendum esse. Itaque his verbis planum fit, eum errorem tolli, et veram corporis resurrectionem confirmari.

Die häretische Bekämpfung des kirchlichen Dogma's begann demnach schon zu den Zeiten der Apostel (2 Tim. 2, 17; 1 Kor. 15, 12; 2 Tim. 2, 16 ff.). Auch schon die Sadducäer hatten die Auferstehung geläugnet (Matth. 22, 23 ff.; Apg. 23, 6. 7); ihnen schlossen sich alsbald die heidnischen Philosophen an (Apg. 17, 18. *Just. M.* de resurr. *Athen.* de resurr. *Tert.* de resurr. carn. u. a.) Später erscheinen als Gegner des kirchlichen Glaubens die Gnostiker und Manichäer; im Mittelalter die Katharer, Waldenser und Albigenser; zuletzt die Rationalisten und Materialisten.

Aug. Enarr. in Ps. 88. Serm. 2, 7: In nulla re sic contradicitur fidei christianae, sicut in resurrectione carnis. Vgl. Klee, Dogmengesch. II, 344. 352.

Es wurde schon von den heiligen Vätern der ungläubigen Skepsis gegenüber betont, daß es sich hier um ein unerforschliches Glaubensgeheimniß handle. So z. B. *Aug.* Civ. XX, 20. 3: Quomodo autem sit futurum quod nunc pro nostrae ratiunculae viribus utcunque conjicimus, tunc erit potius, ut nosse possimus. Resurrectionem quippe mortuorum futuram esse in carne, quando Christus venturus est vivos judicaturus et mortuos, oportet, si christiani esse volumus, ut credamus. Sed non ideo de hac re inanis est fides nostra, si quemadmodum futura sit, perfecte comprehendere non valemus.

2. Der Erlöser selbst behandelt in seiner Predigt die allgemeine Auferstehung als eine bei den Juden feststehende Glaubenswahrheit; den Sadducäern gegenüber verweist er auf das Alte Testament, und zwar so, daß er

die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung als zwei dem jüdischen Glauben gemäß sich wechselseitig fordernde Wahrheiten betrachtet. Ausdrücklich bezeichnet er die Auferweckung der Todten als das erste an seine Wiederkunft sich knüpfende Weltereigniß; ferner als einen Theil des ihm vom Vater übertragenen Erlösungswerkes; die selige Auferstehung ist eine Frucht seiner Gnade, insbesondere des eucharistischen Mahles (a). Die Apostel stellen die Lehre von der Auferstehung in den Vordergrund ihrer Predigt. Der hl. Paulus insbesondere begründet dieselbe in mannigfacher Weise. Er verweist auf die Auferstehung Christi, als auf das Vorbild und die Bürgschaft der Auferstehung der Erlösten. Sie ist eine durch viele Augenzeugen constatirte, unwidersprechliche Thatsache. Dieselbe göttliche Allmacht aber, die sich in ihr kundgethan hat, verbürgt auch den Erlösten ihre dereinstige Auferweckung. Auch in diesem Punkte ist Christus ihr Haupt und Vorbild. Ein ferneres Unterpfand für diese Hoffnung des Christen bilden die Erstlingsgnaden der Rechtfertigung und Heiligung, welche Gottes Liebe und Erbarmung ihm jetzt schon in Christo zu Theil werden läßt. Endlich würde auch das Erlösungswerk selbst nicht vollständig sein, wenn nicht auch der Tod, der eine Frucht der Sünde ist, vernichtet würde. Dieser Glaube an die Auferstehung entspricht auch durchaus einem natürlichen Verlangen des menschlichen Herzens, vor allem aber der sehnlichen Hoffnung des Christen: ja selbst einem durch die bewußtlose Natur hindurchgehenden Sehnen und Seufzen nach Befreiung von dem Fluche der Vergänglichkeit und Verwesung (b). Im Alten Testamente finden sich mehrere prophetische Hinweisungen auf das Geheimniß, und bestimmte Aussprachen des Glaubens an die künftige Auferstehung (c).

a. Matth. 22, 29: Respondens autem Jesus (Sadducaeis, s. V. 23), ait illis: Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. (30) In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in coelo. (31) De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium.

Joh. 5, 28: Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, (29) et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. Vgl. V. 25—27. Matth. 25, 46. Joh. 6, 39: Haec est autem voluntas ejus, qui misit me, Patris: Ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die. (40) Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me: Ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. V. 55: Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Joh. 14, 19 (Adhuc modicum, et mundus me jam non videt. Vos autem videtis me, quia ego vivo, et vos vivetis) scheint Christus den Aposteln seine Auferstehung als Bürgschaft der ihrigen vorzuhalten (vgl. 10, 28). In gleichem Sinne gab er ihnen auch wohl so viele Beweise seiner wirklich erfolgten Auferstehung.

Aug. Ep. 140 (al. 120), 9. 25 (Den Tod erduldete Christus offen vor aller Welt, seine Auferstehung that er nur Wenigen kund): Denique resurrectionem suam, quam non sicut nostram in longum differri oportebat, ut in exemplo carnis ejus disceremus quid in nostra sperare deberemus, noluit alienis demonstrare, sed suis; alienis, dico, non natura, sed vitio, quod semper est contra naturam . . . Ut igitur exemplo suae carnis exhortaretur fideles suos temporalem pro aeterna felicitatem contemnere,

usque ad mortem pertulit persequentes atque saevientes, et quasi victo et oppresso superbe illudentes. Quod autem carnem suam resuscitavit, et discipulorum conspectibus et contractibus reddidit, eisque videntibus ascendit in coelum, ipsos aedificavit, et quid exspectare, quid praedicare deberent, evidentissima veritate demonstravit. Illos autem a quibus tanta mala usque ad mortem pertulerat, quasi de illo superato et exstincto gloriantes, in ea opinione dereliquit; ut quisquis eorum salute aeterna salvus fieri vellet, hoc de illius mortui resurrectione crederet, quod ii, qui viderunt, signis contestantibus praedicaverunt, et pro ea praedicatione similia perpeti non dubitaverunt.

b. Apg. 4, 1: Loquentibus autem illis (Petro et Joanne) ad populum, supervenerunt sacerdotes, et magistratus templi, et Sadducaei, (2) dolentes, quod docerent populum, et annuntiarent in Jesum resurrectionem ex mortuis. Vgl. 17, 18. 32 u. a. Hebr. 6, 2.

1 Kor. 15, 3—15 (Die Auferstehung Christi, eine vor vielen Zeugen, denen der Auferstandene erschien, bewiesene Thatsache). V. 12—22 (S. 904). 6, 14: Deus vero et Dominum suscitavit; et nos suscitabit per virtutem suam. Eph. 1, 18—20 (§ 112, 1). 1 Thess. 4, 12: Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri, qui spem non habent. (13) Si enim credimus, quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo. Röm. 8, 29; Phil. 3, 20. 21 (§ 112, 1). 1 Kor. 15, 21. 22 (s. o.). V. 23: Unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus; deinde ii, qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt. Kol. 1, 18 (§ 111, 3). Eph. 2, 5. 6 (§ 92, 3) Vgl. Hebr. 3, 1; 6, 20; u. o. § 112, 1.

Röm. 8, 11: Quodsi Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. 2 Kor. 5, 5: Qui autem efficit nos in hoc ipsum (Auferstehung und Verklärung), Deus, qui dedit nobis pignus spiritus. Eph. 1, 14: Qui (Spiritus sanctus) est pignus haereditatis nostrae, in redemtionem acquisitionis, in laudem gloriae ipsius. Vgl. o. § 118, 3 b.

1 Kor. 15, 22 (s. o.); V. 26: Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subjecit sub pedibus ejus. V. 54: Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoria. (55) Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus? (56) Stimulus autem mortis peccatum est; virtus vero peccati lex. (57) Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. Vgl. Röm. 5, 12. 17. 18 (§ 85, 3; 109, 1). Röm. 8, 19: Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. (20) Vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit eam in spe; (21) quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. (22) Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. (23) Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemtionem corporis nostri. Vgl. o. § 71, 3; 87, 2; 141, 1.

c. Job 19, 25: Scio enim, quod Redemtor meus vivit, et in novissimo die de terra resurrecturus sum. (26) Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. (27) Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo (Ueber den Wortlaut und Inhalt des hebräischen Textes dieser Stelle s. Oswald, Eschatol. S. 264. *Patrizi,* Diss. de vatic. Job; de interpret. s. Script. l. II. Q. 10. Zschokke, Erkl. des Buches Job. Wien 1875). Dan. 12, 2 (S. 869). Vgl. die Schilderung Js. 26, 19; Ez. 37, 1 ff. (Oswald a. a. O. 257: „Endlich finden sich prophetische Stellen, welche an sich nur die Befreiung des jüdischen Volkes und die Wiederherstellung seiner staatlichen Unabhängigkeit behandeln; aber indem sie solche Restitution unter dem Bilde leiblicher Auferstehung beschreiben, immerhin zeigen, daß der Gedanke unseres Dogma's der damaligen Zeit nicht fremd sein konnte. Die Hauptstellen sind Js. 26, 19; Ez. 37, 1 ff.")

2 Makk. 7, 9: Et in ultimo spiritu constitutus (der zweite von den makkabäischen Brüdern), sic ait: Tu quidem, scelestissime, in praesenti vita nos perdis: sed rex

mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit. V. 14: Et, cum jam esset ad mortem (der vierte von den Brüdern), sic ait: Potius est ab hominibus morti datos spem exspectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos; tibi enim resurrectio ad vitam non erit. Vgl. den Ausspruch der Martha Joh. 11, 24: Scio, quia resurget in resurrectione in novissimo die.

3. In der Tradition wird das Dogma nicht bloß von Anfang an bezeugt, sondern auch schon vom zweiten Jahrhundert an (Justin, Athenagoras, Tertullian) in besonderen Schriften gegen die Einreden des Unglaubens vertheidigt, und aus dem Zusammenhange der kirchlichen Heilslehren begründet. Dabei wird namentlich auch die Allgemeinheit der Auferstehung betont, sowie der Satz, daß die Auferstehungsleiber mit den im Tode abgelegten wesentlich identisch, jedoch qualitativ anders geartet sein werden.

a. Die ältesten Glaubensregeln s. o. S. 904.

Schon bei *Clem. Rom.* Cor. 24—27 wird das Dogma in ähnlicher Weise wie 1 Kor. 15, 36 ff. durch den Hinweis auf analoge Vorgänge im Naturleben vertheidigt und aufgehellt. Der hl. Ignatius bezeichnet in seiner Polemik gegen die Doketen die Auferstehung als eine der gnadenreichen Früchte des eucharistischen Mahles. Vgl. Philad. 7. Eph. 20 (S. 711). Trall. 9.

Der hl. Justin d. M. (Fragm. de resurr. Ueber die Aechtheit vgl. Hefele im Freib. Kirchenlex. 1. A. V, 935) vertheidigt den kirchlichen Glauben gegen den philosophischen Skepticismus, welcher die Auferstehung für unmöglich hält, und anderseits gegen die gnostisch-doketische Ansicht von der Materie und von der Erlösung. Seine Hauptargumente den ersteren gegenüber sind folgende: Die Möglichkeit der Auferstehung läugnen, heißt, Gottes Allmacht bestreiten, welche doch selbst die Heiden ihren Göttern nicht absprechen. — Ein analoges Wunder der göttlichen Allmacht war die Erschaffung des ersten Menschen, und ist die Bildung seiner Nachkommen im Mutterschooße (de resurr. 5; Ap. I, 19). — Selbst auf heidnisch-philosophischem Standpunkte muß die Möglichkeit der Auferstehung zugegeben werden. Denn die griechischen Philosophen stimmen alle darin überein, daß Seiendes nicht aus Nichtseiendem werde, und sich nicht in Nichts auflöse und verschwinde; und daß die Elemente, woraus die Dinge entstehen, unvergänglich seien (de resurr. 6). Den gegen die qualitative Umwandlung der Auferstehungsleiber erhobenen Einreden begegnet Justin mit dem Hinweis auf die Verklärung Christi, auf dessen Wunder u. a. — Den gnostisch-doketischen Verächtern der Leiblichkeit hält er folgende Sätze entgegen: Den ganzen Menschen, Leib und Seele, hat Gott erschaffen, und alles Andere für den Menschen; wie sollte also Gott den Leib der Vernichtung preisgeben? Der Künstler ist doch auf die Erhaltung seines Kunstwerkes bedacht (de resurr. 7). — Das Fleisch ist nicht an und für sich sündhaft, und nöthigt die Seele nicht zur Sünde; Leib und Seele bedingen sich wechselseitig in ihrer Thätigkeit. Der Leib kann ohne die Seele nicht sündigen. — Gott hat die Auferstehung verheißen, indem er dem Menschen das Heil verhieß; der Mensch besteht ja aus Seele und Leib. — Gleichwie Leib und Seele an der Aufnahme des Glaubens, an der Taufe, an der Uebung der Tugend betheiligt sind, so müssen auch beide ihren Lohn empfangen. Die Erhaltung der Seele allein wäre noch kein besonderer Lohn, da sie von Natur unsterblich ist (l. c. c. 8. 10). — Eine Bürgschaft für unsere Auferstehung ist in den Todtenerweckungen, sowie in der eigenen Auferstehung Christi gegeben. Aehnliches gilt von seiner Aufnahme in den Himmel (l. c. c. 9).

Aehnliche Erörterungen finden sich bei Athenagoras (de resurr.). Die Nothwendigkeit der Auferstehung sucht er (analogisch) aus der Bestimmung des Menschen zu begründen, welche eine ewige sei, und darum die ewige Fortdauer des Menschen erheische. Er ist nämlich nicht zum Dienste oder Gebrauche eines andern Geschöpfes bestimmt, sondern zu einem selbständigen Fürsichsein und zum Dienste Gottes. Tod und Auferstehung gehören zu den vielen zeitweiligen Veränderungen, denen der Leib ausgesetzt ist (c. 11—13). — Das Gleiche folgt aus der Natur des Menschen. Diese erweist sich überall als eine lebendige Einheit und Gemeinschaft von Seele und Leib. Ist also der Mensch

zu ewiger Fortdauer bestimmt, so muß die durch den Tod zerrissene Einheit des Leibes und der Seele wiederhergestellt werden. Der Schlaf und das Erwachen sind ein Bild des Todes und der Auferstehung (c. 14—17). — Die Idee der göttlichen Gerechtigkeit fordert die Auferstehung. Seele und Leib müssen die gebührende Vergeltung empfangen, da ja auch der ganze Mensch der sittlichen Ordnung unterworfen ist, und sich mit ihr in Einklang oder in Widerspruch setzt (c. 18. 23).

Der hl. Irenäus vertheidigt das Dogma den Gnostikern gegenüber im Zusammenhange mit der Lehre von der Erlösung und von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie (s. o. S. 711). Für die Möglichkeit der Auferstehung beruft er sich auf die Allmacht Gottes, die sich in der Erschaffung des menschlichen Leibes, und seiner Verbindung mit der Seele, sowie in den Wundern Christi geoffenbart habe; eine Bürgschaft für dieselbe findet er in dem Empfange der heiligen Eucharistie, sowie überhaupt in der Theilnahme des Leibes an dem übernatürlichen Gnadenleben der Seele.

Iren. adv. haer. IV, 18. 5: Quando autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent, aut abstineant offerendo quae praedicta sunt . . . Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. V, 2. 2: Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant, et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Vgl. Ib. c. 5, 2; 12, 5. 6; 13, 1. 2; n. 3: Quod igitur est humilitatis corpus (Phil. 3, 21), quod transfigurabit Dominus conformatum corpori gloriae suae? Manifestum est quoniam corpus quod est caro, quod et humiliatur cadens in terram. Transfiguratio autem ejus, quoniam cum sit mortalis et corruptibilis, immortalis fit et incorruptibilis: non secundum propriam substantiam, sed secundum Domini operationem, qui potest mortali immortalitatem, et corruptibili circumdare incorruptibilitatem. n. 4: Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus fiunt, quid mirum, si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam? . . . In qua igitur alia mortali carne intelligi potest vita manifestari, nisi in hac substantia, quae et mortificatur propter eam, quae est ad Deum, confessionem?

Tertullians Schrift de resurrectione carnis ist gleichfalls gegen die Gnostiker gerichtet. Sie wiederholt die von Justin und Athenagoras bereits entwickelten Gedanken, und fügt theilweise neue, scharfsinnige Argumente hinzu: Der Leib des Menschen ist nach der Lehre der heiligen Schrift eine göttliche Schöpfung; als Vorbild desselben dachte Gott den in der Zeit von dem Logos angenommenen Leib (c. 6). Die Würde des Leibes entspringt aus seiner Verbindung mit der vernünftigen Seele, deren Organ er ist; an deren sittlichem Leben er betheiligt ist; mit welcher er zur Theilnahme an der übernatürlichen Gnadenordnung erhoben wird, und zwar so, daß er vielfach auch als Vehikel der Gnadenspendung erscheint (c. 7. 8). Alles dieses läßt es als angemessen erscheinen, daß der Leib auch an den ewigen Geschicken der Seele Antheil gewinne (c. 10); Gottes Allmacht verbürgt uns die Möglichkeit der Auferstehung (c. 12); Gottes Gerechtigkeit scheint sie zu fordern (c. 15). Da zudem der Tod eine Frucht der Sünde ist, so wäre die Besiegung Satans und das Erlösungswerk Christi nicht vollständig, wenn nicht auch die Bande des Todes durch sie gesprengt würden (c. 22). Diese unsere Hoffnung ist uns auch dadurch verbürgt, daß Christus selbst in seinem menschlichen Leibe auferstand und in die himmlische Herrlichkeit versetzt wurde (c. 48). Daß der auferweckte Leib mit dem im Tode abgelegten wesentlich identisch sein wird, folgt aus dem Begriffe der „Auferstehung", sowie aus der Darstellung der heiligen Schrift (1 Kor. 15, 12; 2 Kor. 5, 1; Phil. 3, 21). Derselbe Leib also, welcher dem Grabe anvertraut wird, mit allen seinen Organen, jedoch verklärt und ohne alle Gebrechen, wird dereinst auferstehen (c. 52).

Auch Origenes hält in Bezug auf die Thatsächlichkeit der Auferstehung (im Widerspruch mit seiner Lehre von dem Zwecke des menschlichen Leibes, s. o. S. 235) treu

an der kirchlichen Lehre fest. Vgl. de Princ. Praef. n. 5 (S. 904). III, 6. 5: Denique caro nostra ab imperitis et infidelibus ita post mortem deperire existimatur, ut nihil prorsus reliquum substantiae suae habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem ejus credimus, immutationem ejus tantummodo per mortem factam intelligimus, substantiam vero ejus certum est permanere, et voluntate Creatoris sui, certoque tempore, rursus reparari ad vitam . . . Näheres über seine Lehre s. bei Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit. S. 501. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851. K. Werner, Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur. I, 404.

Die Berufung auf die göttliche Allmacht kehrt auch später immer wieder.

Ruf. Comm. in Symb. Ap. 42: Cur quaeso tam angustus et invalidus divinae potentiae aestimator es, ut dispersum uniuscujusque carnis pulverem, in suam rationem colligi et reparari posse non credas? An non censeas cum videas, quod etiam mortale ingenium demersas in profundum terrae metallorum venas rimatur? Et artificis oculus aurum videt, in quo imperitus terram putat. Haec cur non concedimus ei, qui fecit hominem, quando tantum is qui ab ipso factus est assequi potest? *Cyr. Hier.* Cat. 18, 3 (gegen den Einwand, daß die Bestandtheile der Leiber nach dem Tode vielfach in alle Welt zerstreut würden): „Für dich, der du ein winzig kleiner und schwacher Mensch bist, ist Indien weit von Gothien, und Spanien weit von Persien entfernt. Für Gott aber, der die ganze Erde in seiner Hand hält, ist Alles nahe. Klage also nicht, von deiner Schwäche das Maß nehmend, Gott der Ohnmacht an, sondern denke vielmehr an seine Macht. Die Sonne sodann, die nur ein geringfügiges Werk Gottes ist, erwärmt mit Einem Strahle die ganze Welt; und die Luft, welche Gott gemacht hat, umgibt alle Dinge in der Welt: Gott aber, der Erschaffer von Sonne und Luft, soll von der Welt fern sein? Nimm einmal an, es wären verschiedene Samenkörner unter einander gemischt (da du im Glauben noch schwach bist, so führe ich auch diese schwachen Beispiele an), und du hieltest diese verschiedenen Samenkörner in deiner Hand. Wäre es nun für dich, den Menschen, schwer oder leicht, diese Hand voll Samen von einander zu scheiden, und die einzelnen nach ihrer Natur zu sammeln und wieder zu ihrer Gattung zu legen? Also du kannst, was du in deiner Hand hast, von einander scheiden: Gott aber soll das, was er in seiner Hand eingeschlossen hat, nicht von einander scheiden und wieder herstellen können? Ueberlege das Gesagte, ob die Läugnung nicht gottlos ist?" Ib. n. 19: „Wir werden also auferstehen, und zwar werden wir alle ewige Körper haben, aber nicht alle gleiche, sondern wenn einer gerecht ist, empfängt er einen himmlischen Körper, damit er mit den Engeln würdig verkehren könne. Wenn aber einer ein Sünder ist, so empfängt er einen ewigen Körper, der die Strafe für die Sünden zu leiden hat, damit er, ewig im Feuer brennend, doch niemals verzehrt werde." *Hilar.* in Ps. 57. n. 35: Numquid alia vox potest majoris esse virtutis, quam dissolutorum corporum pulverem in formam cogere soliditatemque membrorum, et vitam rursum in homines animasque revocare, et corruptionem naturae imbecillis naturae coelestis incorruptione mutare? Haec humanae spei vera et perfecta constantia est, haec divinae magnificentiae bonitas absoluta.

Aug. Civ. XX, 20. 3 (S. 904). Enchir. 84: Resurrecturam tamen carnem omnium quicunque nati sunt hominum atque nascentur, et mortui sunt atque morientur, nullo modo dubitare debet christianus.

b. Von dem allgemeinen Gesetze des Todes und der Auferstehung sind auch diejenigen nicht auszunehmen, welche bei der Parusie Christi lebend erfunden werden. Sie werden durch einen momentanen Tod hindurchgehen, und von dem Erlöser wieder erweckt werden.

Cat. rom. P. I. c. 12. q. 6: Cum autem *omnes* dicimus, tam eos intelligimus, qui adventante judicio mortui jam erunt, quam eos, qui morientur. Huic enim sententiae, quae asserit omnes morituros esse nemine excepto, Ecclesiam acquiescere, ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit s. Hieronymus (Ep. 119); idem sensit et s. Augustinus (Civ. XX, 20). Neque vero huic sententiae repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses scripta (1 Thess. 4, 15): ‚Mortui qui in Christo sunt, resurgent primi, deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur,

simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra.' Nam s. Ambrosius, cum ea explanaret, ita inquit: *In ipso raptu mors praeveniet; et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur; cum enim tollentur, morientur; ut pervenientes ad Dominum praesentia Domini recipiant animas, quia cum Domino mortui esse non possunt.*

Vgl. 1 Kor. 15, 51: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. Nach dem Griechischen: „Wir werden zwar nicht Alle entschlafen (πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα), wohl aber alle verwandelt werden"; d. h. wir werden, bevor die Parusie eintritt, nicht alle sterben; wohl aber in jenem Momente alle verwandelt werden, d. i. alle Auserwählten (V. 42 ff.) werden (durch einen momentanen Tod hindurch) zur Verklärung gelangen.

Vgl. V. 52. *Aug.* Civ. XX, 20. 3: Cum ergo nec resurrectio fieri possit, nisi mors praecesserit; nec dormitionem possimus illo loco (1 Cor. 15, 51) intelligere nisi mortem; quomodo omnes vel dormient, vel resurgent, si tam multi, quos in corpore inventurus est Christus, nec dormient, nec resurgent? Si ergo sanctos, qui reperientur Christo veniente viventes, eique in obviam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, et ad eadem mox immortalia redituros, nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, sive ubi dicit, *Tu quod seminas, non vivificatur, nisi moriatur;* sive ubi dicit, *Omnes resurgemus,* aut *Omnes dormiemus:* quia nec illi per immortalitatem vivificabuntur, nisi quamlibet paululum, tamen ante moriantur; ac per hoc et a resurrectione non erunt alieni, quam dormitio praecedit, quamvis brevissima, non tamen nulla.

Greg. M. Mor. XIV, 28: Habemus ergo spem resurrectionis nostrae, considerata gloria capitis nostri . . . Quid ergo mirum, si tenuissimum pulverem, vel a nostris oculis in elementis redactum, cum vult, in hominem reformat, qui ex tenuissimis seminibus immensa arbusta redintegrat? . . . Sed si in aëreo corpore surrexero, jam ego non ero qui resurgo. Nam quomodo est vera resurrectio, si vera esse non poterit caro? Aperte ergo ratio suggerit, quia si vera caro non fuerit, procul dubio resurrectio vera non erit. Nec enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit quod cecidit.

c. In den Erörterungen der heiligen Väter sind die speculativen Beweisgründe für das Dogma bereits gegeben. Vgl. auch *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 75. a. 1: Donum Christi est majus quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5, 15. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte homo reparabitur ad vitam. Praeterea membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in aeternum vivet in corpore et anima . . . Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse. Bezüglich des letzten Argumentes vgl. III. Q. 56. a. 1. ad 3. Q. 57. a. 6 (§ 112, 1 a).

Auf den Einwand, daß die vom Leibe getrennte Seele in einem vollkommeneren, weil gottähnlicheren Zustande sich befinde als die mit demselben verbundene, und daß sie darum in jenem Zustande, als dem Endziel ihrer Entwicklung, verharren müsse, entgegnet der hl. Thomas (Suppl. III. l. c. ad 4): Ceteris paribus, perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur.

Dazu kommt die Verklärung des Leibes, in Folge deren sein Verhältniß zur Seele in mehrfacher Beziehung ein vollkommeneres sein wird. Vgl. *Aug.* Civ. XXII, 25—28. XIII, 20: Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est, *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale* (1 Cor. 15, 44): sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem,

omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritalia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. S. u. n. 4.

4. Gemäß der schon von den heiligen Vätern deutlich bezeugten Lehre der Kirche werden dieselben Leiber dereinst auferweckt und mit ihren Seelen vereinigt werden, welche im Tode von den letzteren getrennt wurden (a). Wie dieser Glaubenssatz von der wesentlichen und individuellen Identität der Auferstehungsleiber näher zu verstehen sei, hat die Kirche nicht erklärt; diese Frage bildet den innersten Kern des für die Vernunft unerforschlichen Geheimnisses. Von den Theologen wurde dieselbe in der mannigfachsten Weise beantwortet. Als unzulässig müssen ohne Zweifel solche Erklärungen gelten, welche den Begriff der individuellen stofflichen Identität des im Tode abgelegten und des wiedererweckten Leibes durchaus preisgeben, und nur den der Gleichartigkeit oder formellen Identität beider wollen gelten lassen (b). Nach der Lehre des hl. Thomas ist die Auferweckung als ein Schöpfungsact zu denken, bei welchem Gott den einzelnen körperlichen Organismus seiner wesentlichen Structur nach wieder herstellen wird; indem er dazu die früheren stofflichen Elemente insoweit (ea quantitate) verwendet, als es zur Wiederherstellung jenes Organismus erforderlich ist (c).

a. Symb. *Apost.* (forma Aquilej.): *Hujus* carnis resurrectionem. Symb. *Athan.*: Cum corporibus suis (S. 903). Symb. *Conc. Tolet. XI.*: Hoc ergo exemplo capitis nostri confitemur vera fide resurrectionem carnis omnium mortuorum. Nec in aërea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. *Later. IV.* c. 1. (S. 903).

Cat. rom. P. I. c. 12. q. 7: Cum vero multum referat, nobis certo persuaderi, hoc ipsum atque adeo idem corpus, quod uniuscujusque proprium fuit, quamvis corruptum sit et in pulverem redierit, tamen ad vitam suscitandum esse, illud etiam parochus accurate explicandum suscipiet. Der Katechismus verweist dann auf 1 Kor. 15, 53: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, und Job 19, 26. 27 (S. 906). Dann heißt es: Hoc idem colligitur ex ipsius resurrectionis definitione; est enim resurrectio, auctore Damasceno (de fide orth. IV, 27), ad eum statum, unde cecideris, revocatio. Denique, si consideremus, cujus rei causa resurrectionem futuram paulo ante demonstratum est: nihil erit, quod cujusquam animum hac in re dubium facere possit. Q. 8: Idcirco autem corpora excitanda esse docuimus, *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum* (2 Cor. 5, 10). Hominem igitur eo ipso corpore, cujus opera vel Deo vel daemoni servivit, resurgere oportet, ut cum eodem corpore triumphi coronas et praemia consequatur, aut poenas et supplicia miserrima perferat.

Dieselben Gedanken betonen die heiligen Väter in ihren apologetischen Erörterungen. S. o. S. 907 f.

Zu 1 Kor. 15, 53 bemerkt Theodoret: „Deutlich lehrt der Apostel, nicht ein anderer, sondern derselbe Leib werde auferstehen, welcher verwesen war. Denn er redet so, als ob er gleichsam mit dem Finger hindeutend sagte: Dieses Verwesliche, und dieses Sterbliche.“

Auch Christus selbst erstand in dem Leibe, der in's Grab gelegt worden war; und überzeugte seine Jünger davon, indem er ihnen seine Wundmale zeigte. S. o. § 111, 3. Vgl. auch Matth. 27, 52. 53 (die beim Tode Christi Auferstandenen). J. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe. Paderb. 1877. S. 15 ff.

b. Dem kirchlichen Dogma wird die Ansicht nicht gerecht, welche Epiphanius (Haer. 64) dem Origenes zuschreibt und auf's Heftigste bekämpft. Sie lautet im Wesentlichen dahin, die Seele werde (als forma corporis) dereinst einem aus neuem Stoffe zu bildenden Leibe wiederum dieselbe wesentliche Beschaffenheit verleihen, wie früher dem im Tode abgelegten Leibe. Dieselbe Ansicht wurde später von Durandus (IV. Sent. D. 44. q. 1.) vertreten. Vgl. *Est.* IV. Sent. D. 44. q. 1. § 3. Letzterer bemerkt mit Recht, der kirchliche Begriff der *Resurrectio* carnis sei hier gänzlich verläugnet; der genannte Vorgang würde wohl eine Erzeugung (prima generatio), nicht aber eine Wiederherstellung (regeneratio) des Leibes genannt werden können. Von einer stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen ist hier gar nicht mehr die Rede.

Suar. in III. P. disp. 44. sect. 2. n. 5: Quamvis ille modus imperfectae resurrectionis a Durando confictus concipi possit et intelligi ut possibilis, tamen vera resurrectio, prout Scriptura et Ecclesia de ea loquuntur, identitatem requirit non solum animae, sed etiam materiae. Ib. n. 3: Communis vero sententia est, de necessitate resurrectionis esse, ut corpus resurgentis constet ex eadem numero materia, ex qua prius constitit. . . . Ratio est, quia sicut materia est de essentia hominis, ita identitas materiae est de ratione ejusdem hominis.

In der neueren Zeit wurde eine verwandte Ansicht (von Lacordaire) aufgestellt. Dasselbe Princip, welches im gegenwärtigen Leben die stofflichen Elemente des menschlichen Körpers beherrscht und sie je in einer bestimmten individuellen Weise gestaltet, wird bei der Auferstehung bewirken, daß der aus neuem Stoffe gebildete Leib die gleiche individuelle Form erhält, welche der im Tode abgelegte besaß. Auf diese Gleichheit der Form beschränkt sich deren Identität. Diese Ansicht genügt der kirchlichen Lehre ebenso wenig als die des Durandus. Sie ist von derselben auch wohl nur dann verschieden, wenn man jenes „gestaltende Princip" als etwas außer oder neben der Seele Bestehendes betrachtet. Diese Annahme würde aber wiederum der kirchlichen Lehre direct widersprechen (vgl. o. § 80, 2).

c. Dem hl. Thomas gilt die stoffliche Identität des Auferstehungsleibes als ein wesentliches Moment des kirchlichen Dogma's. Es handelt sich aber bei der Auferstehung nicht um einen natürlichen, aus irgend welchen Eigenschaften der stofflichen Elemente zu erklärenden Vorgang; sondern um ein ausschließlich auf die göttliche Vorsehung zurückzuführendes Wunder.

Suppl. III. Q, 78. a. 3: In cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi: et ex hoc provenit, quod illae partes elementorum iterato conjungantur, et non aliae. Ib. Q. 79. a. 1: Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumtio.

Durch die Auferstehung wird demnach dasselbe menschliche Individuum wieder hergestellt, das zuvor gelebt und seinem Endziele zugestrebt hat. Ib. a. 2: Necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur. . . . Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet quod idem homo numero resurgat; et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo reparetur. Unde ponere quod idem numero non sit qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

Wie aber ist diese stoffliche Identität des Auferstehungsleibes näher zu bestimmen? Der hl. Thomas prüft (l. c. Q. 80. a. 4) eingehend die hierüber aufgestellten Lehrmeinungen. Sie unterscheiden sich zunächst durch die ihnen zu Grunde liegenden physiologischen Anschauungen bezüglich des Stoffwechsels. Die einen nehmen an, die wesentlichen „Grundelemente" (?) des menschlichen Leibes würden vom Stoffwechsel nicht berührt; sie pflanzen sich seit der Erschaffung des Menschen von einem Individuum auf

das andere selbständig fort (per multiplicationem). Sie werden auch **ausschließlich** das stoffliche Substrat zur Herstellung der Auferstehungsleiber bilden. — Andere sind der Meinung, auch die Fortpflanzung der menschlichen Natur sei zwar durch den Stoffwechsel (Aufnahme von Nahrung, Bildung neuer stofflicher Elemente) bedingt; aber die also entstehenden **Grundelemente** des (neu erzeugten) menschlichen Körpers werden von demselben nicht berührt; sie bleiben in dem einzelnen Menschen stets unverändert; und aus **ihnen zunächst** wird dereinst bei der Auferstehung wesentlich derselbe Leib von Gott wieder hergestellt werden; von dem später aufgenommenen Stoffe wird nur so viel verwandt werden, als zur quantitativen Vollständigkeit jenes Leibes erforderlich ist (quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. . . . Sic ergo patet quod haec opinio ponit, resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario). —

Eine dritte Meinung weiß nichts von solchen unveränderlichen Grundelementen. Sie lehrt, nicht in den stofflichen Elementen an sich, sondern in ihrer organischen Verbindung und Structur sei **das Wesen der menschlichen Natur** zu suchen (veritas humanae naturae), und diese allein bewahre im Menschen, auch schon in diesem Leibesleben, ihre Identität, trotz der fortdauernden stofflichen Veränderungen (ponit omnes partes, quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter. . . . Dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus homo idem numero). Es wird jedoch auch hier angenommen, daß in einem gewissen Umfange der **Grundstoff**, aus welchem der menschliche Körper **zuerst** sich gestaltet und entwickelt hat, in diesem bis zum Lebensende beharre (?); und daß dieser bei der Auferstehung von Gott zum Wiederaufbau des Organismus zunächst verwandt werde (et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non eadem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea adveniunt ex alimento, in quo etiam haec opinio concordat cum illa).

Diese dritte Meinung gilt dem hl. **Thomas** als die wahrscheinlichere. Sie hält, mit den übrigen, vor allem auch daran fest, daß **nicht die ganze Stoffmasse**, welche im Verlaufe des Lebens zum Körper gehört hat, von dem Auferstehungsleibe angenommen wird. Ib. a. 5: Illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae, quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materiae totalitate, quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiae.

Wenn man statt des vom hl. **Thomas** angenommenen „**ursprünglichen Grundstoffes**“, vielmehr die stofflichen Elemente, welche im **Augenblicke des Todes** den Wesensbestand des Leibes ausmachen, als diejenigen betrachtet, welche bei der Auferstehung zum Wiederaufbau desselben dienen werden, so wird auch die **fortgeschrittene Naturwissenschaft** von ihrem Standpunkte aus in dem also erklärten kirchlichen Dogma nichts dem Naturlaufe Widersprechendes zu entdecken vermögen.

Diese zuletzt genannte Auffassung scheint auch dem Wortlaute der **heiligen Schrift** am besten zu entsprechen (1 Kor. 15, 42: *Seminatur* in corruptione, *surget* in incorruptione. . . . *Seminatur* corpus animale, *surget* corpus spiritale; vgl. das

Bild V. 35 ff.); sowie den Anschauungen, welche der kirchlichen Reliquienverehrung, wenigstens theilweise, als Grundlage dienen (*Trid.* Sess. 25. l. c.: Sanctorum quoque Martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, . . . *ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda*, a fidelibus veneranda esse. S. o. S. 891). Vgl. Bautz a. a. O. S. 79—153.

5. Dem vorstehend erörterten Glaubenssatze über die wesentliche und individuelle Identität der Auferstehungsleiber mit den im Tode abgelegten, steht der andere zur Seite, daß dieselben qualitativ von den letzteren verschieden sein werden. Die Leiber aller Auferstandenen werden unsterblich sein. Die zur Theilnahme an der himmlischen Seligkeit berufenen Leiber der Gerechten werden gewisse übernatürliche Eigenschaften empfangen, welche unter dem Begriffe der Verklärung (glorificatio) zusammengefaßt werden (a). Die Leiber der Verdammten werden gleichfalls einer Verwandlung theilhaftig, insofern auch sie zu einem unvergänglichen, ewigen Dasein bestimmt sind (b). Ferner werden die Leiber aller Auferstandenen dieselbe Gestalt und dieselben Glieder besitzen, wie im diesseitigen Leben; so jedoch, daß im Einzelnen alle Defecte und alle Abnormitäten der Bildung verschwunden sein werden (c).

a. *Cat. rom.* l. c. q. 10: Sequitur nunc, ut fideles intelligant, si ea spectemus, quae corporis substantiam constituunt, quamvis illud ipsum atque idem corpus a mortuis revocari oporteat, quod antea exstinctum fuerat: longe aliam tamen et diversam ejus conditionem fore. Ut enim cetera omittamus, in eo maxime resurgentium corpora omnia a se ipsis different, quod, cum ante mortis legibus subjecta essent, posteaquam ad vitam suscitata fuerint, sublato bonorum malorumque discrimine immortalitatem assequentur. Quam quidem admirabilem naturae restitutionem insignis Christi victoria meruit, quam de morte reportavit, quemadmodum sacrarum Scripturarum testimonia nos admonent. Der Katechismus verweist auf folgende Schriftstellen:

Js. 25, 8: Praecipitabit mortem in sempiternum. Os. 13, 14: Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne. 1 Kor. 25, 26 (S. 906). Apok. 21, 4 (S. 864). Vgl. o. n. 2; u. S. 454.

Diese Unsterblichkeit der auferstandenen Leiber kann nicht auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden; sie wird, ebenso wohl wie die im Urstande dem Menschen verliehene, ein Werk der göttlichen Allmacht sein.

2 Kor. 5, 1: Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. *Aug.* Civ. XIII, 18 (s. u.). Vgl. o. S. 334, und die oben n. 3 mitgetheilten Aussprüche der heiligen Väter.

Die sonstigen übernatürlichen Qualitäten, welche die Leiber der Gerechten durch die Verklärung empfangen, werden von der kirchlichen Wissenschaft, sowie von dem römischen Katechismus auf vier sogen. Gaben (dotes) zurückgeführt: Die Impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas. Sie werden, wie Estius (l. c. § 15) bemerkt, dotes genannt: Quod iis velut quibusdam ornamentis Christus electorum suorum corpora sit dotaturus.

Cat. rom. l. c. q. 11: Habebunt praeterea sanctorum rediviva corpora insignia quaedam et praeclara ornamenta, quibus multo nobiliora futura sint, quam unquam antea fuerint. Praecipua vero sunt quatuor illa, quae dotes appellantur, ex Apostoli doctrina a Patribus observatae. Earum prima est *impassibilitas*, munus scilicet et dos, quae efficiet, ne molesti aliquid pati, ullove dolore aut incommodo affici queant. Nihil enim aut frigorum vis, aut flammae ardor, aut aquarum impetus obesse eis poterit. *Seminatur*, inquit Apostolus (1 Cor. 15, 42) *in corrup-*

tione, surget in incorruptione. Quod autem impassibilitatem potius quam incorruptionem scholastici appellarint, ea causa fuit, ut, quod est proprium corporis gloriosi, significarent. Non enim impassibilitas illis communis est cum damnatis, quorum corpora, licet incorruptibilia sint, aestuare tamen possunt atque algere, variisque cruciatibus affici.

Vgl. Apok. 21, 4 (S. 864) u. oben S. 876.

Cat. rom. l. c.: Hanc consequitur *claritas*, qua sanctorum corpora tanquam sol fulgebunt; ita enim apud s. Matthaeum (13, 43) testatur Salvator noster: *Justi,* inquit, *fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.* Ac ne quis de eo dubitaret, suae transfigurationis exemplo declaravit. Hanc interdum Apostolus gloriam, modo claritatem appellat. *Reformabit,* inquit (Phil. 3, 21), *corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae;* et rursum: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria* (1 Cor. 15, 43). Hujus etiam gloriae imaginem quandam vidit populus Israël in deserto, cum *facies Moysis* (Exod. 34, 29) ex colloquio et praesentia Dei ita colluceret, ut in eam filii Israël oculos intendere non possent. Est vero claritas haec fulgor quidam ex summa animae felicitate ad corpus redundans, ita, ut sit quaedam communicatio illius beatitudinis, qua anima fruitur, quomodo etiam anima ipsa beata efficitur, quod in eam pars divinae felicitatis derivetur. Hoc vero munere non aeque omnes, perinde ac primo, ornari credendum est; erunt quidem sanctorum corpora omnia aeque impassibilia, sed eundem splendorem non habebunt; nam, ut testatur Apostolus (1 Cor. 15, 41): *Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate: sic et resurrectio mortuorum* (vgl. o. S. 864 ff. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 85. a. 1: Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus).

Cum hac dote conjuncta est illa, quam *agilitatem* vocant, qua corpus ab onere, quo nunc premitur, liberabitur, facillimeque in quamcunque partem anima voluerit, ita moveri poterit, ut ea motione nihil celerius esse queat: quemadmodum aperte s. Augustinus in libro de Civitate Dei (XIII, 18. et 20 ss.), et Hieronymus in Isaiam (in c. 40. l. 12) docuerunt. Quare ab Apostolo dictum est: *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute* (1 Cor. 15, 43).

Aug. Civ. XIII, 18: Itane Deo summo concedere dubitabimus, . . . ut de carne hominis, cui donat immortalitatem, corruptionem auferat, naturam relinquat, congruentiam figurae membrorumque detineat, detrahat ponderis tarditatem? c. 20 (s. o. S. 910). XXII, 11. Serm. 242 (al. 149 de temp.), 3. 5: Credere enim debemus talia corpora nos habituros, ut ubi velimus, quando voluerimus, ibi simus. *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 84. a. 1: Corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem. . . . Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Die l o c a l e B e w e g u n g der Verklärten ist darum doch nicht so beschaffen, wie die der reinen Geister, so daß sie unvermittelt ohne stetige Fortbewegung und ohne jede Zeitdauer den Ort ihres Aufenthaltes wechseln könnten. Ib. a. 3: Nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media. . . . Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem.

Cat. rom. l. c.: His vero addita est, quae vocatur *subtilitas*, cujus virtute corpus animae imperio omnino subjicietur, eique serviet, et ad nutum praesto erit: quod ex illis Apostoli verbis ostenditur: *Seminatur,* inquit, *corpus animale, surget corpus spiritale* (1 Cor. 15, 44).

Wie der irdische Leib, lehrt der A p o s t e l, von Natur bestimmt und befähigt ist, ein

entsprechendes Werkzeug der Seele (ψυχή) und ihrer natürlichen, zum Theil von der Sünde inficirten Thätigkeit zu sein (daher corpus animale, σῶμα ψυχικόν; vgl. den verwandten Begriff homo *terrestris*, 1 Kor. 15, 44—47), so wird der verklärte Leib ein würdiges und vollkommenes Organ der zum vollen Besitz des übernatürlichen Gnadenlebens gelangten Seele (πνεῦμα) sein (daher corpus *spiritale*, σῶμα πνευματικόν). Durch jenen stehen wir mit dem ersten Adam in geschlechtlicher Verbindung und haben Theil an seinem Sündenfall; dieser ist eine Frucht unserer übernatürlichen Lebensverbindung mit dem zweiten Adam, Christus; er ist selbst auch eine übernatürliche Gabe Gottes. Auch hinsichtlich der Beschaffenheit der verklärten Leiber ist der auferstandene und verklärte Christus das Vorbild der Auserwählten. Es muß eine Umwandlung ihrer Leiber stattfinden; denn in ihrer natürlichen Beschaffenheit (caro et sanguis) wären sie keine passenden Organe für die verklärte Seele und ihr himmlisches Leben.

1 Kor. 15, 44: Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est: (45) Factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritum vivificantem. (46) Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale. (47) Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. (48) Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis coelestis, tales coelestes. (49) Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis. (50) Hoc autem dico, fratres, quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit. Röm. 5, 17 (§ 109, 1). Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus. 2. A. S. 256.

Aug. Civ. XIII, 20 (S. 910). Vermöge dieser „Vergeistigung" werden die verklärten Leiber dem natürlichen Bedürfnisse der Nahrung u. dgl. nicht mehr unterworfen sein. Ib. c. 22: Corpora ergo justorum quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo vel senectute inveterata moriantur (das lignum vitae im Paradiese, s. c. 20); neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscunque molestia devitetur; quoniam certo et omni modo inviolabili munere immortalitatis induentur, ut non nisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur. . . . Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Unde et spiritualia erunt; non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsistent. Ib. c. 23, 1: Tunc jam non terrenus, sed coelestis homo erit; non quia corpus quod de terra factum est, non ipsum erit; sed quia dono coelesti jam tale erit, ut etiam coelo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat.

Auch der hl. Gregor d. Gr. bekämpft die Meinung (des Eutychius von Constantinopel), daß die Leiber der Auferstandenen ätherischer Natur sein würden (Mor. XIV, 29): Dum aperte *pellis* dicitur (Job 19, 26), omnis dubitatio verae resurrectionis aufertur: quia sicut Eutychius Constantinopolitanae urbis Episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aëreque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritalis potentiae, sed palpabile per virtutem naturae . . . Dum tamen (Eutych.) adhuc viveret, . . . quicunque noti mei ad eum salutationis gratia pergebant, ut eorum relatione cognovi, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat dicens: Confiteor, quod omnes in hac carne resurgemus. Quod, sicut ipsi fatebantur, omnino prius negare consueverat. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. q. 83. a. 1.

Bezüglich der Undurchdringlichkeit s. Ib. a. 2: Subtilitas (autem) a corpore glorioso dimensionem non aufert: unde nullo modo aufert ipsi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinae virtutis. Ad 1: Corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate . . . . Unde non oportet quod ratione suae subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis. Ebenso *Est.* l. c. § 15 u. A. Vgl. *Suar.* in III. P. disp. 48. sect. 2. n. 15. Suarez

selbst ist der Meinung, die in Rede stehende Eigenthümlichkeit der verklärten Körper (die Penetrabilität) sei nicht ausschließlich als eine vorübergehende bloß äußere Wirkung der göttlichen Allmacht aufzufassen, sondern zugleich als eine den Verklärten selbst durch göttliche Mittheilung irgendwie innewohnende oder zur Verfügung gestellte (l. c. n. 16): Addo vero hanc virtutem penetrandi alia corpora non esse omnino extrinsecam, ita ut solum consistat in quodam pacto, quo Deus statuit movere corpus beati, quandocunque ipse voluerit, sed in virtute intrinseca et instrumentali animae vel corporis beati, cui ratione beatitudinis datum est, ut possit se hoc modo movere tanquam instrumentum Dei. Vgl. Bautz a. a. O. S. 415. S. o. S. 431.

b. Ueber die Unsterblichkeit der Leiber der Verdammten s. *Cat. rom.* l. c. q. 10 (S. 914). Nicht Leidensunfähigkeit wird denselben durch die bei der Auferstehung stattfindende Umwandlung zu Theil werden, sondern vielmehr die übernatürliche Eigenschaft einer ewigen Leidensfähigkeit, welche durch keine Qual jemals erschöpft werden kann.

Cat. rom. l. c. q. 11 (S. 914). *Aug.* Enchir. 92: Resurgent quidem etiam ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo et ejus angelis puniantur ... Nec moveat, quomodo in eis erit corpus incorruptibile, si dolere poterit; aut quomodo corruptibile, si mori non poterit. Non est enim vera vita, nisi ubi feliciter vivitur; nec vera incorruptio, nisi ubi salus nullo dolore corrumpitur. Ubi autem infelix mori non sinitur, ut ita dicam, mors ipsa non moritur; et ubi dolor perpetuus non interimit, sed affligit, ipsa corruptio non finitur. Haec in sanctis Scripturis secunda mors dicitur. Civ. XXI, 1 ss. S. o. S. 837. 876.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 86. a. 1. *Est.* l. c. § 11: Corpora reproborum fore passibilia, certum est ex poenis et suppliciis quibus erunt subjecta . . . Hac igitur ratione reprobi adeo non erunt immortales, ut semper futuri sunt in morte. Sicut enim electi fruentur vita aeterna, sic reprobi patientur mortem aeternam. Vgl. *Suar.* l. c. disp. 50. sect. 5. n. 12.

c. *Cat. rom.* l. c. q. 9: Neque vero corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem, atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est. Praeclarum ea de re s. Augustini testimonium legimus (Civ. XXII, 19—21. Enchir. 89 ss.) . . . In primis vero, quoniam membra ad veritatem humanae naturae pertinent, simul restituentur omnia. Qui enim vel ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt, claudi atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro ac perfecto corpore resurgent. Aliter enim animae desiderio, quae ad corporis conjunctionem propensa est, minime satisfactum esset; cujus tamen cupiditatem in resurrectione explendam esse, sine dubitatione credimus. Praeterea satis constat, resurrectionem aeque ac creationem inter praecipua Dei opera numerari. Quemadmodum igitur omnia a Deo initio creationis perfecta fuerunt, ita etiam in resurrectione futurum omnino affirmare oportet. Neque id de martyribus solum fatendum est, de quibus s. Augustinus ita testatur (Serm. 362, 20): *Non erunt absque illis membris;* non enim posset illa mutilatio non esse corporis vitium, alioquin qui capite truncati sunt deberent sine capite resurgere: verumtamen exstabunt in eorundem membrorum articulis gladii cicatrices refulgentes super omne aurum et lapidem pretiosum, veluti et cicatrices vulnerum Christi; quod de improbis quoque verissime dicitur, etsi illorum culpa membra amputata fuerint . . Nam iis, qui poenitentiam egerunt, ad praemium; illis vero, qui eandem contempserint, ad supplicium restituentur.

Die hervorragendsten Theologen beziehen diese Sätze auch auf die geschlechtliche Verschiedenheit der Auferstandenen. Matth. 22, 30; Luk. 20, 35. 36 (§ 73, 2); 1 Kor. 6, 13 (Deus autem hunc [ventrem] et has [escas] destruet) beweisen nicht das Gegentheil; diese Stellen sind von den betreffenden körperlichen Functionen (usus membrorum) zu verstehen. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. Q. 80. a. 1. ad 1. Q. 81. a. 3. *Est.* l. c. § 2. 5—10. Bautz a. a. O. S. 178.

Von manchen Vätern und Theologen wird ferner angenommen, alle Auferstandenen würden die vollkommene körperliche Beschaffenheit des reifen mittleren Alters besitzen.

Aug. Civ. XXII, 20: Quibus omnibus pro nostro modulo consideratis atque tractatis, haec summa conficitur, ut in resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habeat corporum magnitudo, quas habebat perficiendae sive perfectae cujusque indita corpori ratio juventutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore servato . . . Aut si contenditur in ea quemque statura corporis resurrecturum esse, in qua defunctus est, non pugnaciter resistendum est; tantum absit omnis deformitas, omnis infirmitas, omnis tarditas, omnisque corruptio; et si quid aliud illud non decet regnum, in quo resurrectionis et promissionis filii aequales erunt Angelis Dei, si non corpore, non aetate, certe felicitate. Vgl. c. 16. *Thom. Aq.* l. c. Q. 81. a. 1: Homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi. Vgl. Bautz a. a. O. S. 191.

§ 169.

Das Weltgericht und das Weltende.

1. Das Weltgericht wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen durchweg als der eigentliche Zweck der Wiederkunft Christi bezeichnet. Die Angemessenheit eines zweifachen göttlichen Gerichtes, des besonderen (jud. *particulare*), und des allgemeinen (jud. *universale*), wurde früher bereits betrachtet; ebenso auch die Gründe, welche es als congruent erscheinen lassen, daß der Gottmensch zum Träger dieser letzten universalen Offenbarung Gottes bestimmt sei (S. 842. 895). Außer dem Satze, daß dieses Gericht über alle Menschen ohne Ausnahme ergehen, und daß zu diesem Zwecke der Erlöser in seiner himmlischen Verklärung dem ganzen Menschengeschlechte sichtbar erscheinen wird (S. 894), enthält die Offenbarung keine, oder doch keine inhaltlich bestimmten näheren Angaben über den Ort, die Form, oder sonstige Umstände des Weltgerichtes. Es handelt sich hier durchweg um prophetische Aussprüche, deren Sinn, wie es scheint, nach Gottes Absicht erst in dem Augenblicke der Erfüllung den Menschen offenbar werden soll.

Symb. *Apost.; Nic. Const.; Conc. Tolet. XI.* (S. 894); *Athan.; Later. IV.* c. 1 (S. 903).

Cat. rom. P. 1. c. 8. q. 3: Alterum vero (tempus judicii est), cum uno die atque uno in loco omnes simul homines ad tribunal judicis stabunt, ut, omnibus omnium saeculorum hominibus inspectantibus et audientibus, singuli quid de ipsis decretum et judicatum fuerit cognoscant; cujus sententiae pronuntiatio impiis et scelestis hominibus non minima futura est poenarum et suppliciorum pars; rursus vero pii et justi non parvum ex ea praemium fructumque percepturi sunt, cum qualis quisque in hac vita fuerit apparebit.

Matth. 25, 31 (S. 902). V. 32: Et congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis, (33) et statuet oves quidem a dextris suis, hoedos autem a sinistris. (34) Tunc dicet rex his, qui a dextris erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: (35) esurivi enim et dedistis mihi . . . (37) Tunc responde-

bunt ei justi, dicentes, Domine, quando te vidimus esurientem? ... V. 40: Et respondens rex, dicet illis: Amen, dico vobis: Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. (41) Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus; (42) esurivi enim et non dedistis mihi manducare ... (43) Tunc respondebunt ei et ipsi dicentes: Domine, quando te vidimus esurientem? ... (45) Tunc respondebit illis dicens: Amen, dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis. V. 46 (S. 870).

Zu V. 34 vgl *Maldon.* Comm. in Matth. h. l.: Non vocaverat se regem ante, sed hominem, et Filium hominis, et apud Lucam hominem nobilem, qui peregre profectus esset, ut regni capesseret possessionem; nunc vocat regem, quia de eo tempore loquitur, quo accepto jam regno rediturus est; tum etiam, quia ante nondum regiam descripserat majestatem, nunc ea descripta, merito se regem appellat. Vgl. o. § 112, 1.

1 Kor. 4, 5: Itaque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a Deo. Röm. 2, 15. 16 (§ 26, 2 b). Apok. 20, 12: Et vidi mortuos magnos et pusillos, stantes in conspectu throni; et libri aperti sunt; et alius liber apertus est, qui est vitae, et judicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum. Dan. 7, 10.

Ueber dieses „Buch des Lebens" vgl. *Aug.* Civ. XX, 14 (842). *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 87. a. 1: Quia oportet quod testis, accusator, et defensor in quolibet judicio habeant eorum notitiam quae in judicio versantur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet ... Et isti sunt libri de quibus Apoc. 20, 12 ... Sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum, quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet, ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur; et haec vis, in quantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitae* dicitur. Vel per primos libros conscientiae intelliguntur, per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta.

Zu Matth. 25, 35 ff. (bezüglich der Form des Gerichtes) vgl. Ib. Q. 88. a. 2: Sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio, et excusatio erit mentalis (Rom. 2, 15. 16) ... Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter compleatur ... Quid circa hanc quaestionem sit verum, pro certo definiri non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et quoad commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur (*Aug.* Civ. l. c.) ... Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda. Vgl. auch *Maldon.* l. c. (v. 33): Non fuit Christo propositum, omnes causas, cur alii salvandi, alii damnandi essent, explicare, sed exemplum tantum in una specie proponere, de quo aliae etiam species et causae intelligerentur ... (v. 35) Ideo autem hanc potius, quam aliam, bonorum operum speciem proposuit, quia nihil nobis magis commendatum esse voluit, quam eam caritatem, quae erga proximos esset.

Ueber den Ort des Gerichtes soll, gemäß einer alten kirchlichen Meinung, bei Joel 3, 2. 11 (Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi super populo meo et haereditate mea Israel, quos disperserunt in nationibus, et terram meam diviserunt) eine Andeutung gegeben sein.

Vgl. Freib. Kirchenlex. (1. A.) V, 790: „Ob der Name Thal Josaphat (Joel 3, 2. 12) nur ein fingirter allegorischer Name sei, ohne bestimmte örtliche und historische Beziehung, oder ob er mit Rücksicht auf König Josaphat einem bestimmten Orte gegeben worden sei, ist streitig. Ersteres, wofür namentlich auch Winer (Realw. I, 711), wäre

nach der Bedeutung des Ausdruckes (Thal des ‚Gott richtet‘, also: Thal des Gerichtes Gottes) wohl möglich; aber auch letzteres hat sich den Gelehrten immer als wahrscheinlich nahegelegt, weil wirklich das Thal des Kidron-Baches zwischen Jerusalem und dem Oelberge von jeher den Namen Thal Josaphat führte (vgl. *Calmet*, Diction. s. v.). Da jedoch dieses Thal in keiner augenfälligen Beziehung zur bekannten Lebensgeschichte Josaphats zu stehen schien, so meinten sie, der Name sei ursprünglich jenem Orte gegeben worden, wo die Feinde Josaphats durch wunderbare Fügung vernichtet worden seien, und der auch den Namen Thal des Segens oder Thal der Lobpreisung führte. Allein diesen Namen führte nicht der Ort, wo die Feinde vernichtet worden, sondern der Ort, wo für ihre Vernichtung Gott gepriesen wurde; an diesen Ort aber kam Josaphat mit den Seinigen erst am vierten Tage, also offenbar auf seiner Rückkehr von der Wüste Thekoa nach Jerusalem, so daß jenes Thal des Segens oder der Lobpreisung kaum ein anderes Thal als das des Kidron-Baches sein kann . . . Und unwahrscheinlich ist es gewiß nicht, daß dieses Thal auch noch den Namen des Königs erhalten habe, unter dem das wichtige Ereigniß vorfiel. Hat aber demnach das Thal des Kidron-Baches mit Rücksicht auf das erwähnte Ereigniß den Namen Thal Josaphat erhalten, so ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß Joel diesen Namen in einem allgemeineren Sinne für den Schauplatz des Strafgerichtes über die Feinde der Theokratie gebrauchte, sei derselbe, wo er wolle. Die historische Beziehung liegt dann nur in der Andeutung, daß dieses Strafgericht an jenem früheren zur Zeit Josaphats ein Vorbild im Kleinen habe.“

Wie discret der hl. Thomas die genannte Meinung beurtheilt s. l. c. Q. 88. a. 4: Qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti descendet (Christus), sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit, et qui ascendit. Ib. ad 1: Sufficit autem ponere quantumcunque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aëre praeeminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Wie über den Ort, so läßt sich auch über die Dauer des Weltgerichtes aus der Offenbarung nichts Bestimmtes entnehmen. Vgl. *Aug.* Civ. XX, 1. 2. (S. 895).

Einzelne Schriftstellen deuten an, daß die Auserwählten, insbesondere aber die Apostel, irgendwie (durch ihr Beispiel, ihre Zustimmung, durch Promulgation des richterlichen Spruches Christi u. dgl.) an der richterlichen Thätigkeit Christi theilnehmen werden. Vgl. Matth. 19, 28; Luk. 22, 28—30; 1 Kor. 6, 2. 3.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 89. a. 1: Judicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi causaliter; ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus: et secundum hoc aliqui dicuntur judicare *comparatione*, in quantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur; sicut patet Matth. 12, 41 . . . Sed sic judicare in judicio communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi *interpretative:* interpretamur enim aliquem facere, qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicentur; et sic judicare, erit omnium electorum . . . Alio modo judicare est *sententiam latam pronuntiare.* Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur; ut sic ipsa revelatio justitiae dicatur judicium.

Auf die Engel wird das Endgericht nur indirect sich beziehen, weil und insofern sie nämlich zu den guten oder bösen Thaten der Menschen mitgewirkt haben. Für jenes wird den im Himmel vollendeten Geistern eine accidentelle Erhöhung ihrer Glorie und Glückseligkeit, für dieses den bösen Geistern eine accidentelle Steigerung ihres Strafzustandes zu Theil werden. Vgl. o. S. 288. 294.

Thom. Aq. l. c. a. 8: Judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis, quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio: una respondens propriis meritis angelorum, et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitu-

dinem sublimati sunt, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio est, quae respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis; et haec retributio in futuro judicio fiet, quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directe loquendo, judicium neque ex parte judicantium, neque ex parte judicandorum, erit angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti. Ib. ad 1: Illud verbum Apostoli (1 Cor. 6, 3: Nescitis, quoniam Angelos judicabimus?) est intelligendum de judicio comparationis, quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

2. Im Anschluß an das Weltgericht, und nach Maßgabe desselben, wird der Erlöser der ganzen Menschheit die jenseitigen ewigen Zustände der himmlischen Vollendung und der ewigen Verdammniß zutheilen (S. 894). Auch die bewußtlose irdische Schöpfung wird bei der Wiederkunft Christi eine Umwandlung oder Erneuerung durch seine Allmacht empfangen, kraft deren sie, von dem „Fluche der Sünde", d. i. von aller Vergänglichkeit und Verweslichkeit befreit, an der Verklärung der Auserwählten in ihrer Weise theilnehmen wird; gleichwie sie am Anfange auch in ihrer Weise an den übernatürlichen Segnungen des Urstandes Theil hatte. Diese Umwandlung der Natur wird, nach einer Andeutung der heiligen Schrift, mittelst eines läuternden Feuers (ignis conflagrationis, Weltbrand) geschehen, dessen sich der Erlöser, wie es scheint, zugleich als Straf- und Läuterungsmittel bedienen wird, um die noch nicht vollendeten Gerechten, insbesondere die bei seiner Wiederkunft auf Erden Lebenden, für die Aufnahme in den Himmel zu befähigen.

Wenn in solcher Weise die ganze Schöpfung ihre „Vollendung" empfangen haben wird, ist das Weltende (consummatio saeculorum, finis mundi) gekommen. Dieser Ausdruck bedeutet dem Gesagten zufolge nicht die Vernichtung der Welt, sondern das Ende des gegenwärtigen (irdischen) Weltlaufes, und des demselben entsprechenden (sittlichen und physischen) Zustandes der Menschheit und ihrer bisherigen irdischen Wohnstätte; oder den Beginn der ewigen Vollendung aller Dinge (a). Nachdem dann Sünde und Tod durch das Gericht und die Auferstehung besiegt, und alles Böse von der Kirche, dem Reiche des Erlösers, ausgeschieden worden, wird Christus die Weltherrschaft, die er bis dahin (auch seiner menschlichen Natur nach) im Namen des Vaters geführt, um sein Reich auf Erden zu gründen und zu vollenden, dem Vater wiederum übergeben, und dieser wird fortan mit dem Sohne und dem heiligen Geiste „Alles in Allem" sein. In dem dreieinigen Gott allein werden die Auserwählten, zugleich mit ihrem Haupte Christus, ihre einzige und ewige Vollendung und Glückseligkeit besitzen; ihn werden sie, vereint mit Christus und den reinen Geistern, anbeten, lieben und loben in Ewigkeit (b).

a. Röm. 8, 19—23 (S. 906). Apok. 21, 1: Et vidi coelum novum, et terram novam. Primum enim coelum, et prima terra abiit, et mare jam non est. 2 Petr. 3, 10: Adveniet autem dies Domini ut fur, in quo coeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur. (11) Cum igitur haec omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, (12) exspectantes et properantes in adventum diei

Domini, per quem coeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent? (13) Novos vero coelos, et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus justitia habitat. Vgl. Is. 65, 17; 1 Kor. 3, 13 und die o. S. 902 citirten Stellen. Zu 2 Petr. 3, 10 vgl. Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. S. 422: „Οὐρανοί will in demselben Sinne gefaßt sein, wie das im Gegensatze zu dem in der Sündfluth untergegangenen Himmel stehende οἱ νῦν οὐρανοί in V. 7., und bezeichnet demnach, wie dieses, nur den Lufthimmel, nicht auch den Sternenhimmel; denn durch die Sündfluth (vgl. V. 5. 6) fand nur der Lufthimmel seinen Untergang, und unter dem im Gegensatz zu dem vorsündfluthlichen stehenden gegenwärtigen Himmel, der für Feuer aufbewahrt ist (vgl. V. 7) und durch Feuer zerstört werden wird (vgl. V. 10. 12), ist demnach auch nur der Lufthimmel zu verstehen. Mit Recht hat man sich deßhalb auf 2 Petr. 3, 5—7 zum Beweise dafür berufen, daß nur die Erde und der Lufthimmel, nicht auch der Sternenhimmel, dem Feuer des jüngsten Tages anheimfallen werden. Zwar wird auch der Sternenhimmel von der Katastrophe jenes Tages mächtig berührt werden, und zwar werden auch an ihm gewaltige Veränderungen vorgehen (vgl. Is. 13, 9. 10; 30, 36; 34, 4; Joel 2, 10. 30 f.; 3, 15; Matth. 24, 29; Luk. 21, 25); aber nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen, die in 2 Petr. 3, 5—7 eine unverkennbare Stütze hat, wird er nicht, wie die Erde und der Lufthimmel, vom Feuer heimgesucht werden."

Aug. Civ. XX, 24. 1: In epistola quoque Petri Apostoli, ubi aqua inundatus qui tunc erat, periisse dictus est mundus, satis clarum est, et quae pars mundi a toto significata, et quatenus periisse dicta sit, et qui coeli repositi igni reservandi in diem judicii et perditionis hominum impiorum. Et in eo quod post ait, *Veniet dies Domini* . . . possunt illi coeli intelligi perituri, quos dixit repositos igni reservandos; et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta, in qua eosdem coelos dixit esse repositos, salvis illis superioribus, et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta. Ib. c. 16: Judicatis quippe his, qui scripti non sunt in libro vitae, et in aeternum ignem missis, . . . tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant: ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.

Thom. Aq. Suppl. III. Q. 74. a. 1: Quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ib. a. 4. ad 2: Petrus se exponit, de quibus coelis intelligat (2 Petr. 3, 12); praemiserat enim ante verba inducta, quod *coeli prius et terra per aquam perierant;* qui nunc eodem verbo *repositi sunt, igni reservati in diem judicii* (v. 6. 7). Ergo illi coeli per ignem purgabuntur, qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet coeli aërei. Vgl. *Bellarm.* de Purgat. I, 5. *Suar.* in III. P. disp. 58. sect. 2. n. 4. Oswald a. a. O. S. 372. 378.

Nach der Meinung des hl. Thomas wird der Weltbrand dem allgemeinen Gerichte vorangehen; während der hl. Augustinus, der hl. Bonaventura u. A. annehmen, daß er demselben folgen werde. Vgl. *Aug.* Civ. XX, 16 (s. o.). *Thom. Aq.* Suppl. III. Q. 74. a. 7.

Ueber die Natur und den Ursprung jenes Weltbrandes s. *Thom. Aq.* l. c. a .3: Alii dicunt, sequentes Augustinum, quod *sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit* (s. o.). Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet, et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret. Vgl. *Suar.* l. c. disp. 57. sect. 1.

Ueber den Zweck der Weltumwandlung vgl. *Thom. Aq.* l. c. Q. 74. a. 1 (s. o.) Q. 91. a. 1: Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est, ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus. . . . Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei subjecta. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vitae, alio modo ad profectum cognitionis divinae. . . . Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Ed ideo oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Hundhausen a. a. O. S. 439: „Jene wunderbare Verklärung der materiellen Creatur aber hat ihren tiefsten Grund in der Incarnation, und wird erfolgen um des Erlösers und der Erlösten willen. Die materielle Schöpfung nämlich ist dadurch, daß Christus aus ihr seinen menschlichen Leib genommen und in ihr das Werk der Erlösung vollbracht, in eine überaus erhabene und innige Beziehung zu dem Sohne Gottes getreten. Ueber ihre Natur hoch erhoben, ist sie der durch die hypostatische Union und die Geheimnisse der Erlösung geweihte Tempel des Sohnes Gottes geworden, und von seiner eigenen göttlichen Herrlichkeit soll sie darum auch dereinst die ganze Ewigkeit hindurch in übernatürlicher und wunderbarer Pracht und Herrlichkeit wiederstrahlen."

Vgl. Scheeben, Die Myster. des Christenth. S. 658. Hettinger, Apol. des Christenth. II. Sechszehnter Vortrag: „Ist Jesus Christus der Erstandene, der Gottmensch, dessen verklärte Menschheit sitzet zur Rechten des Vaters, und durch den das gesammte Geschlecht der gleichen Verklärung entgegengeführt wird, dann fordert dieser neue Leib der Menschheit eine neue Erde, auf welcher er sich bewegt, entsprechend seinem verklärten Zustande. Wie des Menschen Sünde, Krankheit und Tod die Natur mit sich in den Fall gezogen, so wird seine Erlösung, Auferstehung und Verklärung Grund und Form für die Verklärung der gesammten Weltcreatur. Denn das Weltall ist ein organisches Ganze, das Gewand des Geschlechtes, wie der Leib des Einzelmenschen die Welt im Kleinen ist. Die Weltverklärung, der neue Himmel und die neue Erde, ist darum die nothwendige Consequenz der verklärten Leiblichkeit, die letzte Wirkung der göttlichen Erlösungsthat, durch welche hier schon die Natur geweiht und geheiligt ward, dort aber die Vollendung empfängt. . . . Was der neue Himmel und die neue Erde sein wird, weiß Gott allein. Wir werden nicht vergessen, daß es Bilder sind, in denen der Himmel, das Reich des Messias, erkennbar uns gezeigt wird, aber ebenso wenig verkennen, daß sie Abbilder sind großer und wahrhaftiger Dinge, die höchste Erscheinung der göttlichen Liebe und der größten Herrlichkeit der Erlösten, der bedeutsame Commentar des großen Wortes: Kein Auge hat es gesehen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."

b. 1 Kor. 15, 24: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem et virtutem. (25) Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. (26) Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subjecit sub pedibus ejus. Cum autem dicat: (27) Omnia subjecta sunt ei; sine dubio praeter eum, qui subjecit ei omnia. (28) Cum autem subjecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

Der Apostel lehrt hier keineswegs eine allgemeine Apokatastasis (Wiederherstellung aller Dinge) im origenistischen Sinne (s. o. S. 292). Die „Vernichtung" der Christo feindlichen (sittlichen) Mächte (V. 24) ist von einer äußeren gewaltsamen Besiegung der-

selben durch den Gottmenschen, als den Weltregierer und Weltrichter, zu verstehen; nicht aber in dem Sinne, als ob er durch eine innere sittliche Umwandlung aller gefallenen Geister und sündhaften Menschenseelen den ursprünglichen Zustand der Gottgefälligkeit aller Geschöpfe wieder herstellen werde. Vgl. o. S. 869. 872.

Zu V. 24. 28 vgl. *Aug.* de Trin. I, 10. 20: Tradet itaque regnum Deo et Patri Dominus noster Jesus Christus, non se inde separato, nec Spiritu sancto quando perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum, et requies sempiterna, et gaudium quod numquam auferetur a nobis. . . . In illa igitur contemplatione Deus erit omnia in omnibus; quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficiet. . . . Contemplabimur enim Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum, cum mediator Dei et hominum homo Christus Jesus tradiderit regnum Deo et Patri, ut jam non interpellet pro nobis mediator et sacerdos noster, Filius Dei et Filius hominis; sed et ipse in quantum sacerdos est assumta propter nos servi forma, subjectus fit ei qui illi subjecit omnia, et cui subjecit omnia; ut in quantum Deus est cum illo nos subjectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum illi subjectus sit. n. 21: Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, id est, cum credentes et viventes ex fide, pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem, cui percipiendae suspiramus et gemimus, et cum transierit labor et gemitus, jam non interpellabit pro nobis tradito regno Deo et Patri.

Diesen Schlußact des gegenwärtigen Weltlaufes beschreibt der hl. Anselmus (Med. XVII.) mit den Worten: Sublatis impiis ne videant gloriam Dei, de justis vero singulis secundum gradum suum et meritum angelicis ordinibus insertis, fiet illa gloriosa processio, Christo praecedente capite nostro, omnibusque suis membris sequentibus, et tradetur regnum Deo Patri, ut ipse regnet in eis, et ipsi in eo, regnum illud percipientes, *quod paratum est illis ab origine mundi,* cujus regni status ne cogitari quidem a nobis potest, multo minus dici vel scribi. Hoc scio, quod nihil omnino aberit, quod velis adesse. Nullus igitur ibi luctus, nullus fletus, nullus dolor, nullus timor. . . . Quid est ultra quod quaeramus? Certe, quod iis omnibus excellentius est, scilicet visio, cognitio et dilectio Creatoris. Videbitur in se, videbitur in omnibus creaturis suis, regens omnia sine sollicitudine, sustentans omnia sine labore, impertiens quodammodo se singulis pro sua capacitate, sine diminutione vel divisione. . . . Ex his tanta nascetur dilectio, tantus ardor pii amoris, tanta dulcedo caritatis, tanta fruendi copia, tanta desiderii vehementia, ut nec satietas desiderium, nec desiderium satietatem impediat. Quid est hoc? Certe quod *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.*

3. Irrig (sent. erronea) ist demnach der sog. Chiliasmus, oder die Lehre von einem tausendjährigen irdischen Reiche Christi, welches angeblich vor dem Weltgerichte, nachdem zunächst nur die Auferweckung der Gerechten stattgefunden, eintreten soll. In der grobsinnlichen (dem christlichen Sittengesetze in einzelnen Punkten zuwiderlaufenden) Form, in welcher derselbe u. A. von Cerinth, den Ebioniten und von neueren Secten (Irvingianern, Mormonen) vertreten wurde, erscheint der Chiliasmus geradezu als häretisch (der geoffenbarten Lehre über die Person und das Wort des Erlösers, über die Bestimmung des Menschen u. s. f. widersprechend). In einem mehr spiritualistischen Sinne huldigten demselben auch eine Anzahl Väter und Kirchenschriftsteller der ersten vier Jahrhunderte (Papias, Justin, Irenäus, Tertullian, Lactanz u. A.), während er hinwieder von Anderen entschieden bekämpft wurde (Athenagoras, Cajus, Clemens, Origenes, Dionys v. Alexandrien, Basilius, Gregor v. Nazianz, Hieronymus, Augustinus). Der hl. Augustinus wies insbesondere nach,

daß die Schriftstelle (Apok. 20, 4 ff.), auf welche sich die Chiliasten zumeist beriefen, nicht von einem in Zukunft erst zu erwartenden (irdischen) Reiche Christi handle, sondern von der geistigen Herrschaft, welche der verherrlichte Erlöser im Himmel und auf Erden über die (erlöste) Welt und in seiner Kirche schon jetzt und bis zum Ende der Zeiten ausübe (s. § 110; 112, 1), und an welcher auch die (im Himmel) vollendeten Gerechten theilnehmen (Apok. 20, 4).

Schon Justin (Dial. c. Tryph. 80) gestand ausdrücklich, daß nicht alle rechtgläubigen Christen die chiliastische Lehre annähmen. Auch bei den apostolischen Vätern findet sich keine Spur des chiliastischen Glaubens. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicaen. Zeit. S. 398. K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur II, 460 ff. Ueber die neueren Chiliasten s. Döllinger, Christenth. u. Kirche (1. A.). S. 285. Jörg, Geschichte des Protestantismus u. s. f. II, 94. Sonstige Literatur s. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. III, 72 (1. A).

Auch in seiner mildern Form ist der Chiliasmus nicht nur von der Offenbarung gänzlich verlassen, sondern auch unvereinbar mit der deutlichen Lehre der heiligen Schrift über die (eine) allgemeine Auferweckung der Todten und das (eine) allgemeine Gericht, welche den nächsten Zweck der Wiederkunft Christi bilden, sowie über das besondere Gericht und die sich daran anschließende jenseitige Vergeltung; ferner über das Wesen und den Zweck der Kirche und des christlichen Lebens u. s. w. Vgl. § 129; 166; 168 u. oben n. 1.

Aug. Civ. XX, 7—9. Vgl. Ib. c. 7, 1: Quae opinio (die chiliastische) esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Sed cum eos qui tunc surrexerint dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Ueber die zweifache Auferstehung, wovon Apok. 20, 5. 13 die Rede ist, vgl. ib. c. 6, 2: Sicut ergo duae sunt regenerationes, de quibus jam supra locutus sum, una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum; alia secundum carnem, quae fiet in ejus incorruptione atque immortalitate per judicium magnum atque novissimum: ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae nunc est, et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam; alia secunda, quae nunc non est, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum judicium alios mittet in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem. Die „tausend Jahre" (Apok. 20, 4) bezeichnen (unbestimmt oder bildlich) die ganze Zeit des gegenwärtigen Weltlaufes, von der Gründung der Kirche bis zum Weltende (ib. c. 7, 2). *Thom. Aq.* c. Gent. IV, 83: Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo Martyres regnant cum Christo et alii Sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in coelesti patria, quantum ad animas; millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est, figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Vgl. IV. Sent. D. 43. q. 1. a. 3. q. 1. ad 4; Summa theol. Suppl. P. III. q. 77. a. 1. *Bellarm.* de Rom. Pont. III, 17: Jam dudum explosa est (die chiliastische Meinung des Papias, Irenäus u. s. f.) tanquam error exploratus. Dominus enim Matth. 24 et 25 aperte docet, post Antichristi persecutionem statim futurum judicium ultimum, et ituros omnes bonos in vitam aeternam, omnes malos in ignem aeternum, ac proinde non futura post alios mille annos, nec unquam deinceps ulla proelia.

Berichtigungen:

Seite 320, Zeile 5 von unten lies: die Syn. Const. (543) statt das Conc. Const. II.
Seite 382, Zeile 29 von oben lies: " " " " " " " " "
Seite 452, Zeile 9 von oben lies: 853 statt 849.

Alphabetisches Sachregister.

Abälard 176, 240.
Aberglaube, s. Astrologie.
Ablaß, Begriff und Arten 767; Gewalt der Verleihung, Geschichte 769; Bedingungen der gültigen und erlaubten Verleihung 771, der Gewinnung 772; für die Verstorbenen 772. S. Gnadenschatz.
Absolution, s. Lossprechung.
Accidentien in der Lehre von der heiligen Eucharistie 720. S. Transsubstantiation.
Actus notionales in der Trinitätslehre 191.
Actus personales in der Trinitätslehre 191.
Actus purus, s. Gott.
Adam, Stammvater des Menschengeschlechtes 303, 305; Repräsentant des Menschengeschlechtes im Paradiese 356.
Adoptianismus 401.
Adoptio im Unterschied von Assumtio in der Christologie 395, 402.
Aërius, Gegner der Fürbitte für die Verstorbenen 883.
Affecte in Gott 131.
Agennesie 105, 201.
Albert d. Gr. 80.
Alexander von Hales 80.
Allgegenwart Gottes 135.
Allmacht Gottes 162.
Allwissenheit Gottes 148.
Altarssacrament, Erhabenheit 651, 704; Namen und Vorbilder 705; Begriff 706, 730; Materie 706, 731; Form 733; reale Gegenwart Christi (Lehre der Reformatoren) 706; biblischer Beweis 707; Traditionsbeweis 710; wirkende Ursache die Consecration 729; Totalität der Gegenwart Christi 723; Beginn und Fortbauer derselben (unabhängig vom Genusse) 722, 729; Verhältniß der sacramentalen Gegenwart zur natürlichen localen 725, 727, 728; Gegenwart unter beiden Gestalten 724, 725; die Gestalten (species panis et vini) 720, 730; Fortdauer derselben und Wirkungsfähigkeit 721, 722; Zweck der Doppelgestalt 725; Communion unter einer Gestalt 738; Spender 736; Empfänger 737; Nothwendigkeit des Empfanges 737 (für die Unmündigen 738); Wirkungen 740 (bezüglich der läßlichen Sünden 742); Anbetung 743. S. Transsubstantiation.
Analogice (im Unterschied von univoce und aequivoce) in der Gotteslehre 121.
Angelophanien 297.
Anselm von Canterbury 76, 98; Satisfactionstheorie 447.
Antelapsarier 556.
Antichrist, s. Wiederkunft Christi; Lehre der Reformatoren 902.
Apokatastasis 292, 923. S. Welterneuerung.
Apollinarismus 379, 382.
Apologeten der ersten Jahrhunderte, Lehre von der Gotteserkenntniß 96; Trinitätslehre 184, 205.
Apostel, Berufung und Sendung durch Christus 587; dreifache Gewalt 588; Fortdauer des Apostolates in der kirchlichen Hierarchie 589; Unfehlbarkeit der Apostel 22; Verhältniß zu Petrus 595, 597, 604. S. Hierarchie, Primat.
Apostolischer Stuhl 604.
Approbation religiöser Orden, s. Unfehlbarkeit.
Appropriatio in der Trinitätslehre 179, 194, 202, 205, 208, 222.
Arbeit, Beruf der Menschen vor und nach dem Sündenfalle 335, 346.
Arianismus 185, 379, 382, 443.
Articuli fundamentales 45.
Artverschiedenheit der organischen Wesen 242.
Aseität, s. Gott.
Assumtio in der Christologie, Annahme der menschlichen Natur von Seiten des Sohnes Gottes 395; Subject der Assumtion 396; der Ausdruck mediante anima 396; Mitwirkung Mariä 397. S. Adoptio, Himmelfahrt Christi und Mariä.
Astrologie 262.
Atheismus 99.
Athenagoras über die allgemeine Auferstehung 907.
Attribute Gottes, Begriff und Eintheilung 113, 117; vom göttlichen Wesen und von einander nicht reell verschieden 127, 128; absolute und relative 117, 118; negative und positive 119; mittheilbare und nicht

mittheilbare, ruhende und thätige 119. S. Gott.
Audianer 126.
Auferstehung Christi 464; allgemeine 903; biblischer Beweis 905; Traditionsbeweis 907 (s. Justin, Athenagoras, Irenäus, Tertullian); Verhältniß des Auferstehungsleibes zu dem im Tode abgelegten 911; Erklärung des hl. Thomas 911, 912; Eigenschaften der auferweckten Leiber, die Verklärung 914; die Leiber der Verdammten 917. S. Chiliasmus.
Augustinianer 86; Lehre vom Status naturae purae 339; von der Gratia efficax 495.
Augustinus 73; Lehre von der Gotteserkenntniß 98, 103; von der Unsichtbarkeit Gottes 140, 852; von der Erbsünde 351, 354, 355, 358; von der Nothwendigkeit der Gnade 550.
Aureolae 866.

Bajus, Lehre vom Urstande 337; von der Erbsünde 354, 360; von der Begierlichkeit 354, 360; von der Nothwendigkeit der Gnade 550. S. Delectatio.
Baptismus fluminis, flaminis, sanguinis 693.
Baum der Erkenntniß 345; des Lebens 334.
Beatificationsurtheile 635.
Befähigung, sittliche des Menschen, natürliche 549; Lehre der Reformatoren, des Bajus und Jansenius, des hl. Augustinus 550.
Begierdetaufe 694.
Begierlichkeit, unordentliche 331, 346, 353; Beziehung zur Erbsünde 354, 358; zur Rechtfertigung 512. S. Delectatio.
Beharrlichkeit, ein besonderes Gnadengeschenk 527, 528.
Beichte, göttliche Einsetzung 754; öffentliche 756; schriftliche 757; Gegenstand 757; bei Diakonen 762; bei Laien 762.
Bellarmin 85.
Berengar, Abendmahlslehre 715.
Bernard, hl., 77; Lehre von der Einfachheit Gottes 127.
Beschneidung, Wirksamkeit 681.
Besessenheit, dämonische 301.
Bischöfe, Lehramt 25, 35, 640; Stellung zum Papste 35, 640. S. Episkopat.
Blutreliquien Christi 394.
Bona accessoria in der Lehre von der himmlischen Seligkeit 866.
Bonaventura 81.
Buch des Lebens, s. Gericht.
Bücher, heilige, canonische 3. S. Schrift, heilige.
Bund, A. u. N., s. Christus, Testament.
Buße, Sacrament der, Begriff 745; göttliche Einsetzung 746; Materie und Form 749; Spender 761; Wirkungen 763; Nothwendigkeit des Empfanges 765. S. Beichte, Genugthuung, Lossprechung, Reue, Gewalt der Sündennachlassung.

Canonisation der Heiligen 635.
Canus, Melchior 82, 84.
Caput Ecclesiae invisibile, supremum, essentiale (Christus), visibile, ministeriale, accidentale (der Papst) 591; caput ministeriale im gallicanischen Sinne 591, 595.
Catharinus, Ambros., Lehre von der Erbsünde 353.
Catechismus romanus 41.
Causae secundae, s. Welterhaltung, Concursus, Gratia efficax.
Censurae ecclesiasticae vel theologicae, Begriff, Arten 54; Formen 57; Censurae infra haeresim 53. S. Damnatio.
Charakter, sacramentaler, s. Sacramente.
Chiliasmus 924; die zweifache Auferstehung, die tausend Jahre (Apok. 20, 4. 5. 13) 925.
Chrismann, Ansicht über die heilige Schrift 6.
Christus, Gott 203, 374; wahrer Mensch 379; Gottmensch 385, 391; Sohn Gottes auch seiner menschlichen Natur nach 401. S. Unio hypostatica, Menschwerdung. — Gnaden der Erkenntniß 415, der Heiligung 420; Gratia capitis 421; Visio beatifica 418; Wachsthum in der Weisheit 417. — Sündelosigkeit 405; Anbetungswürdigkeit 407 (s. Herz Jesu). — Stand der Erniedrigung und der Erhöhung 436; Stufen der Verherrlichung 420, 461, durch sein Leiden verdient 457; Beziehung zum menschlichen Heile 467; Christus zugleich Viator und Comprehensor 420, 457; Wundmale des verherrlichten Christus 466; himmlisches Opfer und Gebet 470 — Dreifaches Amt 435; Prophetenthum oder Lehramt 436 (absolute Offenbarung 439; Verhältniß zum Alten Testamente 440, zur natürlichen religiösen Erkenntniß 440, zum heiligen Geiste 441); Königthum 458 (Universalität 460); Sitzen zur Rechten des Vaters 467; Weltherrschaft 469; Austheilung der Gnaden 469 (Haupt der Kirche 469, s. Kirche). — Priesterthum 441 (Ewigkeit 442); Kreuzestod 441, 443; stellvertretender Charakter 444, 445 (Genugthuung); Opfercharakter 449; Freiwilligkeit 450; Verdienstursache des menschlichen Heiles 454, 456, seiner eigenen Verherrlichung 457; rückwirkende Kraft 558; Christus Urheber des Neuen Bundes 454; Mittelpunkt der Weltgeschichte 367 S. Erlösung, Wiederkunft.
Circuminsessio in der Trinitätslehre 178
Civilehe 797.
Clerus 585, 621.
Coadamiten 305.
Concilien, Legitimität 37, Bedeutung 38.
Conclusio theologica 48.
Concordistische Theorie bezüglich des mosaischen Schöpfungsberichtes 247, 248.

Concursus Dei physicus 255; thomistische und molinistische Auffassung 257.
Congruismus 497.
Consecration, s. Altarssacrament, Meßopfer.
Consensus, Patrum Norm der Schriftauslegung 42; s. Ehe.
Consubstanzialität, s. Wesenseinheit.
Creatianismus 321.
Creatio prima et secunda 242.
Creationsdogma, Bedeutung im Allgemeinen 217; Inhalt 218.
Cultus absolutus und relativus, duliae und latriae, s. Heiligenverehrung.
Dämonen, s. Teufel.
Damnatio in globo 59.
Definitio ex cathedra 37, 643.
Delectatio (coelestis, terrena), relative victrix (im jansenistischen System) 489; moraliter victrix (im System der Augustinianer) 495.
Depositum apostolicum 23.
Diakonat, göttliche Einsetzung 618; Diakonatsweihe 781. S. Weihe.
Dichotomische Auffassung der menschlichen Natur 307.
Diebstahl, ägyptischer 168.
Distinctio rationis ratiocinantis und ratiocinatae seu virtualis in der Gotteslehre 117, 128.
Dogma, Begriff 2; Eintheilung 45; Erkenntnißquellen 40.
Dogmatik, Begriff 1; Aufgabe im Allgemeinen 60; biblischer Beweis 62; Traditionsbeweis 64; apologetische Aufgabe 69, speculative 61, 68, 70; Zweck der wissenschaftlichen Begründung 60; Geschichte 72; Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre 65.
Dogmengeschichte 65.
Doketismus 379, 380.
Donum integritatis, s. Integritas.
Dualismus 4, 134, 168, 184, 218, 220, 238, 440.
Ehe, Wesen 787; Eigenschaften 788; Eheconsens 788, 791, 793, 796; Ehesacrament 791; Materie und Form 793; Spender 793; Empfänger 795; Wirkungen 793; Ehehindernisse 796; Mischehen 796; Civilehe 797; Verhältniß von Staat und Kirche 799.
Einleitung in die Dogmatik 1.
Elias, Himmelfahrt und Wiederkunft 838.
Empfängniß, unbefleckte, s. Maria.
Engel, Wesen und Existenz 272; Zeit und Ort der Erschaffung 274, 275; Zahl 276; Körperlosigkeit 277; Unsterblichkeit 278; natürliche Erkenntniß 279, übernatürliche 287; Willensfreiheit 283; Gnadenausstattung 285; Sprache 296; Prüfung 287; Vollendung 288; Sündenfall 289; Beschaffenheit ihrer Sünde 291; Bestrafung 292, 294; Ewigkeit ihrer Verdammniß 293; durch Christus nicht erlöst 452 (s. Teufel); Rangordnung der guten Engel, Engelchöre 295; Engelerscheinungen, s. Angelophanien; Glieder des Reiches Christi 460.
Engelcult 297. S. Heiligenverehrung.
Entwicklungstheorie 303.
Epiklese 734, 735.
Episkopat, göttliche Einsetzung 618; Nachfolger des Apostelcollegiums 615; Verhältniß zum Primat und Presbyterat 616, 617. S. Weihe.
Episcopus im biblischen Sprachgebrauch 618.
Erbsünde, Begriff 348; Wesen 352, 355; Fortpflanzung 356, 357; Folgen 359; irrige Lehren 349, 353.
Erlösung, Begriff 364; objective und subjective 365; göttliches Werk 365; Zweck 368; Freiwilligkeit 369; Angemessenheit 370; Nothwendigkeit 370; der ewige Rathschluß 367; die Zeitenfülle 367.
Error in fide 55.
Erschaffung, s. Creationsdogma, Schöpfung, Welt.
Eschatologie 834, 835.
Essentia Dei physica und metaphysica 114.
Eucharistie, s. Altarssacrament.
Eunomianer, Lehre von der Gotteserkenntniß 105; Trinitätslehre 201.
Extra Ecclesiam nulla salus 548, 830, 831.
Facta dogmatica 51; Unfehlbarkeit der Kirche 53, 633; Glaubenspflicht 52.
Factum divinae revelationis 110, 547.
Febronius 608, 613.
Fegfeuer, s. Reinigungsort.
Fides divina 2, 546; theologica 47; ecclesiastica 53.
Filiatio in der Trinitätslehre 191.
Filioque in der Trinitätslehre 210, 215.
Finis operis und operantis 233.
Firmung, heilige, Begriff, Namen 697; Verhältniß zur Taufe 698; Materie 699; Form 700; Wirkungen 701; Spender 703; Nothwendigkeit 703. S. Baptismus.
Florentinum Conc. über das Filioque 212, 215; über den Primat 608.
Freiheit, evangelische 526.
Freiheit des menschlichen Willens 313; inwiefern Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös 316; Lehre der Pelagianer 315, der Reformatoren, des Bajus und Jansenius 314, 360; Verhältniß zum göttlichen Vorherwissen 150. S. Libertas.
Früchte des heiligen Geistes 548.
Fructus, s. Meßopfer.
Fülle der Zeiten 367. S. Erlösung.
Gaben des heiligen Geistes 547.
Gallicanismus 39, 591, 608.
Gehenna 868.
Geist, heiliger, Gottheit 207; persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohn 208, 209) Ausgang vom Vater und Sohn (Filioque; 210, 213; Unterschied von Generatio und Processio 215; Herabkunft am Pfingstfeste

zu Jerusalem 473; Urheber der Heiligung 472, der Gnaden und Charismen 473; Verhältniß zur heiligmachenden Gnade 508. S. Früchte, Gaben.
Gemeinschaft der Heiligen, Wesen und Ursachen 887, 888; wechselseitige Beziehungen der Glieder der streitenden Kirche 888; die Verehrung und Anrufung der Heiligen, die Fürbitte der Heiligen 889. S. Heiligenverehrung, Reliquien, Reinigungsort.
Generatianismus 321.
Generatio Filii in der Trinitätslehre 202, 215.
Genugthuung Christi, stellvertretende für die menschliche Sünde, Nothwendigkeit 172, 370, 444, 445; unendlicher Werth 448; überreich (satisfactio superabundans) 449; für alle Menschen bestimmt 451 (nicht für die Engel 452). S. Erlösung, Gnadenschatz. — Genugthuung als Bestandtheil des Bußsacramentes 758, 760.
Gericht, besonderes (judicium particulare) 840; Verlauf und Ort 842; sofortige Vollstreckung 843; allgemeines Weltgericht 918 (das Buch des Lebens 919); Ort und Form 919; Theilnahme der Auserwählten 920; Beziehung zu den Engeln 920; Vollstreckung 894, 921.
Gestalten in der Lehre von der hl. Eucharistie 720. S. Transsubstantiation.
Gewalten, kirchliche, 585, 587; göttlicher Ursprung 622; Indefectibilität 624.
Glaube, theologische Tugend 542, 544; Wesen und Ursprung 517, 546; Voraussetzungen 112; Verhältniß zur Bekehrung und Rechtfertigung 516, 522; der rechtfertigende Glaube bei den Reformatoren 510; Glaube und Wissen 68, 112. S. Fides.
Glaubensgeheimnisse 46, 68, 175.
Glaubensirrthümer 54. S. Error in fide (propositio erronea).
Glaubenslehre, katholische, Begriff und Eintheilung 2; Unveränderlichkeit und Entwicklung (profectus fidei) 29; materielle Quellen 3; Erkenntnißquellen 40.
Glaubenspflicht bezüglich der nicht formell geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen 52, 54; in Bezug auf Privatoffenbarungen 34, 48.
Glaubensregel, katholische, formelle und materielle 1; nähere und entferntere 2, 3, 23, 24.
Glaubensschatz, apostolischer 23.
Gnade, Begriff 475; Eigenschaften 476; Ursachen und Zwecke 476; Gnadenbegriff der Pelagianer 477, 485, 486; der Reformatoren 487; der Jansenisten 488; Gratia aeterna (increata) und temporalis (creata) 447; Creatoris und Salvatoris 478. — Arten der Gnade 479; gratia externa und interna 479; gratis data und gratum faciens 480; actualis und habitualis 480; operans und cooperans 481; excitans und adjuvans 482; sufficiens und efficax 482, 487; gratia simpliciter talis und gratia pro gratia 483. — Wesen der actuellen Gnade 484, 485; jansenistische Auffassung 484; Begriff der gratia efficax nach der Lehre der Thomisten 490, 491, 499; der Molinisten 490, 496, 497; der Augustinianer 495; der Congruisten 497. — Wesen der heiligmachenden Gnade 500; hermesische Lehre 503, 504; monistische Auffassung der Quietisten und einzelner Mystiker 506; Verhältniß zur Liebe Gottes 507, zur Rechtfertigung 509, zum heiligen Geiste 508. — Nothwendigkeit der Gnade 548 (s. gute Werke); Universalität 555, 557, 567.
Gnadenbilder, s. Heiligenverehrung.
Gnadenschatz (Verdienstschatz) der Kirche 449, 768.
Gnadenwahl, s. Prädestination.
Gott, Beweise für das Dasein Gottes 93, 95, 107; Gottes Wesen 113, 114; Essentia physica und metaphysica 114, 115; Eigenschaften Gottes im Allgemeinen, s. Attribute; Actus purus 115, 120; Allgegenwart 135; Allmacht 162; Allwissenheit 148; Aseität 115, 119, 120; Einfachheit (physische und metaphysische) 125, 127; Einheit 132; Ewigkeit 138; Freiheit 160; Gerechtigkeit 170 (vergeltende 171); Güte 173, 174; Heiligkeit 167; Namenlosigkeit 105; Treue und Wahrhaftigkeit 174; Unbedingtheit und Unabhängigkeit 122; Unbegreiflichkeit 141; Unendlichkeit 124; Unermeßlichkeit 135; Unsichtbarkeit 139, 140, 852; Vollkommenheit 120; Weisheit 167. — Erkenntniß Gottes im Allgemeinen 143, 147; Selbsterkenntniß 145; Erkenntniß des wirklichen Endlichen 148, des Zukünftigen 149, des bedingt Zukünftigen 152; Wollen Gottes 157; verschiedene Arten 164 (s. Voluntas); Haß und Liebe 159, 173; Wohnorte und Bewegung 137.
Gotteserkenntniß, natürliche 91, 92; Mittelbarkeit 100; Unangemessenheit 104; Wahrheit 106; Gewißheit 107. — Uebernatürliche 109; Verhältniß zur natürlichen 110; formelle Beschaffenheit 111.
Günther, A. 122, 130, 152, 176, 189, 190, 197, 229, 231, 237, 240, 242, 307, 338, 353, 391.

Häresie (Sententia haeretica) 55; sententia haeresi proxima 55; haeresim sapiens 56.
Heiligenverehrung 889; Gegenstand und Zweck 890, 892; ihr Charakter als cultus inferior relativus, oder als cultus duliae im Unterschied von dem Gott allein gebührenden cultus supremus, absolutus, cultus latriae; die Fürbitte der Heiligen für die Glieder der streitenden Kirche 890; die Verehrung ihrer Bilder und Reliquien 891; sogen. Gnadenbilder 892. S. Engelcult.

Heiligung, s. Rechtfertigung, heiligmachende Gnade.
Henoch, Entrückung und Wiederkunft 838.
Hermes 237, 242, 338, 353, 503, 504, 546.
Hermogenes 220, 230.
Herz-Jesu-Cult 408.
Hierarchie, kirchliche, juris divini et ecclesiastici 586, 616; göttliche Einsetzung 586; beständige Fortdauer 589; hierarchische Stufen 616; häretische Gegensätze 590.
Himmel, Begriff 849; Ort 849; Seligkeit des Himmels 850; Wesen der Visio beatifica 850, 852; vermittelt durch das Lumen gloriae 853, 855; wechselseitiges Erkennen der Seligen 857; Erkenntniß der natürlichen Wesenheiten und Kräfte 858; der thatsächlichen Begebenheiten auf Erden 858; kein vollständiges Erkennen des göttlichen Wirkens 858; Wesen der himmlischen Seligkeit 859, 861. S. Seligkeit.
Himmelfahrt Christi 466. S. Maria.
Hölle, Begriff, Namen 868; Ewigkeit 869 (speculative Begründung 871); Bestandtheile der Höllenstrafen (poena damni und poena sensus) 874; die biblischen Ausdrücke „Feuer‘ und ‚Wurm‘ 875; Ort 877; accidentelle Strafen 877; Gradunterschiede, Steigerung 878; Verhärtung, Willensfreiheit der Verdammten 878, 879.
Höllenfahrt Christi 453, 461.
Holden, Ansicht von der Inspiration 5, 6.
Homoousie, s. Wesenseinheit.
Honorius, Papst 646.

Jansenius 92; Lehren 338, 354, 360, 407, 409, 525, 537, 552. S. Bajus.
Ideale Theorie bezüglich des mosaischen Schöpfungsberichtes 247.
Ideen der endlichen Dinge in Gott 146, 147.
Jesus, Brüder Jesu 433. S. Christus.
Ignis conflagrationis 921.
Imputationstheorie in der Lehre von der Erbsünde 353.
Incarnation, s. Menschwerdung.
Indefectibilität der Kirche 827, der kirchlichen Gewalten 624.
Indifferentia aequilibrii seu propensionis in der Lehre von der Willensfreiheit 315, 337.
Infallibilität, s. Unfehlbarkeit.
Innascibilitas in der Trinitätslehre 201. S. Agennesie.
Inspiration der heiligen Schrift, Begriff 8, 11, 15; Umfang 5; Beweis 8; Geschichte 11; Lehre der Reformatoren 14; Verbalinspiration 14, 15, 17; verschieden von der Offenbarung 6, 13, 15, 16, 17; von der Assistentia Spiritus s. 628; Inspiratio antecedens, concomitans, subsequens 18.
Integritas naturae in der Lehre vom Urstande 325, 330; donum integritatis im engern Sinne 331, im weitern 334, 335; Verlust durch den Sündenfall 361; ob von der justitia originalis verschieden 330; durch die Taufe nicht zurückerstattet 689.
Intention bei der Sacramentenspendung 671; bedingte 674; actuelle, virtuelle, habituelle 674.
Joachim von Flora 127, 189.
Johannes von Damaskus 74.
Johannes XXII., Papst, über die Visio beatifica 843, 845.
Johannestaufe 688.
Josaphat, Thal 919.
Joseph, hl. 432, 433.
Jovinian, Gnadenlehre 519.
Irenäus über die kirchliche Glaubensregel 26; die allgemeine Auferstehung 908.
Irreformabilität der kirchlichen Lehrentscheidungen 627.
Irregularität bezüglich der heiligen Weihen 787.
Judicium credibilitatis 110, 546.
Justificatio, s. Rechtfertigung.
Justin d. M. über die allgemeine Auferstehung 907.
Justitia originalis 325, 326; ob der Mensch in derselben erschaffen wurde 326; übernatürlicher Charakter 336. S. Urstand.
Katakomben, Zeugnisse für den kirchlichen Glauben 44, 811, 883, 889, 893.
Κατέχων (2 Theſſ. 2, 7), s. Wiederkunft Christi.
Ketzertaufe, Gültigkeit 675.
Kirche, Begriff, Wesen 568; irrige Auffassungen 570, 577; corpus und anima Ecclesiae 571; sichtbare Gemeinschaft 572; unsichtbare Kirche 577; göttlicher Ursprung 578, 580; Werk Christi 580; Zweck 581; übernatürliche Mittel 581 (natürliche 583); Eigenschaften und Merkmale 827; Unvergänglichkeit 827; Einheit und Einzigkeit 828; Heiligkeit 832; Katholicität 833; Ausschließlichkeit 830; römische Kirche 834; Kirche und Staat 639; Verhältniß zur menschlichen Cultur 582; Indefectibilität 583, 584; Universalität 583; streitende, leidende, triumphirende Kirche 584; monarchische Verfassung 620. S. Gewalten, Stände, Primat, Lehrthätigkeit.
Laien 621.
Lehramt, kirchliches, Aufgaben 23, 24, 51; Formen der Bethätigung 34; ordentliches 34, außerordentliches 36; Träger 35; der Priester und Diakonen 35; der Bischöfe 35, 39, 640; des Papstes 37; 641. S. Unfehlbarkeit.
Lehre der Kirche, Erkenntnißquellen 40; materielle Quellen 3.
Lehrentscheidungen, feierliche 34, 36; des Papstes ex cathedra 37, 643; welche Bestandtheile als unfehlbare Entscheidung anzusehen seien, die sogen. Sententia definitiva 39.
Lehrgewalt, kirchliche, Verhältniß zur Jurisdictionsgewalt 585.

Lehrthätigkeit der Kirche, ordentliche 34; außerordentliche 36; der Ecclesia dispersa 38; der allgemeinen Concilien 37; der particulären 38. S. Papst.
Lehrentwicklung in der Kirche 30; Princip, Träger 30; Ursachen 31; irrige Auffassungen 32; 65.
Lex aeterna 262, 264, 265.
Libertas exercitii, specificationis, contrarietatis 316.
Liebermann 89.
Limbus puerorum 695; Patrum 461.
Lossprechung, Bestandtheil des Bußsacramentes 760; die zweifache Lossprechung (Reconciliation) in der alten Kirche 760.
Lumen gloriae 853, 855, 864.
Macedonius 185.
Malebranche, Ontologismus 102; Optimismus 242; Lehre von der Providenz 262; Occasionalismus 258.
Maria, Mutter Christi 397, 398, 400; Gottesgebärerin 384, 402; unbefleckte Empfängniß 423 (Thomas von Aquin, Scotus 427); Freiheit von persönlichen Sünden und von der unordentlichen Begierlichkeit 428; stete Jungfräulichkeit 429 (Gelübde 431); Vermählung 432; leibliche Aufnahme in den Himmel 434; himmlische Glorie 435; Würde 404; Mittlerin der Gnade 435. S. Assumtio.
Materie und Form in der Sacramentenlehre 654.
Meinungen, theologische 48.
Mensch, Erschaffung 303; Bestandtheile der menschlichen Natur 306 (s. Seele); Gottebenbildlichkeit 318; Verwundung durch den Sündenfall 359; der alte und der neue Mensch 327. S. Sündenfall, Urstand.
Menschengeschlecht, Einheit 303, 305. S. Coadamiten, Präadamiten.
Menschwerdung, Inhalt des Dogma's 373; ob durch den Sündenfall allein motivirt 372; pädagogische Bedeutung 371; Angemessenheit 370, 399; Nothwendigkeit 370. S. Christus, Erlösung, Unio hypostatica.
Meritum de condigno, de congruo, s. Verdienst.
Meßopfer, göttliche Einsetzung 801, 807; Bestreitung 800; Wesen und Zweck 811, 815, 819; Angemessenheit 813; Bestandtheile 815; die wesentliche Opferhandlung (die Consecration) 816, 819; Beziehung zum Kreuzesopfer 817, 822; zum Abendmahlsopfer 817; zum himmlischen Opfer Christi 819; Einheit 817; Wirksamkeit (ex opere operato) 820, 823, 825; Lob- und Anbetungsopfer, Dank- und Bittopfer 821; Sühnopfer 820; sündentilgende Kraft 820, 821, 892; unendlicher Werth 823, 824; Fructus generalis, specialis, specialissimus 825; Fructus ministerialis 826; sogen. Applicatio specialis 826 (bezüglich der Excommunicirten 827); Erwähnung der Heiligen im sogen. Memento 847.
Missa praesanctificatorum 729.
Missa pro defunctis, Sinn des Ausdruckes infernus u. a. 848.
Missio in der Trinitätslehre 179, 182, 194.
Missio canonica 640.
Modalismus 178, 185, 186, 187, 192, 202.
Molinisten 86. S. Concursus, Gnade.
Monophysitismus 388, 407.
Monotheletismus 411.
Montanismus 440, 490.
Natura pura, elevata, lapsa, s. Status naturae; Verhältniß der natura lapsa zur natura pura 359.
Naturalismus 90, 337.
Nestorianismus 210, 373, 375, 388, 401, 433.
Notio personalis in der Trinitätslehre 178, 200.
Occasionalismus 262.
Oelung, heilige, göttliche Einsetzung 772; Materie und Form 773 (bischöfliche Weihe des heiligen Oeles 774); Spender 776; Empfänger 776; Wirkungen 777 (die reliquiae peccatorum 778); Nothwendigkeit 779.
Offenbarung, natürliche 95; übernatürliche 109; Nothwendigkeit 109, 112; Quellen 3, 23.
Ὁμοούσιος 185, 203, 206.
Ontologismus 102.
Opera mortificata, s. Verdienst.
Opfer, Begriff 814. S. Meßopfer.
Optimismus 164, 229, 237, 239.
Opus operatum 658, 659; opus operantis 678. S. Meßopfer, Sacramente.
Ordnung, sittliche, Beziehung zur Lex aeterna 265. S. Weltordnung.
Origenes, Lehre von der Schöpfung 224, 235; Präexistenzlehre 290, 320; Restitutionslehre 292, 869, 870.
Pantheismus 123, 136, 162, 229, 232.
Papst, Lehramt 37, 641, 643 (Unfehlbarkeit), 644, 646, 649. S. Lehramt, Primat, Unfehlbarkeit.
Parusie, s. Wiederkunft Christi.
Paternitas in der Trinitätslehre 191, 200, 290, 320.
Paulus Apostelfürst, Völkerapostel 600; Verhältniß zu Petrus 599.
Pelagianismus 336, 349, 351, 549, 560.
Perfectiones simplices und mixtae in der Gotteslehre 121.
Person, Persönlichkeit in der Trinitätslehre 196; in der Christologie 383, 388, 391.
Petavius 87.
Petrus Bischof von Rom 604; von Christus mit dem Primat betraut 591 (Verheißung), 592 (Verleihung), 600; die Binde- und Lösegewalt 594; die Schlüssel des Himmelreiches 594; das Hirtenamt 598; Ver-

hältniß zu den übrigen Aposteln 604, 615; Stuhl Petri 606. S. Primat.
Petrus Lombardus, Sentenzenbücher 78; Ansicht von der Liebe Gottes 508.
Petrus von Oliva 308. S. Seele.
Pneumatomachen 185, 207, 209.
Poena damni und poena sensus, f. Hölle, Engel (293), Reinigungsort (884).
Polytheismus 99, 132.
Postlapsarier 556.
Potentia Dei absoluta und ordinata 340.
Potestas ecclesiastica, f. Gewalten, Primat.
Präadamiten 305.
Praeambula fidei 46, 50, 68.
Prädestination, Begriff 559; Praed. ante vel post praevisa merita 561; bedingte und unbedingte 561; Wirkungen 563; Gewißheit 563; Irrlehren 555, 556.
Praemium essentiale in der Lehre von der himmlischen Seligkeit 288, 866, 867.
Praemotio physica in der Gnadenlehre 491.
Praeternaturale 269, 324.
Presbyter im biblischen Sprachgebrauch 618.
Presbyterat hierarchische Stufe, göttliche Einsetzung 616; Unterschied vom Episkopat 617. S. Weihe, Hierarchie.
Priesterweihe, f. Weihe.
Primat, f. Petrus; Fortdauer des Primates Petri 602, 606; Primat des römischen Bischofs 602; Lehre der mittelalterlichen Theologen 610; des Florentinums 608; Inhalt und wesentliche Eigenschaften 612; potestas jurisdictionis 613, suprema 613, plena et universalis 614, immediata 614, episcopalis 615, ordinaria 615. S. Papst, Caput.
Priscillianismus 302, 303, 320.
Privatoffenbarungen 34, 48.
Processio in der Trinitätslehre 186, 188, 215.
Profectus fidei, im Gegensatz zu permutatio 30. S. Vincenz von Lerin.
Proprietas personalis in der Trinitätslehre 178, 199.
Providenz 258; specielle 260. S. Welterhaltung, Weltregierung.

Rationalismus 32, 89, 90.
Rechtfertigung, Begriff 509; formelle Ursache (die heiligmachende Gnade) 510; die nothwendige Willensdisposition 514; der Bekehrungsprozeß 514, 515, 517; nicht Gegenstand des Verdienstes 517; verschiedene Grade 518; Gewißheit 520; Wachsthum 518, 519, 520; Verlust 522; Wiedererlangung 522, 524. S. Sünde.
Reconciliation der Büßer 760; durch Diakonen ertheilt 762.
Reformatoren, Lehre von der heiligen Schrift 14, 19; Schriftauslegung 28; Rechtfertigung 510, 518, 520, 522; Hierarchie 590; Kirche 577; Sacramente 653, 655, 665, 668; Abendmahl 706; Meßopfer 800; Reinigungsort 880.
Regulae fidei 1. S. Glaubensregel.
Reinigungsort, Begriff 880; Gegensätze 880, 881; Schrift- und Traditionsbeweis 881, 882; Beschaffenheit des Strafzustandes (poena damni und poena sensus) 884, 885; Dauer und Ort 886; der Begriff der Satispassio, die Reinigung von Sündenmakeln 886; von unordentlichen Neigungen und Schwächen 887; Fürbitten der Lebenden für die Seelen im Reinigungsorte 892 (f. Verstorbene, Meßopfer); ob die Seelen im Reinigungsorte für sich und für die Lebenden beten können 893.
Reliquiae peccatorum, f. Oelung.
Reliquien, f. Heiligenverehrung.
Reprobation, Begriff 564; Grund und Wirkungen 566.
Res ad integritatem fidei pertinentes 48, 50.
Reservatfälle 763.
Restitutionslehre, f. Origenes.
Restitutionstheorie in der Schöpfungslehre 241.
Reue, Bestandtheil des Bußsacramentes 751; vollkommene und unvollkommene 752. S. Rechtfertigung, Bekehrung.

Sacramente im Allgemeinen, Bedeutung 651; Begriff, Name 652; Bestandtheile 654; Materie und Form 654 (die Form consecratorisch 655); Wirksamkeit (causae gratiae instrumentales 656; physicae 660); ex opere operato 658, 660; gemeinsame Wirkung 662; die besondere gratia sacramentalis 662; verschiedene Grade der Wirksamkeit und Würde 663; der sacramentale Charakter 664; Siebenzahl 667; Zweck 668; Verhältniß des Spenders zur Gnade 670; Bedingungen gültiger Spendung 671, 674 (f. Intention); Bedingungen gültigen und würdigen Empfanges 676; Bedeutung der Ceremonien 681; Sacramenta vivorum et mortuorum 662. — Sacramente des A. Bundes 658, 678. S. Beschneidung.
Schlange in der Versuchungsgeschichte 341, 345.
Schöpfer, der dreieinige Gott 222.
Schöpfermacht Gott allein eigen 221.
Schöpfungsact, Ewigkeit 225; Freiheit 229; Beweggrund 233; Zweck 232, 234 (die Glückseligkeit des Menschen 237). S. Welt.
Schöpfungssabbath 248, 322.
Scholastik 75, 78, 83.
Schrift, heilige, Quelle der Offenbarung 2, 4; Irrthumsfreiheit 5, 7; Gegenstand des Glaubens 5, 6; Erkenntnißquelle des kirchlichen Dogma's 41. S. Inspiration, Tradition.
Scientia media 154, 156, 497; scientia visionis und simplicis intelligentiae 155.
Scotus, Duns, 82. Scotisten, f. Thomisten.
Sechstagewerk, mosaisches, 242; allegorische Auslegung des hl. Augustinus 245; buchstäbliche 245; concordistische 247, 248; ideale 247. S. Restitutionstheorie, Thohu wabohu.
Sedes apostolica 604.

Seele des Menschen, natürliche Beschaffenheit 310; Unsterblichkeit 311; Ursprung 320; Lebensprincip des Leibes (forma corporis) 307, 308. S. Freiheit, Trichotomische Auffassung.
Seelenschlaf 836.
Seligkeit, himmlische, Wesen 859; ob eine Thätigkeit des Intellectes oder des Willens 860; Verhältniß zu den diesseitigen Gnaden und Tugenden 861; Grade 864; Zeitpunkt des Eintrittes 843; Erhöhung 867. S. Visio beatifica.
Seligkeiten 548.
Sendung, s. Missio.
Sensus compositus et divisus in der Gnadenlehre 492.
Sententia definitiva in den kirchlichen Glaubensentscheidungen 40; definibilis 631; erronea, haeretica 55; falsa, temeraria, scandalosa, male sonans 56; captiosa 57.
Sittengesetz, Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erfüllung 524, 526; Nothwendigkeit der actuellen Gnade 527. S. Befähigung.
Socinianer 127, 152, 375, 453.
Sohn, Gottheit des 203.
Spiratio activa und passiva in der Trinitätslehre 190, 192, 199, 210, 213, 215.
Stammeltern, Wiederbegnadigung nach dem Sündenfalle 347. S. Mensch, Sündenfall.
Status humanae naturae, Begriff, Arten 323. S. Urstand.
Status naturae purae, Begriff, Möglichkeit 338; Lehre des Bajus und Jansenius 339; der Augustinianer 339; Verhältniß zur natura lapsa 362.
Status viae oder viatoris und Status comprehensionis 341, 835, 839, 850.
Subordinatianismus in der Trinitätslehre 185, 202.
Sünde, Verhältniß der schweren Sünde zur heiligmachenden Gnade und zur Liebe Gottes 523, 531; die läßliche Sünde, Vermeidbarkeit 529, Einfluß auf den Gnadenstand 531; die Sünde und die göttliche Heiligkeit 168, 169; Sünden gegen den heiligen Geist 748.
Sündenfall des Menschen 340; die Versuchungsgeschichte 341, 345; providentieller Zweck 343; Art und Beschaffenheit der ersten Sünde 344, 346; Folgen für die Stammeltern 346, das adamitische Geschlecht 348 (s. Erbsünde).
Sündennachlassung, kirchliche Gewalt der, 746.
Sündenstrafen, ewige und zeitliche, s. Sündenfall der Engel (292, 294), der Menschen (346, 348), Taufe (688), Buße (758), Ablaß (767), Meßopfer (821), Hölle (873), Reinigungsort (884); die Leiden dieser Zeit nicht immer Sündenstrafen 172.
Syllabus errorum 59.
Symbolum apostolicum 66; systematische Form der kirchlichen Symbole 66.
System der kirchlichen Glaubenslehre 66.
Taufe, Begriff, Namen, 683; Materie 683; Form 182, 685; Taufritus 183; im Namen Jesu 686; göttliche Einsetzung 687; Wirkungen 688; Spender 690; Nothwendigkeit 693; Ersatz der sacramentalen Taufe 693, 694 (s. Baptismus); Zulässigkeit der Kindertaufe 690; jenseitiges Loos der nicht getauften Unmündigen 695; die Taufe Voraussetzung der übrigen Sacramente 678.
Tertullian, Lehre von der kirchlichen Glaubensregel (Präscriptionsbeweis) 26, 33; von der Körperlosigkeit Gottes 126; über die allgemeine Auferstehung 908. S. Generatianismus, Traducianismus, Montanismus.
Testament, Altes und Neues, wechselseitiges Verhältniß 4; Bedeutung des A. T. für den christlichen Glauben 4.
Teufel, Ursprung und Beschaffenheit 292; Aufenthaltsort 294, 299 (s. Hölle); Rangordnung 298; Beziehung zur materiellen Welt 299; Versucher der ersten Menschen 341 (s. Versuchung). S. Besessenheit, Wunder.
Theologen, übereinstimmende Lehre derselben als Kriterium des katholischen Dogma's 44.
Theologie, biblische 64.
Theologumena 48.
Theophanien 139, 140, 180, 181, 208.
Thesaurus Ecclesiae s. Gnadenschatz.
Thohu wabohu 243, 245.
Thomas von Aquin 80.
Thomisten und Scotisten 82, 86, 116, 128, 257, 331, 719. S. Gnadenlehre.
Tod, leiblicher, Wesen 836; Nothwendigkeit 837; Strafe der Sünde 332, 837; Ende des status viatoris 839; ob Ausnahmen von dem allgemeinen Todesgesetze 838 (Henoch und Elias), 909 (die bei der Wiederkunft Christi Lebenden); Wiedererscheinen Verstorbener 840.
Tradition, Begriff 19; Arten (traditio divina, apostolica, ecclesiastica) 21, 22; Ursprung der traditio divina 21; Unveränderlichkeit 22; Quelle der Offenbarung 7, 19; Verhältniß zur heiligen Schrift (traditio constitutiva und declarativa) 19; Erkenntnißquelle des kirchlichen Dogma's 41; Tradition im weitern Sinne (Lehrverkündigung der Kirche) 23.
Traditionalismus 93.
Traducianismus 321.
Transsubstantiation 704, 706; Gegensätze 706; biblischer Beweis 707, 708, 716; Traditionsbeweis 710, 717; kirchliche Definitionen 715; Geschichtliches über den Ausdruck 716; nähere Erklärung durch die kirchliche Wissenschaft 718, 727; Begriff der Wesensverwandlung 718, 719; die Fortdauer der Gestalten oder Accidentien 720; ihre Wirkungsfähigkeit 721; Corruption 721, 722; die Gegenwart des

Leibes und Blutes Jesu Christi durch ihre Fortdauer bedingt 722. S. Altarssacrament.
Tridentinum, Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft 84.
Trichotomische Auffassung der menschlichen Natur 307.
Tugenden, eingegossene 541; theologische 541, 543; moralische 542; Verhältniß zur Liebe Gottes und zur heiligmachenden Gnade (virtutes formatae und informes) 543; zur Sünde 544; zur Rechtfertigung 545, 546.
Uebel, Arten desselben 238; Verhältniß zur göttlichen Heiligkeit und Providenz 168, 170, 238, 266.
Uebernatürliche, das, Begriff und Arten 268, 271; Ursachen und Zweck 270; Verhältniß zum Wunder 271; Bedeutung für den Glauben 110.
Unbußfertigkeit 567.
Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, Wesen 624, 628, 631; Princip 628; Verhältniß zur Inspiration 628; sogen. bedingte Unfehlbarkeit 630; Object oder Umfang 632, 637 (bezüglich der Canonisation der Heiligen 635, der Beatificationsurtheile 635, der Approbation religiöser Orden 636, der kirchlichen Disciplin 636); Subject 640 (der Papst 35, 641; die Bischöfe 35, 640); die passive Unfehlbarkeit der hörenden Kirche 36, 631.
Urstand des Menschen, Gnaden 325; übernatürlicher Charakter 336; Lehre der Reformatoren 337; des Bajus und Jansenius 337, 338; des Hermes und A. Günther 338. S. Justitia originalis, Status naturae purae.
Urstoff, von Gott erschaffen und gebildet 242, 243.
Väter, heilige, Autorität 42, 65; in der Geschichte der Dogmatik 73.
Verdienst, Begriff 532; Arten (meritum de condigno und de congruo) 534, 540; Gegenstand 536, 540; Wiederaufleben der Verdienste (Opera mortificata) 763, 764.
Verdienstschatz der Kirche 768, 888.
Verklärung, leibliche, s. Auferstehung, Welterneuerung.
Verstockung 567.
Verstorbene, Fürbitte für 820, 822, 883, 892. S. Reinigungsort, Wiedererscheinen Verstorbener 840.
Versuchung, dämonische 300, 301.
Vincentius v. Lerin, Glaubensregel 26, 27.
Vis coactiva in der Lehre vom Primat 613.
Visio beatifica das übernatürliche Endziel des Menschen 268, 337, 340; Beginn derselben für die Gerechten 843, 845 (s. Johannes XXII); Wesen 855; ob vermittelt durch eine species impressa vel expressa 856; primäres und secundäres Object 857. S. Himmel, Seligkeit.
Vollendung der Dinge 834; allgemeine und besondere 835.
Voluntas signi et beneplaciti in Gott 164; voluntas antecedens und consequens, absoluta und conditionata 165; efficax und inefficax 166.
Vorherwissen Gottes 149; Beziehung zur menschlichen Freiheit 150. S. Scientia media.
Vorhölle 461.
Vorsatz, Bestandtheil der Reue 515, 751.
Weihe, hl., Sacrament, Begriff 779; göttliche Einsetzung 780; Verhältniß des Episkopates und des Diakonates zum Sacrament 781; Materie und Form 784; Wirkungen 786; Spender 786; Bedingungen gültigen und erlaubten Empfanges (Irregularitäten) 787; niedere Weihen 781, 783.
Welt, Zeitlichkeit 163, 223; Vollkommenheit 239, 241. S. Optimismus, Schöpfung.
Weltende 921, 923.
Welterhaltung 250; directe und indirecte, positive und negative 252; Mitwirkung der endlichen Wesen und Kräfte (causae secundae) 253, 255.
Welterneuerung oder Verklärung 921, 923; keine Apokatastasis im eigentlichen Sinne 923; der Weltbrand 921, 922.
Weltidee 227.
Weltplan, göttlicher 259, 262, 367. S. Lex aeterna.
Weltordnung, natürliche 253, 255; übernatürliche 268, 272.
Weltregierung, göttliche, 258; Gegensätze 261. S. Christus.
Werke, gute, Nothwendigkeit 524, 526; Verdienstlichkeit 532 (s. Verdienst); satisfactorische Kraft 541.
Wesenseinheit der göttlichen Personen 177, 183, 185, 189, 202; des Vaters und des Sohnes 202; des heiligen Geistes mit Vater und Sohn 204, 207.
Wiederkunft Christi, Bestandtheil seiner Verherrlichung 894, 895; Zweck 894; Zeitpunkt 895; die voraufgehenden Zeichen (die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern, die Bekehrung des jüdischen Volkes) 897, (der Abfall vom christlichen Glauben, der Antichrist) 899, 900; (ὁ κατέχων, 2 Thess. 2, 7) 901; nähere Umstände der Wiederkunft Christi 902; das Signum Filii hominis 903; bez. des Todes der bei der Wiederkunft Christi Lebenden 909.
Wunder, Begriff 271; Möglichkeit 254; Bedeutung für den Glauben 110; Verhältniß zum Uebernatürlichen 271; dämonische Wunder 299.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Simar, Hubert Theophil,

Lehrbuch der Dogmatik

Freiburg i. B. 1887

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.140-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11848247-0